

miradas lejanas

HOMENAJE A CLAUDE LÉVI-STRAUSS

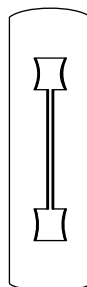
BOGOTÁ, COLOMBIA · AÑO 2010

ISSN: 0120-3045

NÚMERO
ESPECIAL

2010

maguaré



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

maguaré

MIRADAS LEJANAS · HOMENAJE A CLAUDE LÉVI-STRAUSS · AÑO 2010
ISSN: 0120-3045

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA · FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA · BOGOTÁ, COLOMBIA

Maguaré es una revista anual dirigida al público latinoamericano y de otras regiones del mundo. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales en Antropología que contribuyan al avance de la disciplina. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica a través de la publicación de documentos centrados en una perspectiva antropológica, aun cuando sean relativos a otras áreas del conocimiento, esto con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad.

Los autores son responsables directos de sus artículos. Por lo tanto, *Maguaré* no asume ninguna responsabilidad en relación con las ideas, expresiones, contenidos o tesis que en estos se pronuncien.

DIRECTOR: Ximena Pachón Castrillón, Universidad Nacional de Colombia

EDITOR: Luis Alberto Suárez Guava, Universidad Nacional de Colombia

COMITÉ EDITORIAL:

César Ernesto Abadía Barrero, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Augusto Javier Gómez López, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
María Angélica Ospina Martínez, Universidad Externado de Colombia, Bogotá
Ximena Pachón Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Carlos Guillermo Páramo Bonilla, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá
Zandra Pedraza Gómez, Universidad de los Andes, Bogotá

COMITÉ CIENTÍFICO:

Phillippe Bourgois, Universidad de Pennsylvania, Estados Unidos
Marianne Cardale de Schrimppf, Fundación Procalima, Colombia
Christian Gros, Universidad de París, Francia
Matthew Gutman, Brown University, Estados Unidos
Joanne Rappaport, Georgetown University, Estados Unidos

ASISTENTES DE EDICIÓN: Zamira Namén Urrutia, María Camila Gómez Fonseca,
Andrés Felipe Ospina Enciso, Marinella Lozano Cruz, Daniela Samper Alturo.



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de esta revista cuenta con una licencia creative commons “reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas” Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>

CONTACTO:

Revista *Maguaré*

Departamento de Antropología
Universidad Nacional de Colombia
Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130
Tel: 316 5000 ext. 16313
Bogotá, Colombia
revistamaguare@gmail.com
revmag_fchbog@unal.edu.co
www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare

CANJE:

Dirección de Bibliotecas. Grupo de Colecciones
Hemeroteca Nacional Carlos Lleras Restrepo
Av. El Dorado n.º 44A-40
Telefax: 3165000 ext. 20082. A. A. 14490
canjednb_nal@unal.edu.co



CENTRO EDITORIAL
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
www.humanas.unal.edu.co
Ciudad Universitaria, edificio 205
Tel. 3165000 ext. 16208
Bogotá, D. C., 2010

Corrección de estilo: Francisco Thaine
Diseño gráfico y armada: William León
Impresión: Xpress Estudio Gráfico Digital

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

RECTOR: Moisés Wasserman Lerner
VICERRECTORA: Natalia Ruiz Rodgers

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DECANO: Fabián Sanabria Sánchez
VICEDECANO ACADÉMICO: Sergio Bolaños Cuéllar

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

DIRECTORA: Ximena Pachón Castrillón

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

Siglo del Hombre Editores

Cra 31A n.º 25B-50, Bogotá
Tel: 337 7700
www.siglodelhombre.com
www.siglodelhombre.com/suscripciones.asp

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS

UN La Librería, Bogotá

Plazoleta de Las Nieves
calle 20 n.º 7-15
Tel: 281 9003 ext. 29490

Ciudad Universitaria: Torre de Enfermería, piso 1

Tel: 316 5000 ext. 19647
www.unlalibreria.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co

Librería de la U

www.lalibreriadelau.com

FOTOGRAFÍA DE PORTADA

Lévi-Strauss en la oficina. Tomada de la página web de la Biblioteca Nacional de Perú.
www.bnpp.gov.pe

maguaré

NÚMERO ESPECIAL EN HOMENAJE A CLAUDE LÉVI-STRAUSS
AÑO 2010 · ISSN: 0120-3045

TABLA DE CONTENIDO · TABLE OF CONTENTS

PRESENTACIÓN	9
--------------------	---

ARTÍCULOS

MIRADAS LEJANAS

STRUCTURALISME ET ETHNOGRAPHIE	19
PIERRE-YVES JACOPIN · IHEAL – Université de Paris III · Francia	

HISTORIA DE LINCE, DE INCA Y DE BLANCO.

LA PERCEPCIÓN DEL CAMBIO SOCIAL EN LAS TRADICIONES AMERINDIAS

History of Lynx, of Inca, and of White. Social Change Perception in American Indian Traditions	59
JEAN-PIERRE CHAUMEIL · IFEA · Perú	

LÉVI-STRAUSS Y SU ENCUENTRO CON LA LINGÜÍSTICA

Lévi-Strauss and his Encounter with Linguistics	69
JON LANDABURU · Ministerio de Cultura · Colombia	

LÉVI-STRAUSS Y LA HISTORICIDAD DEL MITO

Lévi-Strauss and the Historicity of Myth	89
ROBERTO PINEDA CAMACHO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	

IMPLICACIONES FILOSÓFICAS DEL ESTRUCTURALISMO

DE LÉVI-STRAUSS

The Structuralism of Lévi-Strauss and its Philosophical Implications	113
VÍCTOR FLORIÁN BOCANEGRA · Universidad San Buenaventura · Colombia	

DE GUSTEMAS Y TECNEMAS.

IDENTIDADES CULINARIAS DE SABORES Y SABERES

Of Gustemes and Technemes: Culinary Identities of flavours and knowledges	123
RAMIRO DELGADO SALAZAR · Universidad de Antioquia · Colombia	
MIGUEL DELGADO GIRALDO · Academia Yurupary · Medellín, Colombia	

**ENTRE LÉVI-STRAUSS Y EL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA**

Between Lévi-Strauss and the Anthropology Department at Universidad Nacional de Colombia137

NATALIA ORTIZ HERNÁNDEZ, SANDRA LILIANA ACERO PULGARÍN,
MARÍA CAMILA GÓMEZ FONSECA & ANA MARÍA PALOMO QUINTERO
Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

**EL CATALEJO, LA LUPA Y EL CALEIDOSCOPIO.
¿POR QUÉ ESTUDIAR A LÉVI-STRAUSS HOY?**

The Spyglass, the Magnifying Glass and the Kaleidoscope. Why Study Lévi-Strauss today?157

CHRISTIAN DELGADO BEJARANO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES

VIDA Y MUERTE DE LOS SERES DEL AGUA. EL CACURÍ (WAIRO)

Life and Death of Water Creatures. The Cacurí (wairo)173

KENNY JAVIER CALDERÓN CORREDOR · Universidad de los Andes · Colombia

EN EL CAMPUS

El des-apego antropológico197

FABIÁN SANABRIA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

Carta a Lévi-Strauss200

JUANA LUCÍA CABRERA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

LO RECIENTE

Lévi-Strauss on religion. The structuring mind de Paul-François Tremlett207

Por: JORGE RAVAGLI · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

Au-delà du structuralisme. Six meditations sur Claude Lévi-Strauss de Emmanuel Désveaux210

Por: MÓNICA CUÉLLAR GEMPELER · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

<i>Estudio del folclor. Un proyecto de de identidad regional</i> de Margarita Enciso de Rangel.....	212
Por: ANDRÉS FELIPE OSPINA ENCISO · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<i>Para cartografiar la diversidad de l@s jóvenes</i> de Carlos Pinzón, Gloria Garay & Rosa Suárez (eds.)	214
Por: NURYS SILVA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<i>Ensamblar flores y cultivar hogares: trabajo y género en Colombia</i> de Greta Fridemann S.	217
Por: MARITZA DÍAZ BARÓN · Pontificia Universidad Javeriana · Bogotá	
<i>Trabajadores, villanos y amantes: encuentros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada. Santa Fe de Bogotá (1550-1650)</i> de Marta de Zambrano Escovar	218
Por: YESIT LEONARDO SILVA · Universidad Nacional de Colombia · Bogotá	
<i>¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales</i> de Trino Morales & Christian Gros.....	221
Por: MAURICIO CAVIEDES PINILLA · Pontificia Universidad Javeriana · Bogotá	
Normas para la presentación de artículos	223
Guidelines for presentation of articles	225
Perfil académico de autores <i>Maguaré</i>, Miradas lejanas, Homenaje a Claude Lévi-Strauss 2010	227

A los estudiantes del
Departamento de Antropología
de la Universidad Nacional de Colombia

Para este número especial de la revista *Maguaré*, es necesario reconocer el interés y entusiasmo con que fue acogida la idea de realizar un homenaje al antropólogo Claude Lévi-Strauss por el señor embajador de la República de Francia, Jean-Michel Marlaud. Sin el apoyo de la Embajada y de sus colaboradores, al igual que del Instituto Francés de Estudios Andinos, tanto de Perú como de Colombia, y de la Alianza Francesa, este homenaje, que tuvo lugar en septiembre de 2009, posiblemente hubiera tomado unos rumbos más domésticos.

Igualmente, agradecemos el respaldo de la Facultad de Ciencias Humanas y de los departamentos de Lingüística y Filosofía, que nos apoyaron, especialmente, con la presencia y colaboración de algunos de sus profesores, como ponentes y coordinadores de mesa, y estudiantes monitores para el evento. También extendemos nuestros agradecimientos a la Pontificia Universidad Javeriana y a la Universidad Externado de Colombia, que generosa y solidariamente nos ayudaron a hacer realidad este homenaje. Así también, a la Maestría en Museología de la Facultad de Artes y muy especialmente a la diseñadora Diana Pérez y al museógrafo William Sarmiento por su trabajo en la realización de la exposición que nos acompañó a lo largo de todo el evento. Así mismo, al Centro Editorial de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia por haber hecho posible que *Señal que Cabalgamos* pudiera salir oportunamente para este evento con un texto de Lévi-Strauss sobre los “Caduveo”, acápite de *Tristes trópicos*, junto a una introducción elaborada por el profesor Carlos Guillermo Páramo. Esta publicación fue repartida no solo entre estudiantes de la Facultad, sino también a los asistentes al evento.

Es necesario resaltar el interés, la dedicación y el profesionalismo con que el grupo organizador trabajó a lo largo del año 2009. Agradecemos a Elizabeth Bernal, nuestra asistente; a los profesores Roberto Pineda y Carlos Páramo; al grupo de nuestra Maestría en Antropología y su coordinador, Andrés Salcedo, quienes se convirtieron en la plataforma organizativa y económica del evento; al grupo de

estudiantes compuesto por Natalia Ortiz —quien además colaboró con las traducciones del castellano al inglés—, Ana María Palomo, Camila Gómez Fonseca y Sandra Acero; a Anne-Marie Sallenave y Ana María Lara por la acuciosa lectura y corrección del artículo “Structuralisme et ethnographie” de Pierre-Yves Jacopin, de igual manera, a Alice Ferradou por la atinada revisión y traducción de significativos pasajes, y, finalmente, al equipo editorial de la revista *Maguaré* y su editor, Luis Alberto Suárez, quienes recuperaron muchas de las ponencias presentadas en el evento y lograron editar este número especial que queremos compartir con la comunidad académica. A los escritos los acompaña la propuesta visual del antropólogo Kenny Javier Calderón titulada “Vida y muerte de los seres del agua. El *Cacurí (wairo)*”. Con este conjunto de imágenes recopilado en el Bajo río Vaupés se sigue consolidando la apuesta por hacer Antropología en imágenes.

Cumplir cien años es excepcional y, de por sí, justifica un gran homenaje. Llegar a los cien años, luego de haber dedicado con lucidez su vida a la investigación, al pensamiento y a la docencia; de haber escrito cientos de obras que convulsionaron las ciencias humanas en Occidente —tanto que le hicieron merecedor del título “el intelectual francés del siglo”—; luego de que su pensamiento se convirtiera en patrimonio de la humanidad del siglo xx, y de que se afirmara que desde Freud, Nietzsche o Marx no habíamos contado con un pensador tan importante y fundamental como él, se hacía obligatorio que la comunidad académica hiciera un alto en sus labores y dedicara unas horas o unos días a rendir tributo a uno de los más grandes intelectuales del siglo xx: el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss. Por esta razón, el Departamento de Antropología, deseoso de unirse a la conmemoración que la academia occidental le había venido rindiendo a este ilustre pensador desde mediados del 2008, inició el trabajo de pensar y organizar un encuentro, cuyas memorias editamos en esta edición especial.

Es necesario mencionar que la idea de realizar este homenaje nació de los estudiantes y que fueron ellos quienes impulsaron al Departamento a sortear las múltiples dificultades que la naturaleza de estos eventos implica. Son ellos a quienes les corresponde la tarea de evaluar y sopesar en los albores del siglo xxi cuál es la vigencia, el legado y lo que ha significado la obra de este sabio francés. Entender el contexto político, social e intelectual de la época en la que su obra surgió

y escudriñar cómo y por qué sus ideas, su pensamiento y su forma de hacer antropología —tan distante y tan cercana, tan añeja y tan vigente— se fueron filtrando en el pensamiento social latinoamericano y, más específicamente, en la antropología. A ellos les dedicamos este evento y este número especial de *Maguaré*.

Este homenaje, titulado *Miradas lejanas*, buscó abrir un espacio académico tendente a reflexionar sobre la vida, obra y legado de este antropólogo francés y a unirnos, un poco tardíamente, al conjunto de celebraciones que en todo el mundo se realizaron por el centenario del natalicio de Claude Lévi-Strauss. Este número es, ahora, un homenaje póstumo.

Reflexionar sobre su obra implica analizar un trabajo que se fue construyendo a lo largo del siglo pasado. Construcción que retomó un acervo muy grande de información que la antropología y otras disciplinas afines habían recopilado a lo largo de los siglos XIX y XX, y que marcó indudablemente el derrotero del pensamiento contemporáneo en Occidente. De Lévi-Strauss se ha dicho que ejerció una influencia tan profunda tal vez nunca antes ejercida por ningún antropólogo, tanto así, que su pensamiento desbordó la propia antropología e impactó el conjunto de las ciencias sociales, las humanidades, la poesía y la crítica literaria, el arte, la música y el psicoanálisis, disciplinas que desde mediados del siglo pasado entablaron diálogos profundos con él para escudriñar y asimilar su complejo pensamiento, bien fuera para aplicar su pensamiento y proceder a las distintas áreas del conocimiento, o para controvertirlo.

