



CLAUDE LEVI-STRAUSS

«Como la matemática o la música, la etnología es una de las pocas vocaciones auténticas. La podemos descubrir en nosotros mismos, aunque no se nos haya inculcado nunca». Así, hace poco más de treinta años, en 1955, en

una obra ya célebre, *Tristes trópicos*, Claude Lévi-Strauss recordaba la pasión que lo atormenta desde hace más de cincuenta años: la antropología. Último anillo de una larga cadena genial que ya ha perdido a sus «mejores de la

clase», Jean Paul Sartre y Raymond Aron, el célebre antropólogo francés ha publicado a la edad de 76 años una colección de conferencias, *Paroles Données*, como coronación de una fertilísima actividad comenzada en la segunda mitad de los años cuarenta.

Sin embargo, el joven Lévi-Strauss dejaba de presagiar una carrera científica y académica tan importante. Nacido en 1908 en una familia de pintores y de músicos, al contrario de Sartre y Aron, no consiguió pasar el difícil bienio que abría las puertas a la Ecole Normale Supérieure, y, después de haber iniciado estudios de derecho, debió conformarse con un doctorado en filosofía en la Sorbona.

Pero un espíritu como el suyo no podía convivir con los estrechos límites de la enseñanza de la filosofía, y, en 1935, después de dos años transcurridos en un liceo de provincia, el futuro antropólogo encontró finalmente la oportunidad de satisfacer su pasión, su gusto por la aventura.

En la vocación de Lévi-Strauss, ha representado un papel el azar. «Mi carrera» —recuerda en *Tris trópicos*— «se decidió un domingo del otoño de 1934, a las nueve de la mañana, con un telefonazo. Era Celestino Bouglé, entonces director de la escuela normal superior; desde hacía unos años, me acordaba una benevolencia un poco reservada y reticente: en primer lugar, porque yo no era un viejo normalista; en segundo lugar, y sobre todo, aunque lo hubiese sido, no era especialmente santo de su devoción. Evidentemente no tenía otra

salida, y por ello me preguntó de improviso: ¿Sigue con intenciones de trabajar como etnógrafo?. ¡Claro! Entonces, presente su candidatura como profesor de sociología en la Universidad de São Paulo. Los alrededores están llenos de indios...».

«Desde el comienzo» —empieza diciendo Levi-Strauss— «me encontré frente a dos afirmaciones absolutamente contradictorias: por una parte, el director de la escuela normal superior, que me decía: Podrá practicar la etnología todos los fines de semana; los suburbios de São Paulo están llenos de indios; por otra, el embajador de Brasil, Louis de Souza Dantas, que se mostraba sorprendido: ¿Los indios? Pero si no queda ni uno: en Brasil, se los ha exterminado a todos.»

—*En esos años, Francia no conocía aún cátedras de antropología ni de etnología: estas investigaciones estaban al margen de las instituciones académicas. Claude Levi-Strauss: uno lo definen como antropólogo; otros, como etnólogo. Más allá de la etimología, ¿existe una verdadera diferencia epistemológica entre las dos disciplinas?*

— Es sólo una cuestión de palabras, de definiciones. Si se quiere decir qué hay tras las palabras, es posible usarlas según la propia conveniencia. Siempre me pareció cómodo, dado que disponemos de tres términos —etnografía, etnología, antropología—, asociarlos a un momento particular de la investigación. La etnografía es el trabajo de campo, la descripción monográfica; la etnología es ya un primer intento de síntesis, sea en

un área geográfica, sea en determinado campo de actividad; mientras que la antropología es el conjunto de estas investigaciones puestas al servicio de un mejor conocimiento del hombre: en el proceso de la investigación, la antropología se sitúa, pues, en el nivel más alto de generalización.

—*Al joven Levi-Strauss no le gustaban especialmente los viajes: «Odio los viajes y los exploradores». ¿No es tal vez eso paradójico en un antropólogo?*

—Esa afirmación, con la que comienza mi narración de viaje, en *Tristes trópicos*, era deliberadamente polémica. Pero se explicaba por las circunstancias del momento. En aquel período estaban en boga las conferencias sobre viajes: todas las semanas, la salle Pleyel, una gran aula, en París, se llenaba de gente que iba a escuchar a viajeros que contaban sus aventuras. Con mi afirmación quiero decir precisamente esto: que la aventura no es un fin en sí mismo para el antropólogo. Y aun cuando es el medio obligado de su investigación, no hay que confundir los fines con los medios.