Se debe recordar cómo, a partir de la década del sesenta, el análisis estructural y el uso probablemente excesivo del concepto de estructura —aplicado no solo a la etnografía, sino al conjunto de las ciencias del hombre— se convirtió en una verdadera panacea que marcó un cambio profundo en el conjunto de las ciencias sociales. Lo usaron en psicología, en sociología, en historia, en lingüística, en ciencia política, y también en artes para analizar la pintura, la música o la literatura, y aun para estudiar la moda o la cocina¹. Toda una generación de

1 Pingaud, B. (1968). ¿Cómo se llega a ser estructuralista? En B. Pingaud, L. De Heusch & C. Lévi-Strauss (eds.), *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

brillantes intelectuales franceses, aunque no exclusivamente, proyectaron nuevas miradas sobre un amplio conjunto de disciplinas: Jacques Lacan y su reformulación del psicoanálisis freudiano; el filósofo Louis Althusser y su lectura de *El capital*; Maurice Godelier, en la antropología económica; Roland Barthes, en los estudios literarios, y Émile Benveniste, en la lingüística. Ellos bebieron y se inspiraron, de una u otra forma, de los trabajos de Lévi-Strauss e hicieron parte fundamental de uno de los movimientos teóricos —algunos los denominan revoluciones intelectuales— más importantes del siglo xx. El estructuralismo, a pesar de las críticas de que ha sido objeto, continúa siendo en los albores del siglo xxi una referencia ineludible en los debates centrales de las ciencias humanas.

Hijo intelectual de Émile Durkheim y de Marcel Mauss, pero también de Rousseau y de Montaigne, conocedor de la obra de Karl Marx y de Sigmund Freud, estudioso de la lingüística de Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson, así como del formalismo de Vladimir Propp, entre muchos otros, Lévi-Strauss fue además un apasionado de la geología, la botánica, la astronomía, el arte y la cocina, así como melómano y gran conocedor de la ópera. Su descomunal erudición, el rigor de sus análisis, su imaginación exuberante y su prosa seductora ayudan a explicar la razón de su prestigio e influencia.

La teoría de la alianza, los procesos mentales del conocimiento humano y la estructura de los mitos constituyen quizás, según los especialistas, el legado más importante de Lévi-Strauss. Sin embargo, se debe señalar, como lo hizo Manuel Delgado en España, que su forma de mirar el mundo estaba cargada de una fuerte dimensión ética: pensar y dar a pensar el valor de la pluralidad humana y la necesidad de defenderla, lo que constituye un legado que ha contribuido de manera decisiva al rechazo de los enfoques etnocentristas en la investigación etnológica. Antes de sus aportes, estas investigaciones estaban en gran medida orientadas a comparar los pueblos considerados “primitivos” en oposición a Occidente, sin aceptar la riqueza de la diversidad cultural.

Es ampliamente reconocido que Lévi-Strauss, desde hace más de medio siglo, “dotó de un nuevo significado los conceptos de ‘raza’, ‘cultura’ y ‘evolución’ y ya hace décadas que hizo de la diversidad cultural un factor esencial de la cohesión social y de la paz, una teoría que

en el contexto de la globalización gana cada vez más relevancia”². En épocas en que la tolerancia y la convivencia pacífica son tan críticas, esta dimensión de su obra constituye una referencia que amerita ser explorada, analizada y debatida como un valioso insumo para entender las diferencias sociales y culturales, así como las de raza y género. Sus aportes, indudablemente, permitieron que la antropología jugara un papel estratégico en la tarea de develar los argumentos tendentes a “naturalizar” las diversas desigualdades humanas, y son los desarrollos antropológicos los que, en gran medida, han permitido enfrentar las nuevas y las viejas formas de racismo, xenofobia y sexismo.

El homenaje organizado por el Departamento de Antropología llevó el título de *Miradas lejanas*, concepto recurrente en la obra de Lévi-Strauss, tomado de Rosseau, a quien consideraba el padre de la etnología, y quien al respecto decía: “Si uno desea estudiar a los hombres, es necesario mirar cerca de ellos, pero para estudiar al hombre, es necesario aprender a ubicar la mirada en la distancia”³. Esta mirada distante, motivo a la vez poético e intelectual, demuestra la apuesta que hacía Lévi-Strauss por el conocimiento como proceso capaz de alejarse de la experiencia y, tal vez, despreciarla. El conocimiento surge, con el paso del tiempo y en la distancia espacial, luego de que los contornos de un tema largamente pensado y confuso en principio empiezan a adquirir una arquitectura novedosa y reveladora. En esta medida, se acerca a la ciencia positiva, en la que la mirada distante y la reflexión adusta son los principios del orden. El orden, por cierto, emerge con la distancia. El orden mismo es el objetivo último de la pesquisa levistraussiana.

Esta situación puede ser análoga a la del astrónomo, quien estudia las propiedades fundamentales del cosmos, de los planetas y las galaxias, tan lejanos que, incluso cuando los percibe en su telescopio, muchos ya han dejado de existir. Sin embargo, esta observación a distancia le

2 Glaubitz, S. (2009, 4 de noviembre). Muere Lévi-Strauss, el padre de la antropología estructural. *El Diario de Navarra*. Consultado el 5 de enero del 2010 en <http://www.diariodenavarra.es/20091104/culturaysociedad/muere-levi-strauss-padre-antropologia-estructural.html?not=2009110402045760&idnot=2009110402045760&dia=20091104&seccion=culturaysociedad&seccion2=culturaysociedad&chnl=40>

3 Lévi-Strauss, C. (1973). *Antropologie Structurale II*. Paris: Plon. p. 472.

permite centrarse en sus propiedades esenciales y desarrollar modelos a partir de un número reducido de variables. Así mismo, el etnólogo estudia a lo lejos a sociedades de pequeña escala, con variables aparentemente menos complejas que las de las sociedades mayores. Gracias al método estructural —y a pesar de la distancia cultural, en el tiempo o el espacio—, la mirada lejana le permite al etnólogo traspasar o captar los detalles que harán posible delinear sus propiedades más sobresalientes, casi invisibles para quien se encuentra inmerso en ellas. En palabras de Braudel, le permitiría saber qué es lo fundamental, y distinguirlo de los “fuegos artificiales de la historia”.

Así, el hecho de que nuestro evento llevara por título *Miradas lejanas* adquiriría una doble justificación. Por un lado, era un homenaje a esta figura que logró, con su prosa arrasadora, seducir a buena parte de la antropología y de las ciencias sociales y humanas de décadas pasadas, induciéndolas a aproximarse con distancia a los fenómenos sociales. Por otro, *Miradas lejanas* fue el reconocimiento de la posibilidad de que el autor que estábamos homenajeando podía ser objeto de escrutinio por parte de nuestros ojos que desde el Departamento de Antropología, en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, lo miraban en la distancia.

Bogotá, julio 15 del 2010

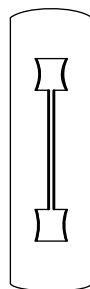
XIMENA PACHÓN CASTRILLÓN

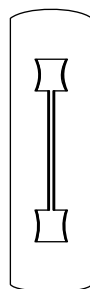
Directora

Departamento de Antropología

Universidad Nacional de Colombia

ARTÍCULOS





MIRADAS LEJANAS



MANOS CADUVEO, BOGOTÁ.

Sandra Acero, Ana María Palomo, María Camila Gómez & Natalia Ortiz, 2009.

STRUCTURALISME ET ETHNOGRAPHIE *

PIERRE-YVES JACOPIN **

Instituto de Altos Estudios sobre América Latina (IHEAL)
Centro de Investigación y Documentación sobre América Latina (CREDAL)

* C'est avec reconnaissance que je tiens à remercier les organisateurs de la rencontre « Miradas lejanas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss » et les autorités universitaires de l'Université Nationale de Colombie et de l'Université Javeriana, en particulier les professeurs Ximena Pachón, Andrés Salcedo et Jairo Clavijo et leurs collaborateurs pour leur chaleureux accueil.

**jacopin1@free.fr

RÉSUMÉ

Au début des années soixante-dix, divers investigateurs de la tradition française, influencés par l'œuvre de Lévi-Strauss, sont venus à l'Amazonie colombienne avec l'intention d'appliquer ses affirmations théoriques dans les travaux ethnographiques. L'auteur partage son expérience avec les yukuna du Miritiparaná et réfléchit sur les relations entre ethnographie et estructuralisme. A travers des discussions principalement entre la linguistique et l'estructuralisme, il entreprends une recherche conceptuelle et méthodologique par rapport à la façon d'aborder la mythologie yukuna, où il constate que la force du mythe réside en tout ce qui s'échappe à l'analyse textuelle, particulièrement l'oralité; par conséquent, le mythe est avant tout un acte de paroles performatives et inscrit dans un système.

Mots clés: Amazonie, estructuralisme, parole mythique, Lévi-Strauss, mythe, performance, yukuna.

RESUMEN

A principios de la década del setenta, varios investigadores de la tradición francesa, influenciados por la obra de Lévi-Strauss, viajaron a la Amazonia colombiana con la intención de aplicar su propuesta teórica en los trabajos etnográficos. El autor comparte su experiencia con los yukuna de Miritiparaná y reflexiona sobre las relaciones entre etnografía y estructuralismo. Mediante discusiones entre la lingüística y el estructuralismo, especialmente, emprende una búsqueda conceptual y metodológica frente a la forma de abordar la mitología yukuna, donde constata que la fuerza del mito reside en todo lo que se escapa a un análisis textual, principalmente en la oralidad, por ende, el mito es ante todo actos de palabras performativas e inscritas en un sistema.

Palabras clave: Amazonia, estructuralismo, habla mítica, Lévi-Strauss, mito, performance, yukuna.

ABSTRACT

At the beginning of the seventies, a number of French researchers, influenced by Lévi-Strauss' work, arrived to the Colombian Amazon with the aim of applying his theoretical proposal to ethnographic work. The author shares his experience with the Yukuna of the Miritiparaná and reflects on the link between ethnography and structuralism. By means of discussions on linguistics and structuralism, specifically, he undertakes a conceptual and methodological search concerning how to approach Yukuna mythology, by which he asserts that the force of the myth lies in everything that escapes from textual analysis, but mainly in its oral quality. Therefore, the myth is, above all, acts of performative words which belong to a system.

Keywords: Amazon, structuralism, mythic speech, Lévi-Strauss, myth, performance, yukuna.

En 1967 le Professeur Gerardo Reichel-Dolmatoff publia un rapport intitulé « A Brief Report on Urgent Ethnological Research in the Vaupés Area, Colombia », qui allait avoir un grand impact, c'est-à-dire exactement l'impact qu'il avait souhaité sur l'anthropologie colombienne et amazonienne. Dans ce document il parlait de la nécessité impérieuse d'effectuer des recherches de terrain dans les populations amazoniennes, étant donnés les dangers d'extinction non seulement culturelle mais aussi bien sociale et biologique dont les communautés indiennes étaient menacées (cf. Pineda Camacho, 2005). Aujourd'hui, plus de quarante ans après, il est difficile de savoir s'il avait eu raison. Contrairement à ce que pensent les sociologues, du moins les sociologues français, cela dépend moins de la situation économique ou politique que de la définition de communauté indienne. Il est évident que la plupart des groupes indigènes n'ont pas disparu physiquement, mais en même temps ils ont beaucoup changé. Quoi qu'il en soit, ce rapport a eu pour conséquence un afflux de jeunes chercheurs étrangers qui, venant d'Europe et d'Amérique du Nord, vont faire de *longs terrains* et effectuer leurs recherches doctorales dans l'Amazonie colombienne. En ce sens ce que souhaitait Reichel-Dolmatoff s'est réalisé¹ : l'Amazonie nord-ouest est devenue une aire anthropologique de référence, au même titre que le Brésil central ou le Piémont andin.

A l'époque ce qui m'apparut comme un groupe d'une douzaine de jeunes chercheurs, même si nous n'étions jamais ensemble en même temps à Bogotá, m'enchantait et fut pour moi très important. Ce fut l'occasion de rencontrer et de discuter avec des étudiants formés dans des traditions très différentes de la mienne, mais qui me séduisait parce que j'y voyais des entreprises semblables à celle de Lévi-Strauss : la critique par Edmund Leach de la tradition de la British Social Anthropology, ou l'alternative au sein de l'anthropologie culturelle américaine de la *cognitive anthropology* de l'Université de Stanford. Je pressentais que ces perspectives différaient beaucoup de la mienne, tout en me faisant vivement prendre conscience des lacunes de ma formation².

1 L'afflux de chercheurs étrangers a même dépassé ses souhaits, puisqu'il a été obligé de défendre les communautés qu'il se réservait. C'est ainsi qu'il a interdit à l'auteur de ces lignes de faire du terrain dans le Vaupés.

2 J'eus moins de contacts avec les anthropologues colombiens. Je me souviens d'un échange avec Horacio Calle et de discussions dans les cours de Patrice Bidou à

ETHNOGRAPHIE ET STRUCTURALISME

Nous étions évidemment au fait des théories structuralistes qui à ce moment suscitaient de vifs débats en anthropologie. Chacun était probablement plus ou moins désireux d'en tester les hypothèses, sinon les conclusions. Mais me semble-t-il, aucun de nous n'est véritablement parvenu à les appliquer. Bref, il se révélait que le structuralisme n'était pas utilisable sur le terrain. Personnellement, de manière très abstraite et passablement naïve, j'avais décidé d'étudier l'idéologie d'une société sans classe, en l'occurrence des yukuna du haut Miritiparaná en amont de La Pedrera³. Au début il a fallu que je retombe sur terre, si je puis dire, et je mis plusieurs semaines à comprendre que ce qui s'apparentait le plus à l'idéologie que je cherchais et qui se révélait évidemment introuvable, était ce que les anthropologues appellent la mythologie. Du même coup, je réalisai aussi que si je voulais y comprendre quelque chose, je devais apprendre la langue. J'étais pourtant prévenu, car Lévi-Strauss m'avait simplement indiqué, lorsque je lui avais présenté mon projet de recherche, qu'il est vain de vouloir comprendre un mythe dans une seule société, et que ce n'est que par comparaison avec d'autres mythes appartenant à des sociétés voisines, ou même plus éloignées que l'on a une chance de lui donner sens. C'est pourtant ce que finalement je décidai de faire, modifiant mon projet, et abandonnant la notion traditionnelle et lévi-straussienne de mythe, « en reprenant le problème à partir de Malinowski », comme Edmund Leach me le fera ironiquement remarquer lors de ma soutenance de thèse !

l'Université des Andes. Je fus aussi invité à donner des conférences sur les plus récentes recherches de Jean Piaget en sociologie et en pédagogie à l'Université Nationale de Colombie.