—*En el camino de Santos a São Paulo, usted se quedó turbado, maravillado por el Nuevo Mundo. ¿Cuál fue la reacción del intelectual del Viejo Mundo frente a este nuevo paisaje humano?*

—Fue para mí una experiencia perturbadora. Encontré en Brasil lo que durante toda mi adolescencia había buscado en Francia. Recuerdo cuando, con algunos de mis compañeros de liceo, decidíamos salir a la aventura,

todos los jueves, por los suburbios de París. Sin fijarnos una meta, una dirección. Cada vez descubríamos ángulos de la periferia inverosímiles, que tenían todos los misterios de los países vírgenes. Todo lo que había buscado en los años de mi juventud y que tenía un aspecto un poco construido, artificial, en París, lo encontré realizado a la enésima potencia en Suramérica. Hoy las cosas han cambiado mucho. Pero cuando se iba de Santos a São Paulo, recorriendo ese centenar de kilómetros que unen un puerto con una gran ciudad, uno se sumergía en la selva virgen.

—*Usted se quedó asombrado por los pueblos del estado de São Paulo y los comparó con los de la Francia merovingia. ¿Por qué motivo?*

—Eran pueblos construidos, en el fondo, por colonos un poco aventureros que se habían recortado un amplio dominio en tierras hasta entonces «desocupadas» o bien ocupadas por indios de los cuales se desembarazaban con cualquier medio. En torno a estos pueblos se iban asentando unos míseros trabajadores agrícolas, que se convertían de algún modo en dependientes y casi en siervos de esta gran empresa de colonización interna. Se encontraban todavía rastros de ello en los pueblos de los alrededores de São Paulo, en la misma estructura del pueblo: en torno a un gran dominio se encontraban todavía diseminadas viviendas muy humildes que albergaban a los obreros agrícolas. He encontrado también muchos pueblos de este tipo en el interior: en la frontera entre Brasil y Paraguay, al sur del Mato Grosso, he vivido en una finca agrícola en manos,

desde siempre, de propietarios franceses. Ocupaba una superficie de muchas decenas de miles de hectáreas, y la mano de obra agrícola dependía enteramente, alma y cuerpo, de la empresa, ya que no había nada en los alrededores, por kilómetros y kilómetros.

—*El estallido de la guerra le ha impedido comenzar a organizar los materiales de sus expediciones y proceder a la redacción de sus trabajos científicos. Comenzó más tarde, a su vuelta de los Estados Unidos. ¿Fue difícil la reinserción en la Ecole Pratique des Hautes Etudes?*

—Mi tesis de doctorado, del 49, sobre *Las estructuras elementales de parentesco*, me abrió las puertas de la quinta sección de la Ecole. Pero desde el comienzo ya formaba parte de la sexta sección.

Así, desde mi vuelta a Francia de los Estados Unidos, me encontré en estrecho contacto con los historiadores, en una época en que, en esta disciplina, ocurrían muchas cosas. Con Lucien Febvre tengo una gran deuda de reconocimiento. Fue él quien me ayudó a encontrar un puesto en el sistema académico francés. Lucien Febvre se había interesado mucho en un artículo que yo había escrito, aún en Estados Unidos, que se titulaba «El desdoblamiento de la representación en las artes de Asia y América», y le había dedicado una recensión. En esa época, los historiadores, probablemente bajo la influencia de la etnología, estaban dándose cuenta de que en la vida social ocurren cosas muy importantes, no trasladables a las consignadas en los documentos oficiales; y que la historia se había ocupa-

do sobre todo de guerras, de alianzas, transformaciones políticas, pero que todos aquellos aspectos, por así decir, no cristalizados de la vida social, estudiados por los etnólogos, podían también convertirse en objeto de estudio por parte de los historiadores. Este ha sido un paso esencial para la historiografía, pero también para la etnología, ya que la masa de experiencias humanas de que disponemos se ha acrecentado, de tal modo, considerablemente. Los historiadores disponían tradicionalmente de experiencias que se encontraban, en cierto sentido, esparcidas en el espacio. Gracias a los etnólogos han podido disponer también de experiencias superpuestas en el tiempo. El estudio del hombre, pues, antes que ser para cada uno de nosotros unidimensional, se volvía, gracias a nuestro esfuerzo común, pluridimensional. Han surgido, así, lazos muy estrechos entre las dos disciplinas, que continúan desarrollándose.

—*¿Puede darnos un ejemplo concreto de esta colaboración entre historia y etnología?*

—Recuerdo una conversación con Lucien Febvre que se remonta más o menos a los años 48-49, al momento de mi regreso a Francia. Febvre me decía: «Haría falta que los historiadores se ocupasen de cuestiones como el origen y la evolución del botón». Un problema muy importante, a pesar de su apariencia, pero que se le había dejado a los etnólogos, en cuanto pertenece a la cultural material. Es un problema, aún así, esencial, ya que la presencia o la ausencia de botones determina

comportamientos indumentarios opuestos: el vestido abotonado y el vestido cosido. Y detrás de estos dos comportamientos indumentarios, hay dos concepciones del mundo diferentes, dos hábitos corporales distintos. Febvre, pues, veía muy lejos cuando se planteaba este problema.

—*En 1952, la UNESCO lo invitó a escribir un ensayo sobre «Raza e historia». En ese ensayo, usted escribía que existe en toda sociedad humana un «optimum», una fase óptima de diversidad, más allá de la cual estas sociedades no podrían avanzar, pero no pueden siquiera descender por debajo de ella. ¿Qué significa este «optimum» de diversidad?*

—No sabría definirlo con gran exactitud. Pero podemos constatar simplemente dos cosas: una es que las culturas humanas se desarrollan sólo en cuanto se comunican entre sí, se impregnan recíprocamente; una cultura a la que se les cortase completamente todo contacto con otras culturas estaría muy pronto destinada a la esclerosis. Del otro lado, constatamos también que la intensificación de los contactos y de los intercambios como es aquella a la que asistimos a partir, al menos, del siglo diecinueve, pero probablemente ya desde antes, tiene, por el contrario, un papel del todo negativo y destructor de la originalidad y la herencia de cada cultura. Así, en el momento en que constatamos estos dos extremos —una cultura aislada es una cultura condenada a muerte; una cultura en contacto excesivo con otras culturas perdería su razón de ser, sus motivos de existir— podemos decir que la solución está en el medio. Esto es lo

que quería decir cuando hablé de un *optimum* de diversidad. Pero no sabría descifrar este *optimum*, que probablemente es muy variable según las épocas y las civilizaciones.

—Sin embargo, la conferencia sobre raza y cultura causó entonces escándalo. Usted quería, en cierto sentido, poner en guardia a todos aquellos que profesaban un antirracismo exterior. En su opinión, ¿la UNESCO había adoptado tal actitud demagógica y poco científica?

—No, no diría eso. La UNESCO había realizado un gran esfuerzo, siempre renovado, para aclarar la noción de raza y liquidarla apelando a los mayores expertos mundiales en este campo. Simplemente, más que promover un reproche a la UNESCO, yo había querido poner en guardia contra la ilusión de quien imagina que es suficiente difundir el mensaje correcto por el mundo, a fin de que los prejuicios desaparezcan. Y me había esforzado precisamente en demostrar que los prejuicios tienen raíces mucho más profundas. No basta con hablar de ellos, habría que cambiar realmente la condición humana, suponiendo que esté dentro de nuestras posibilidades. Desgraciadamente, no es así. Hay que darse cuenta de que muchas cosas de las que creemos poder desembarazarnos diciendo: «Esto es racismo» —y nadie quiere ser considerado racista—, no son fácilmente superables. Esto ocurre porque, de hecho, en el mundo en que vivimos, las personas viven en contacto demasiado estrecho y se soportan cada vez con más dificultad. Como ya he dicho en *La mirada de lejos*, no se puede definir *tout court* racismo

o prejuicio como una actitud de individuos singulares o de grupos que se atienen a ciertos valores y se muestran insensibles a otros. No es una culpa vivir y pensar diferente de los otros. Incluso porque esta relativa incomunicabilidad no autoriza a destruir los valores que se rechazan.