3 Tout au long de ce travail j'appellerai yukuna les indiens qui vivent, ou vivaient jusqu'à une époque récente, dans le bassin du Miritiparaná. Ces populations se caractérisent non tant par la langue que par un grand nombre de traits culturels qui les rassemblent et les distinguent des populations voisines : tukano au nord-est et miraña-huitoto au sud-ouest. Ces communautés sont formées de lignées différentes. Lignées qui, dans les années soixante dans le haut Miriti tout au moins, étaient constituées de quatre groupes exogamiques parlant des langues différentes, entre lesquels j'ai pu observer et reconstituer des « échanges de soeurs » entre cousins croisés. Cependant il est tout-à-fait possible que sur les berges du Miriti, surtout en son bas cours, ces échanges aient été remplacés par des échanges plus élémentaires — on épouse simplement quelqu'un qui ne parle pas sa langue. Dans sa monographie, María Clara van der Hammen (1992) décrit déjà une réalité assez différente de celle que j'ai observée quinze ans plus tôt sur le haut Miriti.

A mon avis, mon ami Patrice Bidou, qui à l'époque était un fervent structuraliste, ne réussit pas mieux. Lui aussi travaillait sur la mythologie, mais des Tatuyo, un groupe tukano voisin des yukuna —voisin en avionnette! Il utilisait le premier volume des *Mythologiques* (Lévi-Strauss, 1964) comme référence comparative, pour tenter de dégager du sens, sans trop se préoccuper de la méthodologie. Ses analyses portent sur ce que l'on peut appeler le contenu des mythes selon une opposition classique entre forme et contenu, sans recourir aux complexités des transformations structurelles que Lévi-Strauss introduit plus spécialement dans les volumes deux et trois des *Mythologiques* (Lévi-Strauss, 1967, 1968a).

Stephen Hugh-Jones se plaça d'emblée sur un autre plan. Depuis tout jeune, il se passionnait pour les indiens et la forêt amazonienne et était déjà venu à Mitú pendant son adolescence. A partir de 1967 avec sa femme Christine ils avaient parcouru la région pendant des mois, décidant finalement de s'installer dans une maloca barasana, où Steven fut initié, pendant de longues semaines de jeûne rituel, au fameux rite du Yurupari pendant que Christine s'attachait à comprendre la vie quotidienne des femmes. Le résultat furent deux thèses complémentaires (sous la direction de Edmund Leach), témoignant de la symbolique des hommes et des femmes barasana (S. Hugh-Jones, 1979; C. Hugh-Jones, 1979).

Dans le domaine de la parenté et de l'organisation sociale, Jean Jackson montra excellemment —en usant de statistiques— que les échanges matrimoniaux de la région du Vaupés forment une structure matrimoniale à échange restreint fondé sur une exogamie linguistique (Jackson, 1977). On est donc apparemment en parfaite correspondance avec *Les Structures élémentaires de la parenté* (1968b), sauf que de nombreux problèmes se posent lorsque l'on essaie de voir comment le modèle rend compte concrètement de la perpétuation des mariages de génération en génération en incluant tous les enfants. Il faudra attendre vingt ans et d'autres études de parenté dans l'ouest amazonien, pour que l'on comprenne mieux la dynamique réelle de ces systèmes (cf. plus bas).

Mais un exemple de structure sociale me tient personnellement à coeur. En effet, comme les yukuna, les macuna du bas Piraparaná étudiés par Kaj Arhem, privilégient l'échange matrimonial entre cousins croisés bilatéraux aînés résidant dans deux malocas voisines,

en sorte qu'elles constituent une sorte de base résidentielle commune (Arhem, 1981). Du point de vue de la théorie classique de l'échange symétrique, cela pose des problèmes qu'Arhem discute dans sa monographie sans vraiment les résoudre, et qu'il faudrait probablement réexaminer aujourd'hui à la lumière des dernières découvertes sur la parenté amazonienne. Puis quelques vingt ans après mon séjour au Miriti, l'anthropologue norvégien Jon Schackt a mis en doute mes observations à partir d'une enquête dans une maloca du cours moyen du Miriti en tentant de montrer que la structure matrimoniale des yukuna n'est nullement exogamique mais qu'il y aurait seulement des échanges entre lignées, définies de manière généalogique, mettant en jeu des entités hiérarchisées ne présentant pas de caractère égalitaire ou symétrique⁴... J'ai personnellement peine à croire que la situation ait changé si rapidement; toutefois pour l'instant nous ne savons plus rien de l'évolution de l'organisation sociale et des échanges matrimoniaux des yukuna : ceux-ci sont actuellement dans une zone contrôlée par les FARC, où il est devenu impossible de travailler, du moins pour un anthropologue étranger⁵.

Dans un article publié récemment, Roberto Pineda Camacho (2005) s'efforce de reconstituer l'histoire des recherches anthropologiques dans l'Amazonie colombienne. C'est ainsi qu'il stigmatise implicitement les études dont je viens de parler en les qualifiant de synchroniques, signifiant par là que la dimension historique leur fait défaut; ce qui revient à confondre diachronie avec histoire —une assimilation que l'on trouve déjà chez Lévi-Strauss. En fait synchronie et diachronie sont indissociables; comme l'avait remarqué Lévi-Strauss suivant Jakobson, ce n'est que pour des raisons heuristiques qu'on les disjoint (Lévi-Strauss, 1958a: 103); chez Ferdinand de Saussure déjà la diachronie suppose toujours la synchronie (Saussure, 2002: 329). L'une et l'autre présupposent la notion de système, et n'ont de sens que dans

4 En s'inspirant de *Homo hierarchicus* (1971a) de Louis Dumont (Schackt, 1994). Pour ce qui est du rapport entre hiérarchie et relations égalitaires, Stephen Hugh-Jones a en grande partie répondu dans son article de 1993.

5 Il est difficile de savoir ce qu'est devenu aujourd'hui le bassin du Miritiparaná. Depuis cinquante ans il a subi des changements très rapides; peut-être irréversibles. Et certainement encore plus depuis l'ouverture de l'aéroport de La Pedrera, qui facilite considérablement les échanges avec l'extérieur.

ce cadre⁶. Or l'histoire est faite d'événements imprévus, c'est-à-dire d'accidents imprévisibles dans le cadre de référence du système. Dès lors l'opposition synchronie/diachronie n'est en réalité qu'une vue de l'esprit, une manière hypothétique, c'est-à-dire formelle, de représenter la réalité (Lévi-Strauss, 1958a). Cela dit le but de cette remarque est moins de condamner l'usage approximatif de ces notions de linguistique, que de mettre en évidence le fait qu'il n'existe pas de mode objectif d'appréhender le réel: on n'échappe pas à un point de vue et à un mode de pensée culturel particulier; mode de pensée déployé et observable dans la langue, et selon des modes d'expression individuels et collectifs singuliers. Bref tout est dans l'énonciation; contrairement à ce que souhaiteraient les linguistes, l'énoncé est inséparable de l'énonciation. Il n'existe pas d'énoncé sans énonciation, c'est-à-dire sans locuteur et auditeurs : les énoncés linguistiques —petites phrases isolées, élaborées et écrites hors contexte— sont non seulement du texte, mais encore de la pure fiction⁷. La mythologie yukuna par exemple est distribuée selon les groupes exogamiques : chaque groupe possède son corpus de récits mythiques qui sont récités dans leurs langues exogamiques d'origine; en ce qui concerne les mythes principaux, ils sont souvent semblables presque au mot près d'une langue à l'autre, mais considérés de ce fait comme différant totalement par leurs usagers. Si bien que si l'on veut distinguer la forme du fond on dira que l'histoire est la même (Lévi-Strauss, 1958a: 232) et on l'analysera comme telle, en lui prêtant en quelque sorte une expression universelle; comme dit Lévi-Strauss : « Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier » (Lévi-Strauss, 1958a: 232). En fait l'analyste n'a fait que remplacer le contexte d'origine par le contexte de sa propre langue, de sa propre société et donc de sa propre problématique. Si en revanche on respecte le contexte du récit, on doit

6 Une bonne analogie est peut-être celle du moteur à explosion : au repos il permet d'observer et d'imaginer les rapports synchroniques entre ses parties, mais ce n'est qu'en le faisant tourner que l'on peut comprendre les modifications diachroniques, l'usure de ses pièces et l'origine des pannes.

7 Une fiction qui se manifeste souvent dans un cadre didactique, comme c'est le cas des transcriptions d'énoncés exemplaires mais abstraits, voire fictifs, des traités de linguistique.

admettre qu'une dimension significative (et historique) de son sens est donnée par son énonciation en langue originale, par l'expression exogamique. C'est précisément parce que l'on néglige cette dimension que l'on peut croire que la mythologie est sans lien avec la structure sociale, et s'imaginer pouvoir traiter le symbolisme indépendamment de l'organisation sociale. En fait, comme pour toute parole [*habla*], chaque narration est marquée par l'organisation sociale — dans l'état où elle se trouve.

QUESTION DE MÉTHODES

Si l'on veut qualifier cette position de relativiste, il s'agit d'un relativisme bien tempéré puisqu'il ne doute pas que le réel universel existe; cette position présuppose simplement qu'il n'existe pas de point de vue privilégié sur la réalité, de point de vue qui serait objectivement plus universel que tout autre. On peut par ailleurs soutenir qu'il existe un sujet relativement universel parce qu'il serait abstrait. C'est effectivement, nous disent les philosophes, la position adoptée par Descartes pour fonder la Science (occidentale) moderne : dans son « cogito ergo sum », le sujet du cogito peut, apparemment, être n'importe qui. En réalité c'est un sujet qui se détache sur l'horizon d'une tradition de connaissance bien spécifique, constituée depuis l'antiquité, pendant une vingtaine de siècles; c'est du reste bien ce que prétendent et expliquent à l'époque non seulement Descartes (*Seconde méditation*), mais aussi Galilée (*Dialogo*). Telle est la première évidence: l'ethnologie n'est pas différente des autres sciences; simplement elle est en retard (comme d'autres disciplines l'ont été avant elle). Bref, qu'elles soient synchroniques ou diachroniques, l'histoire ou la sociologie ne sont pas plus objectives et pas plus ancrées dans le réel, comme elles voudraient le faire accroire, que l'ethnographie⁸. Ou, pour mieux dire, la sociologie, l'histoire et l'ethnographie ne sont objectives que dans la mesure où les sociologues, les historiens ou les ethnographes trouvent dans le réel⁹, ce qui sied à la représentation du monde qui est la leur (ou à laquelle ils aspirent)¹⁰...

8 Surtout lorsque les chercheurs négligent l'expérience du terrain, ou qu'ils ne s'y prêtent qu'au strict minimum — court terrain.

9 On prétend que Picasso disait : « Je ne cherche pas, je trouve ».

10 C'est même ce qui explique que les historiens récrivent l'histoire des événements importants, de certaines périodes ou la biographie de personnalités célèbres, à chaque génération, dans la mesure où ils y perçoivent quelque chose de nouveau.

Prenons par exemple la notion de mythe : tout d'abord, les mythes sont rarement conçus par les spécialistes autrement que comme des textes; en effet en tant qu' intellectuels ils ont tendance à n'envisager un récit que sous forme écrite. Or cela donne à la mythologie une permanence, une force et une consistance qu'elle n'a pas en réalité; sa force réside au contraire dans l'expression en fonction de l'auditoire, dans le rapport entre l'improvisation et le respect du modèle ou du canon d'énonciation, dans l'usage de formes de mémorisation spécifiques (et souvent transmises), dans l'appui de la narration sur l'ordre des épisodes, etc, dont l'importance a toutes les chances d'échapper à l'analyste. De plus la stabilité que donne l'écriture, associée à l'apparente croyance des usagers dans les événements mythiques les plus improbables, conduit l'observateur à assimiler « le mythe » à une sorte de texte religieux, voire sacré, alors pourtant que rien de concret ne l'y prédispose... Sur un plan plus matériel, des problèmes du même ordre se posent. Ainsi peut-on s'attendre à ce que pour un sédentaire (urbain) il soit difficile de concevoir le territoire d'un nomade ou d'un semi-nomade. Si l'on prend une fois de plus l'exemple des yukuna, on observe d'une part qu'ils organisent leur espace territorial en référence au centre de la maloca (*paji*), si bien que lorsqu' ils la déplacent, c'est-à-dire qu'ils l'abandonnent pour en reconstruire une autre ailleurs¹¹, l'espace change matériellement même si pour eux leur territoire reste égal à lui-même. Mais on observe aussi qu'en l'absence de toute représentation graphique de leur espace, l'idée qu'ils s'en font dépend moins de ses limites que de l'occupation du moment (chasse, pêche, horticulture, etc.); entre le territoire au sens yukuna (*pukuji*) et le territoire au sens occidental de l'expression, il existe donc peu de commune mesure (Jacopin, 1974).

Pour peu que l'on considère ces entités hors contexte, cette différence sera difficile à déceler, particulièrement lorsque l'on travaille en traduction. En voulant faciliter la compréhension de l'observateur étranger, le traducteur fait en effet la moitié du travail. On pourrait qualifier d'empirisme spontané ou naïf cette manière qu'ont les enquêteurs pressés d'approcher la réalité autochtones¹², comme si les choses du monde

11 Tous les 5-10 ans, à cause de la réduction pour reproduire leurs ressources.

12 « Naïf » ou « spontané » dans la mesure où ces chercheurs basent leurs explications sur une idée simple de la relation de cause à effet, alors que les philosophes

avaient un sens en elles-mêmes, comme si elles (nous) parlaient et qu'elles se fassent comprendre positivement dans un langage neutre et parfaitement transparent¹³. Or, s'il y a une leçon élémentaire que le structuralisme nous ait apprise, c'est bien que le sens de toute chose dépend de la structure d'oppositions ou de différences dans laquelle elle s'inscrit. A telle enseigne que l'approche de tout objet de recherche devrait préalablement être précédé par la mise en place d'un cadre épistémologique permettant non seulement de mettre en valeur ses relations avec son environnement sur le plan significatif ou dans la perspective recherchée, mais surtout de révéler les rapports insoupçonnés qu'il a avec son entourage. Pour en être convaincu, il suffit d'envisager l'objet concerné comme un rapport social, c'est-à-dire comme une médiation ou un accessoire intermédiaire entre acteurs sociaux. Par exemple dans le cas que nous venons de voir de la mythologie yukuna, si on l'envisage sous l'angle épistémologique du temps, on verra apparaître une temporalité complexe. La parole mythique [*el habla mítica*] décrit tout d'abord le temps des « premiers » (*pajluwa iná jupichumi*, gens du début), des ancêtres fondateurs dans la langue de chaque groupe exogame; c'est le passé qui réunit les yukuna sur une base ethnique et matrimoniale. Ce passé contraste alors avec celui de l'histoire (non-mythique) des groupes exogames; chacun d'eux possède sa propre histoire, fondement en quelque sorte de l'exogamie yukuna, et donc de l'organisation sociale. Une troisième histoire est celle qui commence avec l'arrivée des Blancs dans la région du Miriti, laquelle rend compte des relations difficiles et imprévisibles que, selon les yukuna, les blancs entretiennent avec les indiens —c'est l'histoire relevée par Roberto Pineda (Pineda, 2005). Finalement, il y a les histoires généalogiques des lignées et des individus qui déterminent les possibilités de mariage. Cela dit, à côté de ces divers passés —qui peuvent se contredire— existe le présent des âmes ou des esprits (*péchuji*) du gibier, qui vivent sous-terre dans leur « maloca » (*ñakaroji* = maison du gibier), et dont nous avons connaissance grâce au héros culturel *Kawarimi* qui leur a rendu une visite racontée dans un épisode de son propre mythe... Enfin il y a

empiristes, David Hume, George Berkeley et John Locke, discutent amplement des précautions qui devraient accompagner toute déduction.

13 Il est vrai que pour développer des projets de « développement durable » où ne figurent pas les indiens, point n'est nécessaire évidemment de savoir ce qu'ils disent, connaissent ou pensent.

encore le temps des paroles chamaniques [*palabras chamanicas*] mentionnées presque dans chaque mythe yukuna. De ce fait chaque temps est défini par des expressions en langue (exogamique), correspondant à un type de rapport social. L'ensemble fait système et constitue la temporalité mythique yukuna.

L'idée singulière de ce court exemple est que l'on ne sortira de la méthodologie quelque peu balbutiante qui caractérise les sciences sociales actuelles, qu'en prenant la peine de dégager explicitement à partir de chaque recherche le questionnement problématique qui la sous-tend, ou, pour mieux dire, qu'en la dotant d'un cadre épistémologique qui l'exprime systématiquement. Il me semble illusoire de vouloir comprendre le réel spontanément, à partir de la simple observation individuelle, naturelle et active. Si cette dernière est évidemment nécessaire, elle est en même temps tout-à-fait insuffisante si elle se limite seulement à ce qui fait sens pour l'observateur, à ce qui lui paraît familier et à ce qu'il reconnaît, le reste lui demeurant obscur. C'est ce que les politologues qualifient de « culturel », les économistes de « symbolique », ou les sociologues et autres développeurs de « coutumes » et de « croyances », autrement dit ce qui résiste à leurs recherches ou à leurs actions intéressées. Quoiqu'il en soit, il devrait maintenant être évident que la théorie est nécessaire : elle ne peut être remplacée en choisissant, plus ou moins au hasard, une solution dans le catalogue des procédés, procédures, préférences et autres formules disponibles —sous prétexte que ça marche!

ANCIENNE «NOUVELLE SCIENCE»

ET NOUVELLE «NOUVELLE SCIENCE»

Cette démarche peut cependant paraître inutilement lourde. Elle a pourtant conduit à l'établissement des sciences modernes. C'est ainsi que le questionnement problématique de Galilée porte sur le mouvement des corps, grand sujet de débats depuis Aristote : pour simplifier disons que pour ce dernier les corps en mouvement sont mus par un « moteur » (interne), cause unique de tous les mouvements (apparents) —d'où d'innombrables contradictions. En revanche Galilée, plutôt que de spéculer sur l'existence d'un principe abstrait, s'appuie sur la multiplicité des mouvements pour déconstruire la conception intellectuelle et univoque d'Aristote. Par la pratique concrète de l'expérimentation

et de la mesure, il tente de rendre compte des différences de mouvements en vue d'établir un cadre épistémologique systématique qui lui permette de mettre en rapport la pesanteur, la légèreté, l'espace et le temps en fonction de la vitesse; il commence alors par éliminer les deux premières parce qu'elles ne sont pas des « qualités naturelles » comme le prétendait Aristote (cf. Signore, 2008)¹⁴; puis étudiant la chute des corps il finit par comprendre que la vitesse ne dépend pas de l'espace parcouru, mais (correctement) de la durée de la chute... Mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est que dans sa démarche pour fonder une « nouvelle science », Galilée ne cherche pas à cerner directement ce qui se passe, l'évidence en est peut-être trop éclatante, ni non plus le pourquoi de ce qui se passe, mais le comment du mouvement des corps. Il faudra nous en souvenir le moment venu. Galilée ne cherche pas à séparer abstraitement la forme du fond, comme le fait Aristote, l'observation montre en effet qu'ils sont inséparables, mais il se donne des moyens pour décrire les formes de ce qu'il observe — en l'occurrence les mathématiques.

Finalement, de la confrontation du structuralisme à l'ethnologie on infère principalement une thèse et son corollaire : le langage est primordial en sciences sociales; cela est dû au fait qu'elles s'attachent au sens de ce qu'elles étudient; la signification des formes de pouvoir, des formes d'échange, des formes de comportement individuel, etc. passe essentiellement par le langage, c'est-à-dire concrètement par la langue. Lévi-Strauss va même jusqu'à écrire : « Dans toute société, la communication s'opère au moins à trois niveaux : communication des femmes; communication des biens et des services; communication des messages » (Lévi-Strauss, 1958a: 326)¹⁵. Le corollaire de cette thèse est que la notion de système social est tout aussi primordiale. La langue détermine en effet des groupes, des communautés consensuelles organisées de locuteurs-auditeurs. Les exemples que j'ai donné précédemment montrent à l'évidence qu'il existe de fortes discontinuités entre les institutions colombiennes en l'occurrence, et les institutions autochtones : ni la hiérarchie sociale, ni la distribution du pouvoir, ni

14 Galilée écrit dans une lettre à Paolo Scarpi datée d'octobre 1604 : « je cherche un principe absolument indubitable que je pourrai poser comme axiome » (Koyré, 1966 : 86).

15 Même si la communication n'est évidemment pas le langage. J'y reviendrai.

les formes religieuses ou d'échange, ni la transmission du savoir, ni la gestion des individus ou des collectivités locales ne sont semblables. Au point qu' étant données aussi leurs histoires, la majorité des indiens se considèrent yukuna, barasana, witoto, macu, etc., avant d'être éventuellement et marginalement colombiens. Non seulement les institutions autochtones sont autonomes, mais elles sont en grande partie indépendantes : elles sont organisées sur des bases qui diffèrent de celles des institutions nationales et transnationales (ONU, OEA, etc.).

Or il est devenu de bon ton parmi les sociologues, tout au moins les sociologues français qui se veulent « post-colonialistes », d'imaginer et, plus grave encore, de faire comme si les groupes indigènes n'étaient constitués que d'individus soumis « comme tout le monde » aux contraintes de la globalisation mondiale (multiculturalisme, racisme, ethnicité, etc.)¹⁶. Ainsi les contraintes ethniques ne seraient que des caractères secondaires, comme la langue ou quelques autres restes ou résurgences « culturelles », dont les politologues et les économistes doivent tenir compte pour analyser (ou prévoir) les résultats électoraux ou imaginer des projets de développement... Et pourtant ce que je viens de dire montre, s'il en était encore besoin, que l'on est en présence de systèmes sociaux de différentes natures, ayant entre eux des rapports complexes et changeants¹⁷. Il n'existe pas de pays d'Amérique latine où ces rapports ne soient pas un enjeu. La notion de système social n'est du reste pas vraiment politique. Elle concerne les organisations sociales, au sens anthropologique, de toutes natures. Par exemple les macu et les barasana du Vaupés constituent un système complexe et original : les premiers sont excellents chasseurs mais piètres horticulteurs et pêcheurs; les seconds sont au contraire très bon pêcheurs et cultivateurs. Leurs systèmes sociaux sont très différents mais il arrive cependant que des macu proposent aux membres d'une communauté de barasana de les approvisionner en gibier, à charge pour ces derniers de leur fournir du poisson

16 Voir par exemple Agudelo, Capucine & Sanson (2009).

17 La notion de système social a été décriée en fonction du développement de la mondialisation. Mais ce serait confondre le bébé avec l'eau du bain que de croire que l'extension mondiale des échanges et de la communication supprimerait les systèmes sociaux. Au contraire : on n'observe qu'ils sont partout renforcés, même s'ils sont souvent transformés. « La crise » devrait encore accentuer ce mouvement. En même temps de nouveaux systèmes sociaux apparaissent dus à ce que les spécialistes appellent « ethnogenèse », qui engendrent de nouvelles contradictions.

et du manioc; cette alliance peut durer quelques semaines, jusqu'à ce que le plus souvent les barasana se fâchent parce les macu ne tiennent pas leurs engagements. Mais il s'agit bien d'un système de systèmes.

Les problèmes et orientations structuralistes que nous venons d'évoquer sont assez différentes des allégations des philosophes, essayistes et autres journalistes sur le structuralisme. Il n'aura échappé à personne que, plusieurs fois, nous avons évité de justesse de basculer dans la philosophie¹⁸. Tant il est vrai que, de mon point de vue, la philosophie est ethnocentrique en quelque sorte par nature : elle ne se laisse jamais démontrer que par ce qui lui convient et qu'elle sait qu'elle pourra maîtriser; n'ayant pas d'autre issue devant l'incompris que de procéder par réductions à des catégories plus familières. En revanche les ethnologues, par goût, par caractère ou pour toute autre raison, se jettent en quelque sorte dans l'inconnu culturel et sociologique : ils s'attendent à trouver des réalités concrètes (règles matrimoniales, langues, tabous alimentaires, rituels, etc.) dont ils auront toutes les peines du monde à rendre compte. Il ne s'agit pas seulement d'aller jusqu'au bord de notre système social et, tel un touriste, de contempler l'inconnu, mais de se laisser emporter, si l'on peut dire, vers cet inconnu et surtout d'y rester aussi longtemps qu'il est nécessaire pour le rendre sinon intime, du moins coutumier. Je me suis placé sur le plan de l'ethnographie et de l'ethnologie (telles qu'elles sont définies par Lévi-Strauss lui-même; Lévi-Strauss 1958a: 386), ce qui exclut d'emblée les sujets qui à l'époque suscitaient de vifs débats parmi les spécialistes, tels « la dissolution du sujet » ou « le primat des structures »¹⁹. Autant de problématiques dues à mon avis, à une méconnaissance des questions de communication, entraînant une vision essentiellement abstraite et philosophique du structuralisme. Du reste force est de constater quarante ans plus tard, que ces polémiques ont fini par desservir le structuralisme, dans la mesure où elles n'avaient pas vraiment de rapports avec les données ethnographiques et ethnologiques discutées et traitées par Lévi-Strauss.

18 A l'instar peut-être du jeune Lévi-Strauss, qui visiblement s'est efforcé d'échapper à la philosophie où l'agrégation aurait dû le conduire.

19 Débats dans lesquels Lévi-Strauss n'a par ailleurs aucune responsabilité. De même n'est-il pas responsable non plus d'avoir été associé à l'époque à Louis Althusser, Roland Barthes, Michel Foucault et Jacques Lacan.

Ce gauchissement devrait nous servir d'avertissement, car le risque semble grand, lorsque une théorie se veut d'envergure et qu'elle se donne pour objectif d'expliquer des faits extrêmement divers, de basculer dans l'abstraction et la généralité au point de perdre de vue son objectif premier; autrement dit d'être tentée de résoudre les apories par le haut, plutôt que, en l'occurrence, d'en revenir vers le bas aux particularités du terrain. Cette tentation a pour conséquence malheureuse de séparer les données d'observation de l'argumentation théorique et d'engager le chercheur à résoudre les difficultés et les contradictions en élaborant des explications abstraites et auto-référentielles au niveau conjectural —l'auto-référence est la première propriété de tout système. Il en résulte des discours, fréquents en sciences humaines et sociales, qui ne sont ni véritablement pratiques, ni tout-à-fait théoriques. L'exemple de Galilée est ici suggestif : au lieu de discuter les conjectures scolastiques de son temps, Galilée suit l'exemple de Copernic et fonde sa critique du modèle aristotélicien sur l'observation minutieuse et la mesure; ce faisant il établit un modèle d'une autre nature —même celui-ci se révélera finalement numériquement faux en ce qui concerne la chute des corps—, où chaque élément du réel trouve sa contrepartie théorique. Il ne se demande pas ce qu'est un corps en mouvement, ni pourquoi les corps se meuvent, tombent ou se meuvent selon la manière dont ils se meuvent, il essaie simplement de décrire comment ils se meuvent. L'accent est mis sur la description et sur la forme des phénomènes, plutôt que sur les raisons et les causes imaginaires de leur existence. C'est à partir de ces descriptions fondées sur une nouvelle perspective d'observation et, en conséquence, une reformulation de la problématique du mouvement des corps que Newton construira la théorie de la gravitation universelle —en se donnant les moyens mathématiques nécessaires.

Autant dire qu'il n'y a pas de physique donnée une fois pour toutes. Chaque domaine de la physique, chaque problématique évolue et se transforme au gré des expérimentations et des révisions ou des confirmations théoriques, induisant de nouvelles perspectives et éventuellement une nouvelle conception du monde. Sans craindre de trop se tromper on peut postuler qu'il en est de même pour les sciences humaines et sociales. Chaque étude, chaque recherche dessine un point de vue particulier, détermine inévitablement un contexte spécifique.

Aussi lorsque Roberto Pineda (2005) parle d'anthropologie historique, il adopte en fait un point de vue singulier qui fait l'impasse sur l'histoire des groupes ethniques considérée de leur point de vue, bien que manifestement chacune des histoires de leurs systèmes sociaux autonomes soit pertinente et nécessaire à la compréhension de l'histoire de la région. Bref il n'y a pas de point de vue privilégié. Ou s'il y en a un il est forcément ethnocentrique... Le Laboratoire CNRS de l'Institut où je travaille a reçu des moyens considérables de l'Agence Nationale de la Recherche pour réaliser un projet sur « le développement durable » en Amazonie brésilienne (« DURAMAZ »). Or ce que ces chercheurs appellent « développement durable » n'est en fait rien d'autre que l'examen de la durabilité à relativement court terme du développement de la déforestation et de l'exploitation de la forêt amazonienne en accord avec les idéologies marchandes et nationales dominantes; les « anthropologues » dont s'est doté le projet sont à l'avenant. Les moyens sont devenus mille fois plus importants que du temps où Lévi-Strauss parcourait ces contrées. Les indiens, qui sont pourtant les plus compétents en ce qui concerne le développement durable de la forêt puisqu'ils y vivent et s'y reproduisent depuis des siècles, ont disparu : ils ont fait place aux « populations traditionnelles », aux « fronts pionniers » « télédétectés » par satellite, et aux « dynamiques territoriales » des nouveaux colonisateurs et des chercheurs français...²⁰. La question renouvelée de la « nouvelle science » est ainsi réglée.