—Usted ha intentado hacer del estructuralismo un método tan riguroso como el de las ciencias exactas. Un método científico. Pero en cierto sentido su estructuralismo es también una filosofía, en cuanto interroga fundamentalmente dos conceptos: «naturaleza» y «cultura». ¿Puede recordarnos brevemente el contexto en que nació esta reflexión sobre la relación entre naturaleza y cultura? ¿Era ya una problemática del joven Levi-Strauss filósofo?

—En el ambiente intelectual en el que nací y crecí circulaban actitudes de pensamiento bastante radicales: en el sentido amplio del término, actitudes que podríamos definir como materialistas. Había una tendencia muy fuerte a remitir los hechos culturales a los hechos naturales, para sustraerlos a toda referencia trascendente. Nací en un ambiente de artistas y de pintores.

Para daros un ejemplo, recuerdo muy bien que, en conversaciones que escuchaba entre pintores, se decía: «Si las figuras pintadas por el Greco tienen una forma oblonga, esto se debía a una malformación de su globo ocular». Pues bien: esta clase de explicaciones estaba muy de moda. Y es tal vez contra esta actitud contra la que reaccioné desde el comienzo, en la convicción

de que las producciones humanas eran algo muy complejo, y que se debían comprender en sí mismas y por sí mismas, sin la pretensión de remitirlas a mecanismos elementales de orden natural. Esta actitud inicial mía ha sido en lo sucesivo reforzada considerablemente por mi experiencia y por mis conocimientos etnográficos, así como una categoría, diría casi kantiana, una categoría del pensamiento de los pueblos estudiados por los etnólogos. Entendí, en definitiva, que si quería comprender los sistemas de representación de estos pueblos debía partir de esta dicotomía esencial, aun cuando se manifiestan concretamente de modos muy diferentes. Puede ser la dicotomía hombre-animal, o aquella entre pueblo habitado y bosque salvaje, y así sucesivamente. Una dicotomía, en definitiva, que se manifiesta bajo formas muy diferentes. Tal vez me he orientado demasiado en esta dirección. Hoy diría que esta dicotomía me sigue pareciendo válida, pero el límite entre naturaleza y cultura es mucho menos claro de lo que se podía pensar hace 30, 40 ó 50 años.

—Paralelamente a las investigaciones sobre el pensamiento salvaje, usted inició en los años 60 un trabajo de una década sobre lo que definió como mitologías, o sea, sobre los relatos mitológicos, sobre las creencias, sobre los ritos y sobre las costumbres de las tribus aborígenes. Esta investigación se concretó en cuatro obras: «Lo crudo y lo cocido» 1964; «De la miel a las cenizas», 1967; «El origen de las maneras de mesa», 1968, y «El hombre desnudo», 1971. Entre los varios modelos utilizados

para explicar el paso de la naturaleza a la cultura en tales poblaciones, usted eligió en primer lugar, la invención del fuego y de la cocina. ¿Por qué considera el cocinar como el acto antropológico fundador de una civilización?

—No soy yo quien lo dice. Simplemente me he esforzado por comprender cuál era la filosofía de los indios de América, y en particular de Suramérica, que he conocido por experiencia directa, tomando parte en su vida social. Y he comprobado que para ellos, en su pensamiento, como se manifiesta en los mitos, el paso de la naturaleza a la cultura era esencialmente el paso de lo crudo a lo cocido y que la conquista de la técnica de la cocción era en su pensamiento, en su teoría, un acontecimiento decisivo.

—En su libro «De la miel a las cenizas», se describe el paso de la naturaleza a la cultura: el sentido de la relación se invierte, empero, según se considere la miel o el tabaco: la miel, y las maneras en que se busca y consume, constituyen una especie de inmersión de la naturaleza en la cultura; el tabaco, al contrario, es un instrumento de comunicación con el mundo sobrenatural y se utiliza para invocar a los espíritus. ¿Por qué ha elegido usted precisamente la miel y el tabaco como ejemplos del paso de la naturaleza a la cultura?