STRUCTURALISME EN AMAZONIE COLOMBIENNE

Peut-on faire un bilan des études structuralistes en Amazonie colombienne ? La question est quelque peu boiteuse. Tout ce que j'ai évoqué jusqu'ici montre en effet que l'organisation des communautés indigènes est indépendante de l'ordre politique et des frontières des États-Nations, même si en Colombie certains groupes sont représentés politiquement et qu'ils reçoivent une aide de l'État. Parler de l'anthropologie colombienne relève donc de la politique académique plutôt que de l'ethnographie ou de l'ethnologie. Cela ne nous empêchera pourtant pas de présenter un court bilan du structuralisme.

20 Peut-être même y a-t-il des intérêts géostratégiques partagés entre la France et le Brésil...

Pour commencer, disons que lorsque je déclarai plus haut qu'aucun d'entre nous, qui avons fait du terrain en Amazonie à la fin des années 60 n'avons véritablement appliqué les théories structuralistes, je ne prétends évidemment pas que nous n'y ayons puisé de l'inspiration ou trouvé de bonnes idées, au contraire, puisque Lévi-Strauss est probablement l'anthropologue qui prend le plus au sérieux les données de terrain. Toutefois ce que nous n'avons pas trouvé, c'est une théorie qui permette de faire le lien point par point entre les éléments de l'observation de terrain (ethnographie) et l'interprétation synthétique (anthropologie). On nous rétorquera que ce n'est pas le programme théorique de Lévi-Strauss, et qu'il ne propose nullement une méthode d'interprétation des données ethnographiques, mais qu'il se situe au niveau plus élevé des comparaisons. Selon moi, Lévi-Strauss résout cette question fondamentale par une série de subterfuges, qui tous cependant renvoient au concept de l'Esprit humain : aussi bien les structures de parenté que la mythologie sont des manifestations de l'Esprit humain.

STRUCTURES DE PARENTÉ EN AMAZONIE

Après la publication des *Structures élémentaires de la parenté*, l'Amazonie s'est révélée être un extraordinaire laboratoire pour l'étude comparative des structures de mariage à *échange restreint* ou *symétrique*; ce que les yukuna décrivent par *l'échange de soeurs*. Or même si la plupart d'entre nous étions au fait de la dispute des années cinquante entre partisans de la théorie de *l'alliance* et partisans de la théorie de *la filiation* (cf. Dumont, 1971b), nous avons mis quelque temps à en dégager les tenants et les aboutissants par rapport au terrain; à mon sens seul Jackson (1977) avait d'emblée saisi de quoi il retournait²¹. La question de l'originalité des structures de parenté amérindiennes est posée au Congrès des Américanistes de Paris en 1976. Si une nouvelle perspective n'est pas encore clairement dégagée, en tous les cas il est devenu manifeste que les modèles (historiques) de parenté africains ne fonctionnent pas; il faut inventer autre chose. Dans un de ses plus célèbres articles Lévi-Strauss avait montré comment Radcliffe Brown,

21 En appliquant la méthode « généalogique » de recueil de la terminologie de parenté de W. H. R. Rivers (1900).

enfermé dans ses présupposés empiristes ('on se marie pour avoir des héritiers') n'avait pas réussi à résoudre le problème de la dissymétrie inexplicable entre l'oncle maternel (frère de mère) et l'oncle paternel (frère de père) (Lévi-Strauss, 1958b, 1958a). Adoptant une démarche systématique, Lévi-Strauss avait montré que le frère de la mère a une importance littéralement cruciale, du point de vue de l'alliance comme de celui de la filiation. Il est nécessaire de prendre en compte les deux dimensions; or pour bien des participants au congrès de Paris, ces deux dimensions n'étaient pas évidentes; il faudra encore plusieurs années pour que les choses deviennent claires. En lisant *Les Structures élémentaires* on comprend qu'il existe une sorte d'incompatibilité logique entre les systèmes exogamiques et les systèmes cognatiques. Dans les premiers on appartient d'office au groupe de son père ou de sa mère à la naissance, selon que la société est patrilinéaire ou matrilinéaire; si bien que dans cette dernière les parents sont divisés en deux groupes : les consanguins et les affins, c'est-à-dire ceux avec lesquels le mariage est en principe prohibé et ceux avec lesquels il est non seulement autorisé mais fortement recommandé ou prescrit. Les systèmes cognatiques en revanche semblent complètement différents puisque par filiation chaque individu détermine un groupe de parents qui lui est propre. En réalité on observe que cette conception logique (synchronique/diachronique) est réaménagée en fonction des conditions réelles du moment — du moment de parenté évidemment! Chaque groupe exogame considère les consanguins éloignés comme des affins et les affins proches comme des consanguins. En sorte que le cadre logique décrit par Lévi-Strauss fait place à une sorte de rationalité conjoncturelle (Dreyfus, 1993; Viveiros de Castro & Fausto, 1993)²²; chaque système dravidien trouve ainsi une forme d'adaptation qui lui est propre²³. En ce sens le nord-ouest amazonien est ou était très différent du Brésil central (cf. Maybury-Lewis, 1979). La description proposée par Lévi-Strauss a donc beaucoup évolué depuis la publication des deux éditions des *Structures élémentaires*, d'une manière qui n'était pas prévisible; mais il faut alors immédiatement ajouter que c'est

22 Voir aussi Stephen Hugh-Jones (1993).

23 Il y a encore quarante ans les yukuna prohibaient la répétition d'un mariage entre deux familles à la même génération : deux frères ne pouvaient épouser deux sœurs — contrairement aux tukano leurs voisins du nord est.

grâce au structuralisme et au formalisme introduit par Lévi-Strauss, que ces situations difficilement comparables sur le terrain, s'éclairent théoriquement. A mon sens, et même si on en parle peu, c'est là le véritable progrès apporté par le structuralisme. Publiée récemment, une approche formelle vient du reste conforter heureusement cette impression (Barry, Daillant, Hamburger, Houseman & White, 2004).

STRUCTURALISME ET MYTHOLOGIE

Mais les choses allaient se compliquer davantage dans le champ du symbolisme. En parenté Lévi-Strauss avait réussi à simplifier formellement l'échange matrimonial direct en le comparant à l'échange de don de Mauss (1950). La signification du mariage, la définition relativement fonctionnelle de l'inceste, de la terminologie de parenté, etc, apparaissaient clairement, mais le sens des phénomènes symboliques allait être bien plus difficile à mettre en forme structurale. Un autre article très célèbre inaugurerait l'usage du structuralisme en mythologie (Lévi-Strauss, 1958a). Essayant d'utiliser la démarche qui lui avait si bien réussi avec l'organisation sociale, Lévi-Strauss tentait de dégager dans le discours mythique des unités contrastives, semblables aux phonèmes de la phonologie, « les mythèmes ». Mais ceux-ci se révélaient rien moins qu'évidents (Lévi-Strauss, 1958a: 233-234). Lévi-Strauss inventera alors deux méthodes: l'une qui s'appuie plutôt sur la dimension paradigmatique du discours, par analogie avec les systèmes phonologiques (« La structure des mythes », Lévi-Strauss, 1958c), puis une autre qui met l'accent sur la dimension syntagmatique de tout langage (« La geste d'Asdiwal », Lévi-Strauss, 1973).

Cependant même si Lévi-Strauss ne le mentionne pas explicitement, ces interprétations sont peu ou prou éloignées du terrain. Identifier des mythèmes nécessite en effet pas mal de traitement préalable; ne serait-ce que pour séparer la parole mythique [*el habla mítica*] de son contexte pour ensuite la mettre en texte... Bref que ce soit relativement à l'organisation sociale ou en parlant du symbolisme le structuralisme se révèle peu ethnographique : ce n'est pas une méthode de terrain —Lévi-Strauss n'a du reste jamais prétendu qu'elle l'était. En sorte que même si les études de Stephen et Christine Hugh-Jones sont largement inspirées du structuralisme, l'approche de Stephen s'écarte du cadre théorique lévi-straussien (relatif au rituel), en tout cas tel que

celui-ci apparaît dans la *Finale de l'Homme nu* (Lévi-Strauss, 1971: 614ss.). Quant à l'étude de Christine Hugh-Jones, elle est peut-être plus proche de la méthode structurale puisqu'elle met en évidence comment les activités quotidiennes s'intègrent ou s'articulent les unes dans les autres par une suite de transformations et de métaphores symboliques; mais elle ne débouche cependant pas sur aucune catégorisation structuraliste (universelle). Implicitement, c'est plutôt la notion de système social qui ressort de toutes ces études —une notion qui diffère nettement du structuralisme à la française.

Ce sont ces difficultés qui dans ma thèse (1981) m'engageront à traiter le mythe en tant que parole [*habla*] plutôt que comme langue ou métalangue. Dans la mesure où Lévi-Strauss veut absolument faire de la narration mythique non pas de la parole [*el habla*] mais de la langue (Lévi-Strauss, 1958a: 230-231)²⁴, il renonce sans peut-être le vouloir à dégager une combinatoire systématique (ce qu'avaient pourtant fait Jakobson et Troubetzkoy pour découvrir la notion de phonème et de système phonologique —par commutation); il est ainsi conduit à spéculer sur la nature des unités mythiques et ce n'est finalement qu'en usant d'une analogie avec la notation musicale qu'il va parvenir à définir les « mythèmes » (Lévi-Strauss, 1958a: 233-234). Or il me semblait déjà à l'époque, lors de discussions passionnées avec Patrice Bidou à l'Université des Andes, où il enseignait en tant que coopérant technique, et avant même mon premier séjour sur le terrain, que les récits mythiques avaient peu de chances d'apparaître à l'observateur et aux auditeurs autochtones comme on ne sait quelle langue, mais qu'ils devaient les écouter comme une parole [*habla*] aussi importante que singulière; c'est-à-dire comme des paroles performatives [*palabras performativas*] —même si je ne découvrirai que plus tard la théorie des *actes de parole* de J. L. Austin (1962). Au fond, il fallait les traiter non pas comme des représentations mais comme des actions. C'est du moins ainsi que je comprenais la thèse de Malinowski insistant sur le fait que les mythes ne sont pas de simples textes mais un *charter* (Malinowski, 1954: 107-108). Pour Lévi-Strauss en revanche, le mythe est une manifestation privilégiée de l'Esprit humain. Il ne cessera d'y travailler pendant plus de quarante ans...

24 Les propriétés du mythe « ne peuvent être cherchées qu'au dessus du niveau habituel de l'expression linguistique » (Lévi-Strauss, 1958a: 232, italique de l'auteur).

MYTHE OU PAROLE MYTHIQUE [*habla mítica*]

Pour traiter des mythes Lévi-Strauss commence par décontextualiser le discours mythique en le coupant par conséquent de sa base sociale. Comme tous les mythologues, à l'exception notable de Malinowski, il commence par transformer le mythe en texte. C'est ce que font tous les spécialistes du mythe sur le terrain : anthropologues, linguistes, philosophes, commentateurs et analystes de contenu, etc. Ils figent la parole mythique, comme si l'ethnologue ne faisait que *traduire* d'une culture dans une autre, et l'observation de terrain se réduit à de la lecture et de « la traduction » (Calame, 2002). Effectivement tous les mythologues n'enregistrent et ne notent la parole mythique [*el habla mítica*] que pour l'analyser et l'interpréter hors contexte, la comparer éventuellement à d'autres textes; en un mot, pour pouvoir la manipuler²⁵. Lévi-Strauss quant à lui justifie sa démarche en alléguant que si l'on veut traiter le mythe comme un langage, il faut, en bonne stratégie saussurienne, le considérer comme de *la langue*, plutôt que comme de *la parole* [*el habla*] (Lévi-Strauss, 1958a : 230 et ss.). Rien ne dit cependant que Saussure eût été prêt à défendre cette thèse aussi obstinément et radicalement que l'on fait les linguistes par la suite (cf. Bloomfield, 1933). De nombreux paragraphes du *Cours de linguistique générale* (1975) montrent en effet que pour lui langue et parole [*habla*] sont très proches, voire indissociables — par exemple en ce qui concerne la diachronie; on a même fortement l'impression que pour lui, dès lors que l'on distingue la langue de la parole [*el habla*], il devient nécessaire de faire une linguistique de la parole parallèlement à une linguistique de la langue (par exemple chap. IV de Saussure, 1975). En tous les cas, si l'on y réfléchit un peu, on ne voit pas comment étudier la langue sans passer par la parole [*el habla*], par des paroles [*de las palabras*]. Or la parole [*el habla*] est à l'évidence un rapport social, a fortiori la parole mythique [*el habla mítica*] qui non seulement met en rapport auditeurs, en nombre, et narrateur, mais encore usagers d'aujourd'hui

25 En ce sens, certains indiens avisés ont raison de dire que les ethnologues leur prennent leurs mythes pour en tirer profit — moral ou financier. Les ethnologues accusés se défendent en arguant généralement que la parole est à tout le monde, qu'elle n'appartient à personne en particulier; ce qui en l'occurrence serait peut-être vrai, s'ils en comprenaient la langue et n'avaient pas besoin de l'enregistrer pour se l'approprier.

et de demain avec leurs ancêtres; d'autant que beaucoup de communautés et de cultures font place à l'improvisation en fonction de l'auditoire.

Mon projet quelque peu chimérique, portait sur les notions de système social et d'idéologie²⁶. Mais une fois à pied d'œuvre, je compris assez vite que je n'allais pas trouver d'idéologie (au sens de Engels & Marx, 1982 ; ou de Mannheim, 1936) chez les yukuna. Si à l'évidence ils exprimaient une *Weltanschauung* singulière (conception du monde, *worldview*) selon plusieurs registres (mythologie, récits traditionnels, rituels, etc.), ils n'entretiennent pas d'*Ideologie* (idéologie, *ideology*) et, si on y réfléchit, n'en ont pas besoin : évitant toute division du travail —mais se fondant sur la division sexuelle des tâches—, leur mode d'existence ne repose pas sur l'accumulation et la redistribution de richesse et n'a rien d'économique, au sens moderne du terme. Si à l'époque, il existait une stratification sociale, elle était purement symbolique, c'est-à-dire rituelle et cérémonielle, et nullement destinée à justifier, à faire accepter ou à dissimuler un ordre établi. C'est pourquoi, à mon sens, la mythologie (ou les rites) ne pouvaient être considérés comme une idéologie. Il n'en reste pas moins que la mythologie paraissait fondamentale aux yeux des yukuna, au point que leurs explications en faisaient parfois une entité plus réelle que la réalité; comme si le réel n'était qu'un épiphénomène de la parole mythique [*del habla mítica*] (voir plus bas). Je décidai donc de consacrer la dernière partie de mon terrain à recueillir systématiquement la mythologie du groupe exogame matapi —un des quatre groupes exogames de l'époque. J'enregistrais au magnétophone et notais de façon linguistique tous les récits mythiques en vigueur dans le système social yukuna-matapi à ce moment et en ce lieu, lieu défini par les hôtes [*huéspedes* et *invitados*]. Ce faisant, je renonçais du même coup à appliquer la méthode structurale, c'est-à-dire à couper les mythes en épisodes et à comparer ces derniers avec les épisodes de mythologie de populations voisines. Je posais que tout mythe et même que toute mythologie est organisé de manière systématique : non seulement tout récit mythique fait système pour le narrateur et ses auditeurs, quel que soit le fragment choisi,

26 Arrivé en Colombie en mai 1969, j'en suis reparti en mars 1972, après avoir fait environ 25 mois de terrain en 5 séjours de 3 à 8 mois. Mon projet était financé par une Bourse de jeune chercheur du Fonds National Suisse de la recherche scientifique (projet SG 37).

mais de plus tous les mythes d'une même mythologie se correspondent systématiquement. Tous ces éléments concordent les uns avec les autres de manière auto-référentielle — ce que confirment les spécialistes autochtones. Par exemple l'ordre des épisodes doit être absolument respecté; ou encore chaque narration mythique est sous-tendue par une causalité téléologique justifiant la continuité épisodique, etc.²⁷. Par ailleurs, il était patent que les narrateurs modifiaient la prosodie de leurs récits, voire des épisodes allongeant ou écourtant leurs versions pour amuser leurs auditoires, mais sans jamais altérer la continuation des épisodes. Toutes ces caractérisations contextuelles participaient à l'évidence du sens. J'en conclus que la mythologie matapi constituait en tant que telle une parole [*un habla*], c'est-à-dire un mode d'expression identitaire propre à chaque groupe exogame; d'autant que chacun de ceux-ci parlait, en principe, sa propre langue.

DU SENS DE LA PAROLE MYTHIQUE [*del habla mítica*]

Mais, si sophistiquées soient-elles, ces discussions ne sont jamais que des préliminaires. Elles ne peuvent en effet occulter une question majeure qui se pose au moins depuis Platon : quel est le sens de la parole mythique [*del habla mítica*]? Que signifie le fait que les animaux parlent comme des humains, que des humains volent et accompagnent des oiseaux, etc.? Car l'on ne peut nier que quelque fantaisistes que nous paraissent les récits mythiques, leurs usagers, narrateurs et auditeurs, les prennent manifestement très au sérieux; pour eux il est indiscutable que les temps mythiques ont existé, qui furent ceux d'ancêtres dont ils descendent en ligne directe. Au point que les observateurs ne peuvent mettre en doute les faits extraordinaires qui émaillent ces récits sans perdre tout crédit auprès de leurs usagers. Cela dit, à ce fait important il faut ajouter un trait encore plus critique, à savoir que bien souvent le sens de la parole mythique [*el habla mítica*] échappe aux usagers eux-mêmes, qui se révèlent tout aussi incapables de dénouer la signification de leurs propres mythes que les observateurs étrangers. Jusqu'à présent la réponse de la plupart des mythologues à ce problème a été d'ordre phénoménologique, au sens où pour eux les

27 L'autoréférence, c'est-à-dire l'interdépendance des parties, est la première propriété de tout système.

mythes ne sont ni vrais, ni faux : ils sont essentiellement l'expression d'un mode de pensée autochtone particulier, qu'il convient de spécifier et d'expliquer. C'est très exactement ce que Lévi-Strauss tente dans *Le Totémisme aujourd'hui* (1962a) et *La pensée sauvage* (1962b); mais pour ce faire il renonçait dès lors à poursuivre la méthodologie formaliste qu'il avait pourtant inaugurée. Il choisit d'interpréter les thématiques mythologiques plutôt que de poursuivre l'exploration de méthodes formalistes : au lieu de poursuivre ses recherches sur le langage, qui eussent peut-être été plus fécondes sur le plan théorique, il va spéculer sur le sens des récits mythiques, ou plus précisément interpréter le sens de corpus d'épisodes mythiques d'origine diverses qui lui paraissent traiter de mêmes problèmes, même lorsque leur signification apparente et leur contexte sont très différents. Désormais il va essentiellement s'attacher à faire varier, commenter et interpréter les thèmes mythiques, s'inscrivant du même coup dans la longue tradition des interprètes et des mythologues qui l'ont précédé dans cette voie. En réalité il ne lui reste pas vraiment d'autre choix : dès lors qu'il décontextualise les versions mythiques qu'il compare, il s'interdit du même coup de les confronter en situation. Ce faisant, il se libère des contraintes de leurs déterminations sociales, pour les mettre dans le contexte thématique qui lui sied²⁸. L'analogie avec le système phonologique d'une seule langue est en quelque sorte explosée et projetée sur l'ensemble des épisodes d'une région, voire d'un continent —et finalement des deux Amériques. Le sens n'apparaît plus que sous la forme de spéculations allégoriques portant non pas sur les épisodes eux-mêmes mais sur leurs aspects éthiques et déontiques (cf. Bailhache, 1991). Si l'interprétation des récits s'enrichit, la précision de leur signification singulière s'en éloigne d'autant...

En fait il existe deux classes de théories concernant le sens : la première se réfère à la pragmatique développée par Paul Grice. Pour simplifier disons que Grice distingue entre la signification naturelle et la signification non-naturelle, c'est-à-dire intentionnelle (Grice, 1957; voir aussi Searle, 1983); l'intentionnalité de ce que le locuteur

28 En réalité toute théorie procède de cette manière : décontextualiser des faits pour les placer dans un contexte théorique formel adéquat. Tous les problèmes proviennent du rapport entre les données originelles de départ et le formalisme théorique qui résulte de leur traitement.

veut dire devient le critère essentiel. Mais c'est aussi ce qui nous empêche de le suivre, car en réduisant en quelque sorte la notion de signification à la notion d'intention, Grice passe de la sémantique à la psychologie. Or c'est précisément ce qu'il faut éviter : en effet trop d'anthropologues ont tendance de nos jours à interpréter et à voir dans les phénomènes sociaux (collectifs) des actes interpersonnels. Pourtant avant d'être perlocutoire au sens de Austin, c'est-à-dire d'avoir un effet concret sur le comportement de chaque auditeur, la parole mythique [*el habla mítica*], en tout cas la parole mythique yukuna [*el habla mítica yukuna*], est d'abord illocutoire (cf. Austin, 1962, 1991, voir plus bas). La parole mythique [*el habla mítica*] est en effet un *acte de parole institutionnel*, qui ne peut être raconté que par les hommes initiés en respectant des règles précises : le soir à la veillée et non pas de jour, assis au centre de la maloca et non pas allongé en hamac, en ingérant [*mambeando*] de la poudre de coca, etc.; bref la parole mythique ne peut être énoncée, voire mémorisée que dans des formes et des circonstances ritualisées.

La seconde tradition est basée sur le fait que la signification d'un énoncé dépend principalement de son contexte. S'agissant de notre problématique et dans la mesure où la notion de contexte est multiple, il est nécessaire d'en définir la nature (Preyer & Peter, 2005). Du point de vue anthropologique il convient surtout de relever l'aspect collectif des phénomènes sociaux. Pour des raisons diverses, dans lesquelles il n'y a pas à entrer ici, on assiste depuis cinquante ans à un regain d'individualisme méthodologique dans les sciences sociales (cf. Miller, 1978)²⁹. Cette tendance prend différentes formes, mais elle se caractérise surtout par l'empirisme spontané dont je parlais plus haut. On trouve aussi cette tendance en linguistique ou en sociolinguistique (voir par exemple Hymes, D., 1967), chaque fois que les linguistes réduisent l'énonciation à un acte interpersonnel (énonciateur-destinataire). Le défaut de ces études est de faire l'impasse sur les notions de système social, de structure sociale et d'institutions, lesquelles sont pourtant coexistantes à toute vie en société, qu'elle soit humaine,

29 « For over twenty years, Karl Popper, J.W.N. Watkins and others have argued for methodological individualism, the doctrine that social phenomena must be explainable in terms of the psychologies and situations of the participants in those phenomena. » (Miller 1978 : 387).

animale, ou même végétale³⁰. Avant ou en même temps qu'elle est phonologique, grammaticale ou syntaxique, si l'on peut dire, la langue est une institution sociale fondamentale dans tout système social; elle ne saurait se réduire seulement aux interactions verbales entre individus puisque elle leur donne leurs formes et conditionne leur possibilité. Chaque langue n'est une langue que parce qu'elle a été, qu'elle est et qu'elle sera parlée par un nombre incommensurable de locuteurs et d'auditeurs³¹. Ce qui caractérise toute langue, et qui la rend institutionnelle, est donc le fait que tous les locuteurs et auditeurs possibles et imaginables sont interdépendants les uns des autres³². Supposons que je parle une langue; dès lors n'importe quel autre locuteur ou auditeur qui la parle en ma présence ou en mon absence produira un effet, si minime soit-il, qui aura à terme des conséquences sur ma langue. C'est cette interdépendance des productions linguistiques et des usagers —interdépendance médiatisée par l'organisation sociale—, qui on fait une institution. Les causes et les effets de cette interdépendance ne sont pas vraiment pensables en termes individuels, quand bien même ils sont à l'évidence produits par des individus. Dès lors l'analogie avec la parole mythique [*el habla mítica*] est évidente. Comme une langue cette dernière est une institution pour les mêmes raisons : parce que n'importe quel narrateur ou auditeur yukuna participe de sa reproduction, pour autant qu'il *performe la parole mythique dans les règles* —les règles yukuna bien entendu. Partant de là, il est facile de comprendre comment la langue et la parole mythique [*el habla mítica*] font partie et contribuent au système social. D'où le fait que le contexte de la compréhension de la parole mythique [*del habla mítica*] est fondé autant sur sa structure interne (*métonymique* et *métaphorique*, cf. plus bas) que sur sa fonction d'institution sociale.

Dans cette perspective la meilleure manière de définir la parole mythique [*el habla mítica*] est de montrer qu'elle est un *acte de parole*

30 Puisqu'il existe une « sociologie végétale ».

31 Y compris lorsque l'on se parle à soi-même en silence. C'est même une des caractéristiques essentielles de l'humanité et du langage humain.

32 Y compris ceux qui ne la parle pas mais qui, éventuellement, parlent avec un de ses usagers, ou même simplement qui ne font que mentionner l'existence de cette langue. De ce point de vue tout ce qui a trait à la langue est significatif et pertinent. Même si évidemment une langue ne subsiste que parce qu'elle est sinon parlée, du moins utilisée (voir par exemple les langues dites mortes, mais qui restent écrite).

performatif. En effet, contrairement à la conception empiriste, on peut affirmer que toute récitation de la parole mythique a un impact, si minime soit-il, sur le comportement, les conceptions et éventuellement les décisions de l'auditoire; autrement dit narrateur et auditeurs ne quittent pas la performance exactement comme ils y sont venus (cf. Austin, 1962, 1991). Cette approche représente une certaine rupture, sinon une rupture certaine, de la tradition phénoménologique classique qui, de Platon à Lévi-Strauss traite la parole mythique comme des textes purement anachroniques. A l'instar de la musique écrite par rapport à l'écoute de la musique jouée, les textes mythologiques ne sont que les traces des performances mythiques; de sorte que l'interprète est presque inmanquablement conduit à en faire un objet de spéculation. De plus, les mythes écrits ne permettent pas non plus de distinguer entre *le sens* et *la dénotation* de la narration. Le sens est la signification qui se rapporte uniquement à la narration, avec toutes ses invraisemblances, la dénotation est la signification rapportée à la réalité (cf. Frege, 1892, 1971³³; Jacopin, sous presse). L'écriture considérée en soi n'autorise pas de distinguer ces deux significations, d'où des discussions sans fin depuis l'antiquité, pour savoir si les autochtones croient ou non à leurs mythes (cf. Veyne, 1983)³⁴...

Ce débat n'est pas seulement théorique. Il fait référence à des traits et à une situation qui n'est pour ainsi dire jamais prise en compte par les observateurs et les ethnologues, à savoir le fait que la mythologie et la parole mythique [*el habla mítica*] sont des institutions de sociétés sans écriture. Dans la mesure où les sociétés occidentales sont, depuis l'époque romaine au moins, fondées sur l'écrit (même si la majorité des individus ne savaient ni lire ni écrire jusqu'à une époque récente), il est difficile pour un intellectuel de concevoir l'existence quotidienne dans un système social dépourvu d'écriture³⁵. Les membres de toute société ont besoin de partager, ou au moins d'imaginer qu'ils partagent, une conception commune de la réalité. En Occident cette conception est essentiellement basée sur un corpus de documents écrits sur lesquelles se greffent d'autres représentations. Dans une société sans écriture,

33 Particulièrement les pages 108-109 de l'édition française.

34 Gageons que ce n'est pas un problème qui préoccupe beaucoup les phénoménologues.

35 C'est du reste une réalité dont les empiristes ne parlent guère, dans la mesure où ils tendent à confondre description, interprétation et explication. Qu'une société soit sans écriture n'est pas forcément ce qui frappe l'observateur.

cette conception est soumise à des contraintes différentes par rapport auxquelles la mémorisation de la parole [*de la palabra*] et plus précisément de certaines paroles spécifiques [*de ciertas palabras específicas*] est cruciale. Avec les paroles chamaniques [*las hablas chamánicas*], la parole mythique [*el habla mítica*] est une de ces paroles [*hablas*] fondamentales. Il n'est donc pas étonnant qu'elle soit entourée de précautions illocutoires dont certaines sont verbales (comme l'usage de *formulae* en tant qu'« embrayeurs » —appelés *shifters* en linguistique anglaise— pour entrer ou sortir de la parole mythique)³⁶. Ces précautions verbales ne sont généralement pas transcrites, probablement parce que les narrateurs ou les transcrip-teurs ne les considèrent pas comme significatives. Or, elles ont une fonction —elles ne peuvent être omises— et recèlent souvent de précieuses informations concernant le récit, le narrateur ou les auditeurs qui contribuent au sens même de la parole mythique [*el habla mítica*]. Répétons-le : l'énoncé est inséparable de l'énonciation. Par ailleurs, la parole mythique est aussi entrecoupée d'autres paroles [*hablas*], comme des formules chamaniques [*fórmulas chamánicas*], qui pour les usagers font intrinsèquement partie de la parole mythique [*del habla mítica*] et parfois même du récit ou de l'intrigue. Le plus souvent ces traits ne résistent pas à l'écriture : ils sont abandonnés ou restent complètement énigmatiques. Directement ou indirectement, à partir de *La pensée sauvage* (1962b), Lévi-Strauss évoque de temps à autre ces questions dans son œuvre, mais il les analyse en les rapportant au cadre de référence occidental, en recourant à des moyens issus de la rationalité de notre société, plutôt que de tenter d'en rendre compte dans les termes des cultures indigènes. Or, depuis la publication de *La pensée sauvage*, les recherches afférentes ont progressé et il est maintenant possible de trouver dans des disciplines connexes³⁷, comme la logique (modale) ou la philosophie du langage, des outils adéquats facilitant la résolution des problèmes, ou tout au moins révélant les impasses³⁸.