—Una vez más, he intentado expresar no ya mis ideas sobre la naturaleza y la cultura, sino las de los indios de América. La miel es un producto natural, en efecto; pero es también un producto, por así decir, más que crudo, puesto que ha sido completa-

mente elaborado en base a mecanismos naturales, por los animales que lo han producido. El tabaco, al contrario, es más que cocido, en el sentido en que es necesario quemarlo para poder consumir. Por otra parte, en las condiciones ecológicas en que viven los indios de Suramérica, la cosecha de la miel se realiza durante la estación seca, y la estación seca es también el período de la cosecha y del almacenamiento, por lo que, para los seres humanos, es una especie de retorno obligado a la naturaleza. En cambio, el tabaco es un medio de comunicación con los dioses, y, por tanto, desde este punto de vista, la miel se sitúa del lado de la naturaleza; el tabaco incluso más allá de la cultura, en el orden de lo sobrenatural.

—Desde el siglo pasado, los etnólogos consideraban su disciplina como condenada a convertirse muy pronto en una ciencia sin objeto con la extinción de la civilización aborígen. Esto no ha impedido que un intelectual del siglo XX, como usted, durante cinco décadas, haya estudiado y vivido en contacto directo con estas poblaciones. En conclusión, ¿cómo ve el porvenir de la etnología y de los estudios ligados a ella?

—Cuando se constituyeron en Francia, a finales del siglo dieciocho, y casi en la misma época en Inglaterra, las primeras sociedades para el estudio del hombre, sus directores ya expresaban la misma preocupación: «tenemos el tiempo contado; todas estas culturas están por desaparecer; hay que darse prisa». Y también a continuación, cuando Frazer, en 1908 —el año de mi naci-

miento—, dio la clase inaugural de la primera cátedra en el mundo, llamada entonces de antropología social, dijo lo mismo: «Son los últimos años en que podemos todavía trabajar: muy pronto, todo esto habrá desaparecido». Por cierto, nuestros temores actuales son bastante más fundados que lo que fueron las preocupaciones análogas expresadas en el siglo dieciocho, y hasta a principios del veinte. Pero es cada vez más seguro que las creencias, las instituciones, las diferencias culturales, tienen una larga duración. Y para la etnología habrá cosas que hacer aún por mucho tiempo, como, por lo demás, ha ocurrido siempre hasta ahora. Pero con esto quiero decir que si lo que llamamos etnología está condenada a desaparecer en muchas regiones del mundo y para muchas civilizaciones, en el sentido propio de un estudio de las culturas de observadores externos a tales culturas, será sustituida por otras disciplinas: la que llamamos todavía etnología se convertirá en la filología, la historia de las ideas, la arqueología y el estudio de las tradiciones populares de esos pueblos por parte de esos mismos pueblos.

—Sigue siendo difícil extraer una conclusión de este coloquio con el antropólogo francés, hoy miembro de la Académie, pero siempre inmerso en los estudios en su oficina del Collège de France, donde trabaja ya desde 1959, a unos dieciocho mil kilómetros de las poblaciones aborígenes de la Amazonia. Levi-Strauss, como ciudadano enfrentado a los problemas dramáticos de nuestras sociedades, comenzando por el problema del racismo, no quiere

fundar una nueva religión, ni inculcar una nueva teología, y se niega a considerar su disciplina como una ciencia exacta.

—Todo lo que podemos ofrecer a los hombres y a las

sociedades, no es exactamente un saber. Diría que se trata más bien de una cierta sabiduría. Pero sería hoy bastante poco sabio, de parte nuestra, pretender inculcar esta sabiduría. Nosotros hacemos nuestro trabajo. Corresponde

a los administradores, a los hombres políticos, a los educadores, servirse de ellos si quieren o si pueden.

Mario Baccianini
y Bruno Somalrico.

© Mondoperaio.

Traducción: Mario Merlino.



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

Arbor

Las páginas de ARBOR están abiertas para tender un puente entre "las dos culturas", para propiciar la comunicación entre las ciencias y las

humanidades, y en especial para promover el estudio, la reflexión, el debate y la crítica en torno a la ciencia y la técnica, a sus dimensiones sociales, culturales, educativas, políticas, históricas y filosóficas.

Director:
Miguel Angel Quintanilla

Comité de Redacción:
José Manuel Orza
Luis Alberto de Cuenca
Carlos Solís
Rafael Pardo
Eduardo Rodríguez Farré

Redacción:
Serrano, 127 - 28006 Madrid
Telf. (91) 261 66 51

Suscripciones:
Servicio de Publicaciones del CSIC.
Vitruvio, 8 - 28006 Madrid
Telf. (91) 261 28 33

Arbor

ciencia

pensamiento y cultura