36 Le terme de formula est utilisé en grec ancien avec le même sens.

37 Pour autant que l'on ne s'inscrive pas dans une démarche phénoménologique...

38 On trouve dans les articles de Frege publiés en 1891-1892 (Frege, 1892, 1971) des outils qui permettraient probablement de résoudre des problèmes que se posent les spécialistes de « l'agentivité » —la dernière théorie linguistique et socioanthropologique à la mode (Ahearn, 2001).

LES TROIS NIVEAUX DE SENS DE LA PAROLE

MYTHIQUE [*el habla mítica*]

Penser à utiliser le contexte pour dégager le sens est une idée assez évidente (Preyer & Peter, 2005). Si personne n'y a recouru dans l'étude de la parole mythique jusqu'à présent, c'est parce que personne n'avait imaginé comment l'appliquer de manière opératoire. La démarche proposée ici reprend simplement les dimensions métaphoriques et métonymiques de la parole selon Roman Jakobson (Jakobson, 1956) et traite le langage mythique comme un langage formel, c'est-à-dire comme un système auto-référentiel. De plus, dans la mesure où la parole mythique [*el habla mítica*] implique l'improvisation et l'adaptation à l'auditoire, l'intrigue, c'est-à-dire « l'histoire » au sens de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1958a : 232), est indissociable de la narration, autrement dit, il faut supposer que les mêmes épisodes de deux récitations différentes (même racontées par le même narrateur), peuvent avoir des sens différents (cf. Jacopin, sous presse). En même temps chaque mythologie doit être envisagée comme propre à son groupe, voire à un narrateur, non seulement pour ce qui est des fables, des « histoires », mais également quant à la forme des paroles mythiques [*hablas míticas*]³⁹. Le premier niveau de sens est ainsi fondé sur le fait que toute narration fait système : elle est systématique parce que ses épisodes sont interdépendants; ils dépendent les uns des autres du fait qu'ils appartiennent et contribuent à un même récit. Si l'on postule en effet qu'un récit mythique a non seulement un sens mais une importance particulière, parce qu'il traite d'un problème spécifique ou qu'il exprime des valeurs critiques, comme nous le disent les usagers sur le terrain, alors il faut admettre que la présence de chaque épisode et même leur ordre a une importance et un sens; leur présence dans une narration et leur place dans le récit ne sont pas dus au hasard. Par exemple dans la parole mythique de Kawairimi, le « dénicheur d'oiseaux » yukuna, le récit commence par une querelle entre les deux frères aînés d'une maloca. Pour les yukuna ce point de départ est tout sauf dû au hasard⁴⁰. Ce n'est pas un hasard non plus si ce récit est celui qui termine la mytho-

39 C'est précisément ce qui rend la parole mythique difficile à mémoriser, voire à comprendre pour les non-initiés.

40 Voir le commentaire de Lévi-Strauss dans Histoire de lynx (Lévi-Strauss, 1991).

logie yukuna, s'il est supposé être le dernier des temps mythiques... La présence d'un épisode et des éléments de cet épisode (animaux, plantes, minéraux, etc.) dans une narration mythique particulière, leur donne donc un sens particulier, à telle enseigne [*de modo que*] que *l'appartenance à une narration, à une parole mythique singulière est le premier niveau de sens*.

Les deux niveaux suivants sont inspirées du fameux article de Roman Jakobson sur l'aphasie (Jakobson, 1956). Pour définir les axes opératoire et structurel du langage parlé, ce dernier part de l'opposition paradigmatique/syntagmatique, correspondant à deux types d'aphasie. Le premier est fondé sur la similarité de position des éléments linguistiques, tandis que le second met en évidence leur contiguïté. Jakobson postule alors que l'opposition paradigmatique/syntagmatique correspond à deux pôles fondamentaux, soit les dimensions métaphoriques et métonymiques du langage⁴¹.

Tel que je viens de le définir systématiquement, le premier niveau de sens nous amène tout naturellement à la dimension syntagmatique de la narration, autrement dit à l'aspect métonymique, au sens de R. Jakobson. Les yukuna eux-mêmes prétendent, que l'ordre des épisodes est pertinent au point qu'il n'est pas possible de le changer sans détruire la valeur mythique du récit, et cela quand bien même l'intrigue resterait la même. On en déduit que la place ou la position d'un épisode dans le récit participe de son sens. Autant dire que la dimension syntagmatique de la parole mythique [*del habla mítica*] est le second niveau de sens. Cette propriété a des conséquences importantes sur ce qu'il est convenu d'appeler la pensée mythique, du moins celle des ukuna. Tout récit mythique est sous-tendu par une double causalité : d'une part la causalité habituelle dans laquelle une cause est suivie de ses effets correspondants, et d'autre part une causalité téléologique qui dirige tout le récit vers son aboutissement; si bien que la fin du mythe justifie ses moyens, c'est-à-dire la continuité narrative de tous les épisodes. Chacun d'eux est ainsi animé par une sorte de tautologie qui en fait une unité. Par exemple, dans l'histoire de Kawairimi, les grues apprennent à voler au héros en le dépouillant de tous les parasites humains qui l'empêchent de s'envoler;

41 La dimension paradigmatique correspond peu ou prou [*más o menos*] à la démarche de Lévi-Strauss.

une première causalité consistera donc à l'épouiller. Mais en même temps il doit savoir voler pour que l'histoire continue et que le héros puisse rencontrer leur oncle, l'anaconda. C'est aussi pour cette raison que les grues réussissent à le faire voler... Par ailleurs, les événements de la parole [*del habla*] de chaque mythe se succèdent causalement⁴², ils dessinent une temporalité (coïncidant avec celle de la narration), si bien qu'on ne peut pas ou plus dire que la mythologie ou les mythes sont a-historiques et les traiter comme s'ils étaient véritablement anachroniques : la parole mythique [*habla mítica*] particulière à chaque récit entretient une relation singulière avec l'histoire vécue par ses usagers; en ce sens il faut supposer que la temporalité et l'histoire de chaque mythe sont différentes.

Finalement, le troisième niveau de sens correspond *aux rapports que la parole mythique [*habla mítica*] entretient avec la réalité*. C'est sa dimension métaphorique, dans la mesure où chaque narration entretient des rapports spécifiques, déterminés par le récit, avec la réalité autochtone; si bien que les métaphores sont toujours singulières. Prenons par exemple le cas des grues de Kawairimi mentionnées à l'instant : il ne s'agit pas de grues réelles (famille des *Gruidae*), mais seulement de l'aspect ou de la partie des individus de l'espèce, nécessaires à la poursuite de l'histoire, autrement dit des grues appartenant ou déterminées par la parole mythique [*del habla mítica*] de Kawairimi. Chaque épisode peut ainsi être considéré comme un petit théâtre, mettant en scène des aspects spécifiques de la réalité. Là encore cette propriété a des conséquences fondamentales dans la mesure où elle permet de comprendre comment et pourquoi les yukuna pensent que la réalité mythique est plus fondamentale que la vie quotidienne et qu'elle en est en quelque sorte le modèle. Si bien que la réalité de tous les jours n'est en fin de compte qu'un épiphénomène de la parole mythique [*del habla mítica*]... Autant dire dès lors et en conséquence, que le passé mythique est encore présent de nos jours; d'où une temporalité qui nous paraît paradoxale parce qu'elle n'est pas fondée sur une irréversibilité semblable à celle du temps occidental; or c'est précisément ce que l'examen du troisième niveau de sens révèle⁴³. Dans la même

42 Comme dans l'histoire pour enfants dite de « La maison que Pierre a bâtie... ».

43 Temporalité qui d'une certaine manière ressemble à celle des expériences dans les accélérateurs de particules atomiques contemporains.

veine, il faut mentionner les paroles cérémonielles qui sont en quelque sorte enchâssées dans la parole mythique [*habla mítica*]; c'est le cas d'incantations ou des paroles chamaniques [*del habla chamánica*] introduites dans la parole mythique à l'occasion d'un épisode et d'un événement mythique qui a valeur chamanique. Par exemple, lorsque Maochi, frère cadet de Kawairimi, est libéré par Agouti (une Agouti femelle) de l'arbre où l'avait exilé son frère, au moment où il sort sur les genoux, celle-ci frappe son dos avec sa hache; ce fait est à l'origine des douleurs de lumbago. A cet endroit la parole mythique [*el habla mítica*] s'interrompt pour faire place aux incantations chamaniques relatives aux douleurs de dos. On en déduit que même si ces incantations font intrinsèquement partie de la parole mythique [*del habla mítica*] de Kawairimi, elles n'ont pas le même rapport à la réalité que cette dernière ; elles constituent en fait les points d'ancrage de la parole mythique dans la réalité (cf. Fontaine & Jacopin, en préparation).

LE CONTEXTE SOCIAL

Même s'il est tout-à-fait cohérent, ce dispositif peut paraître excessivement compliqué. Sa complexité tient simplement au fait que le langage parlé [*el habla*] est complexe étant articulé et faisant système de manière syntagmatique et paradigmatique. Le but de la démarche est double : parvenir à dégager la signification d'épisodes de la parole mythique [*del habla mítica*] que même les usagers ne parviennent pas à élucider, tout en évitant de tomber dans des exégèses empiristes, où la description tient lieu d'explication et où la seule observation conduit à développer des interprétations ou des spéculations ethnocentriques. Entre parole mythique [*habla mítica*] et réalité les relations ne sont pas terme à terme mais de système à système; non pas de terme métaphorique à élément du réel, mais de système du récit mythique à système social institutionnalisé. Prenons un exemple : vers la fin du récit de Kawairimi, ce dernier après avoir tué son frère Maochi, sa belle sœur, sa femme, sa propre mère, son beau-père et sa demi-sœur, c'est-à-dire après avoir épuisé tous ses liens familiaux, se lie avec son cousin parallèle (*amiyo*, fils de frère de père et de sœur de mère), lequel déclenche un déluge auquel ils échappent difficilement. Lorsque l'on interroge les yukuna (initiés) sur les raisons de ces deux événements mythiques, ils restent incapables de répondre. Les trois niveaux

internes de sens et le contexte social externe donnent cependant des indications précises. D'une information donnée par les usagers (premier niveau de sens) on tire que l'histoire de Kawairimi en tant que telle est la dernière de la mythologie yukuna. On comprend aussi tout au long du récit que, en choisissant toujours les solutions les plus asociales, Kawairimi épuise peu à peu ses possibilités de survie. Comme dans beaucoup de mythes, le déluge signifie la disparition d'une réalité mythique, en l'occurrence il s'agit du monde et des êtres mythiques yukuna annonçant la fin dernière de la mythologie (second niveau). Ceci explique que le récit se termine par la noyade de Kawairimi et de son cousin dans une rivière plutôt que de rejoindre le ciel où se reposent les héros mythiques qui les ont précédés. Il s'agit d'un fleuve réel du bassin du Miritparaná, autrement dit le mythe de Kawairimi et la parole mythique [*el habla mítica*] yukuna en général est bien enracinée en pays yukuna. Le déluge confirme ainsi l'achèvement de la mythologie yukuna et de son monde mythique (second niveau). L'alliance entre les deux cousins s'explique de même parce qu'elle ne peut donner lieu à aucun mariage (troisième niveau); elle signale l'interruption de la lignée de Kawairimi. Si ce dernier fait partie des premiers « ancêtres » des yukuna (*pajluwa iná*, le premier), ce n'est pas sur le plan réel de la parenté⁴⁴. Mais cet aboutissement donne aussi implicitement d'autres informations sur le système social : il confirme la logique patriarcale de la société yukuna, à savoir un groupe d'hommes, pères, grands pères, oncles, frères, fils, petits fils, se reproduisant de génération en génération. Dans un tel système les femmes subissent l'ordre des hommes, n'occupant qu'une place complémentaire en tant qu'épouses, sœurs non mariées ou ménopausées (lorsqu'elles reviennent dans la maloca de leur enfance). Mais en même temps la logique exogamique veut que la plupart des femmes d'une maloca soient du même groupe exogamique et qu'elles parlent la même langue⁴⁵. Il existe ainsi une solidarité entre femmes mariées qui apparaît chaque

44 Cet épisode signifie donc également que si la parole mythique a du sens, elle n'a pas de dénotation (cf. Frege, 1892, 1971).

45 En 1970, au moment le mythe de Kawairimi fut recueilli, le mariage idéal consistait encore à épouser une cousine croisée bilatérale (selon la terminologie de parenté), et il existait encore quatre groupes exogamiques opérant aussi bien dans les échanges sociaux, que lors des échanges rituels et cérémoniels.

fois qu'elles se parlent dans leur langue — que les hommes comprennent. En même temps, même si les hommes forment un groupe à part, ils ne peuvent échapper à la vigilance des femmes. Les mauvais traitements d'épouses sont exceptionnels, même si la parole mythique [*el habla mítica*] donne une piètre image des femmes.

Il existe donc une dynamique organique entre parole mythique [*habla mítica*] et le reste du système social. A chaque niveau de sens la parole mythique [*el habla mítica*] se répercute dans le système social. Le premier niveau renvoie aux rapports que le mythe, considéré dans son unité, entretient avec d'autres mythes ou la production d'autres types de discours [*discursi*] (paroles, chamanique [*hablas chamánicas*], paroles rituelles [*hablas rituales*], incantations, déclarations diverses, conversations, etc.). Les différences et les contrastes entre ces diverses paroles [*hablas*], contribuent au sens de chacune d'entre elles⁴⁶. Le second niveau se perpétue virtuellement dans la réalité d'aujourd'hui, puisque en définitive cette dernière n'en est que le prolongement concret. En réalité ce sont les particularités performatives de la parole mythique [*del habla mítica*] qui lui permettent de jouer un rôle dans l'organisation sociale. C'est précisément cette propriété qui autorise les yukuna à voir dans leur parole mythique [*su habla mítica*] l'expression de leur identité; c'est également ce trait qui préside à la détermination plus ou moins consciente du choix du récit en fonction de l'opportunité du moment : étant le modèle de la réalité, elle constitue un moyen de référence et d'orientation pour chaque membre de la communauté.

En tant qu'institution, et parce qu'elle est constituée d'actes de parole performatifs (Austin 1962/1991), la parole mythique [*el habla mítica*] a une fonction régulatrice dans l'équilibre dynamique général des échanges — en l'occurrence pour les yukuna dans des échanges exogamiques (mariages, rituels, corvées, rapports aux blancs). En ce sens, elle est nécessaire au fonctionnement et à la perpétuation du système social. Si bien que ce dernier peut être considéré, comme une autre dimension, un quatrième niveau de sens de la parole mythique [*del habla mítica*]. Dans le cas des yukuna, et probablement d'autres sociétés amazoniennes fonctionnant en 'absence de division du travail'⁴⁷, il

46 Comme disait Saussure : « la langue est faite de différences » (Saussure, 1975: 166).

47 Mais restant évidemment fondée sur une division des tâches par genre et par âge.

faut considérer que c'est en tant que système que la société lui donne sens. Par exemple, dans la parole mythique de Kawairimi, la rivalité et la colère réciproque entre les deux frères au début du récit est aussi évidente qu'incompréhensible, et ce n'est que peu à peu que l'on comprend qu'elle est en fait engendrée par la division de la société en groupes exogamiques. Chaque mythe yukuna est alors une manière d'expliquer, d'évoquer, ou même d'invoquer un champ particulier du système social : il y a plusieurs mythes rendant compte de la guerre, deux mythes au moins justifiant la situation des femmes, etc. Bref, tout un découpage rationnel et original qui, comme l'a montré Lévi-Strauss, ne suit pas nos catégories occidentales.

EN GUISE DE CONCLUSIONS

Il est donc possible de déterminer avec une certaine précision, si non une précision certaine [*jeu de mot en français*], le sens d'expressions ou d'éléments mythiques a priori obscurs ou irrationnels, dont même les usagers ignorent la signification, sans avoir à se livrer à des spéculations ethnocentriques; l'interprétation peut encore être confirmée ou tout au moins précisée en examinant le rôle ou la fonction des épisodes mythiques dans le système social. En considérant l'œuvre de Lévi-Strauss, on se trouve face à deux grandes hypothèses : soit on estime que le sens se noue au niveau local d'une langue, ou plutôt de paroles sociales pourvues de valeurs performatives, soit on décide que le sens se noue à un niveau qui transcende les cultures et les sociétés, manifestation de l'Esprit humain. Comme au temps de Galilée, ces deux hypothèses issues de deux traditions de pensée risquent de perdurer encore longtemps. Même lorsque des progrès décisifs auront été accomplis et qu'il sera possible d'observer *in vivo* l'activité cérébrale et la pensée en action, chacun restera probablement sur ses positions... Aussi peut-on dire que le véritable progrès est ailleurs. Il est plus simplement dans le fait qu'en traitant le mythe comme une parole performative plutôt que comme du texte, on échappe au dualisme symbolisme/organisation sociale, voire du dualisme représentations/actions qui grève non seulement les recherches symboliques mais les sciences sociales en général⁴⁸. De ce point de vue, la méthodologie

48 Dualisme qui est peut-être encore un avatar du dualisme cartésien.

proposée ici peut être appliquée à bien d'autres expressions que la parole mythique (conversations, rites, spectacles, voire images), il suffit pour cela de leur donner une forme discursive. Mais la méthode révèle un trait encore plus fondamental et pour le moins sous-estimé par la plupart des interprètes; un trait que même les philosophes des actes de parole ignorent : c'est la dimension institutionnelle des paroles performatives; c'est le fait qu'elles ne peuvent être réduites empiriquement si l'on peut dire, à des énonciations individuelles⁴⁹. Si tout acte de parole singulier peut être envisagé comme un signe individuel, il suppose néanmoins la multitude des actes et des expressions semblables qui lui donnent sens et valeur, valeur collective. Dans chaque société, pour vivre ensemble ses participants ont besoin de pratiquer une pensée ou une parole collective dans laquelle ils puissent se retrouver et qui confirme jour après jour leur vision du monde...

LISTE DES OUVRAGES CITÉS

- Agudelo, C., Boidin, C., & Sansone, L. (eds.). (2009). *Autour de l'« Atlantique noir »*. Une polyphonie de perspectives. Paris: La documentation française.
- Ahearn, L. M. (2001). Language and Agency. *Annual Review of Anthropology*, 30, 109-137.
- Arhem, K. (1981). *Makuna Social Organization*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Austin, J. L. (1991 [1962]). *Quand dire c'est faire*. Traduit par G. Lane. Paris: Seuil.
- Bailhache, P. (1991). *Essai de logique déontique*. Paris: Vrin.
- Barry, L., Daillant, I., Hamberger, K., Houseman, M., White, D. R., (2004). Matrimonial Ring Structures. Les anneaux matrimoniaux: une approche formelle. *Mathématiques et sciences humaines*, 168. Consulté le 18 de mars de 2006 de <http://msh.revues.org/document2965.html>
- Bloomfield, L. (1933). *Language*. New York: Holt, Rinehart and Winston Inc.
- Bouveresse, J. (1976). *Le mythe de l'intériorité*. Paris: Éditions de Minuit.

49 La réduction empiriste et individualiste est poussée jusqu'à la caricature par John Searle dans *Rationality in Action* (2001: 137, 178, 189, 198, 199, etc.). L. Wittgenstein dans *Investigations philosophiques* (1961, 1953) et J. Bouveresse dans *Le mythe de l'intériorité* (1976) montrent bien que la signification ne saurait être privée et que l'existence de toute énonciation dépend en dernier recours de critères publics ou collectifs.

- Calame, C. (2002). Interprétation et traduction des cultures. Les Categories De La Pensee Et Du Discours Anthropologiques. *L'Homme*, 163, 51-78.
- Dreyfus, S. (1993). Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie. *L'Homme*, 33, 121-140.
- Dumont, L. (1971a). *Homo hierarchicus*. Paris: Gallimard.
- Dumont, L. (1971b). *Introduction à deux théories d'anthropologie*. Paris: La Haye: Mouton.
- Engels, F., & Marx, K. (1982 [1846]). *L'Idéologie allemande (fin de « Saint Max »)*. Paris: Gallimard.
- Fontaine, L., & Jacopin, P.-Y. (En préparation). Parole mythique et incantations chamaniques. L'exemple du mythe de Kawairimi yucuna . *Cahiers L'atelier du LESC*. Nanterre: Université de Paris X.
- Frege, G. (1892). Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 25-20.
- Frege, G. (1971 [1892]). Sens et dénotation . In *Écrits logiques et philosophiques*. Traduit par C. Imbert. Paris: Seuil.
- Galilée, G. (1992 [1632]). *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*. Traduit par R. Fréreau. Paris : Seuil.
- Grice, P. (1957) Meaning. *Philosophical Review*, 3, (66), 377-388.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (1979). *The Palm and the Pleiade. Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge Universty Press.
- Hugh-Jones, S. (1993). Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-examination of Tukanoan Social Organization. *L'Homme*, 33, 126-128.
- Hymes, D. (1967). Models in the Interaction of Language and Social Setting. *Journal of Social Issues*, 23, (2), 8-28.
- Jackson, J. (1977). Bará Zero-generation Terminology and Marriage. *Ethnology*, 1, (16), 83-104.
- Jacopin, P.-Y. (1974). Habitat et Territoire yukuna. *Journal de la Société des Américanistes*, 61, 109-139.
- Jacopin, P.-Y. (1981). *La Parole générative. De la mythologie des indiens yukuna*. Neuchâtel: PhD, Faculté des Lettres, Université de Neuchâtel.
- Jacopin, P.-Y. (Sous presse). De l'agentivité dans et de la parole mythique. *Cahiers L'atelier du LESC*. Nanterre: Université de Paris X.
- Jakobson, R. (1956). Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances. En Waugh, L. R., & Monville-Burston, M. (eds.) *On language*.

Consulté le 12 de septembre del 2009 de <http://www.scribd.com/doc/14088174/Roman-Jakobson-Two-Aspects-of-Language-and-Two-Types-of-Aphasic-Disturbances>.

- Koyré, A. (1966). *Études galiléennes*. Paris: Hermann.
- Lévi-Strauss, C. (1958a). *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1958b [1945]). L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie. *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, 2, (1), 1-21.
- Lévi-Strauss, C. (1958c [1955]). The Structural Study of Myths. *Journal of American Folklore*, 270, (78), 428-444.
- Lévi-Strauss, C. (1962a). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1962b). *La Pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Mythologiques I: Le Cru et le cuit*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1967). *Mythologiques II: Du miel aux cendres*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1968a). *Mythologiques III: L'Origine des manières de table*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1968b [1949]). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, La Haye: Mouton.
- Lévi-Strauss, C. (1971). *Finale de l'Homme nu. Mythologiques IV*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1973 [1958]). La geste d'Asdiwal, *Annuaire de L'EPHE*, 5e section, (1958-1959), 3-43.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Histoire de lynx*. Paris: Plon.
- Malinowski, B. (1954). *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Garden City (N.Y.): Doubleday Anchor Books.
- Mannheim, K. (1936 [1929]). *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. New York: Harvest Books.
- Mauss, M. (1950 [1923]). Essai sur le don. En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France.
- Maybury-Lewis, D. (1979). *Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Miller, R. W. (1978). Methodological Individualism and Social Explanation. *Philosophy of Science*, 3, (45), 387-414.
- Pineda C., R. (2005). La historia, los antropólogos y la Amazonia. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, 1, 121-136.
- Preyer, G., & Peter, G. (2005). *Contextualism in Philosophy. Knowledge, Meaning, and Truth*. Oxford: Clarendon Press.

- Rivers, W. H. R. (1900). A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 30, 74-82.
- Saussure de, F. (1975 [1916]). *Cours de linguistique générale*. Édition préparée par T. de Mauro. Paris: Payot.
- Saussure de, F. (2002 [1916]). *Écrits de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- Schackt, J. (1994). *Nacimiento yukuna: Reconstructive Ethnography in Amazonia*. PhD thesis, Inédit, Université d'Oslo.
- Searle, J. R. (1983). *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (2001). *Rationality in Action*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Signore, R. (2008). *L'histoire de la chute des corps*. Paris: Vuibert.
- Van der Hammen, M.C. (1992). *El manejo del mundo*. Bogotá: Tropenbos.
- Veyne, P. (1983). *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*. Paris: Seuil.
- Viveiros de C., E., & Fausto, C. (1993). La puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud. *L'Homme*, 33, 141-170.
- Wittgenstein, L. (1961 [1953]). *Investigations philosophiques*. Paris: Gallimard.

***HISTORIA DE LINCE, DE INCA Y DE BLANCO.
LA PERCEPCIÓN DEL CAMBIO SOCIAL EN
LAS TRADICIONES AMERINDIAS***

***History of Lynx, of Inca, and of White. Social Change
Perception in American Indian Traditions***

JEAN-PIERRE CHAUMEIL *

Centre National de la Recherche Scientifique
Instituto Francés de Estudios Andinos · Lima, Perú

* jpc@vjf.cnrs.fr

RESUMEN

Este artículo retoma los principales argumentos planteados por Lévi-Strauss en *Histoire de Lync* (1991) acerca del Descubrimiento de América y los primeros contactos entre amerindios y españoles. El autor resalta el aporte innovador de Lévi-Strauss al abordar las situaciones de contacto a través de la mitología de los mellizos, argumenta que los “procesos de aculturación” pueden entenderse como una cosmología receptiva y una actitud de “apertura al otro” en los mundos amerindios. De esto surge una ruptura de las formas clásicas de hacer la historia del Descubrimiento, así como de la figura misma de los gemelos y del *trickster*.

Palabras clave: *cosmología amerindia, gemelos, Lévi-Strauss, mellizos, procesos de aculturación, situaciones de contacto, trickster.*

ABSTRACT

This article revisits the main arguments posed by Lévi-Strauss in *Histoire de Lync* (1991) about the Discovery of the Americas and the first contacts between American Indians Spaniards. The author highlights the innovative contribution made by Lévi-Strauss when he approaches contact situation through the mythology of twins, arguing that “acculturation processes” can be understood as receptive cosmology and an attitude of “openness towards the other” in American Indian worlds. From this emerges a rupture in the classic ways of making the history of Discovery, as well as of the figures of the twins and the trickster themselves.

Key words: *acculturation processes, American Indian cosmology, contact situations, Lévi-Strauss, trickster, twins.*

En su libro *Historia de Lince*, y en particular en los capítulos “Releyendo a Montaigne” y “La ideología bipartita de los amerindios”, Claude Lévi-Strauss aborda un tema peculiar que atraviesa gran parte de su obra: aquel referente al “primer encuentro” entre amerindios y europeos en el Descubrimiento del Nuevo Mundo. Nos gustaría, en el marco de este evento, revisar aunque sea brevemente, este tema, recordando la posición y la novedad de la mirada de Lévi-Strauss sobre el caso y, especialmente, su aporte a la comprensión de lo que se ha llamado “situaciones de contacto”, o, dicho de otra manera, adoptando sus propios términos sobre lo que sería una “filosofía del contacto” entre los amerindios, tal como el autor la analizó a partir de la mitología de los mellizos.

Autores como Métraux (1946) ya habían mostrado la amplia difusión, sobre todo en el continente americano, de la figura de los mellizos y, en especial, del tramposo (*trickster*), que se cuentan entre los personajes más relevantes y populares de la mitología americana. En dichos relatos, el que hace de demiurgo tiene muy a menudo un hermano mellizo (generalmente menor, pero a veces mayor) con el cual rivaliza o pelea.

Aunque por lo general es difícil diferenciarlos de manera tan nítida, en muchos casos encarnan caracteres opuestos o desempeñan funciones complementarias pero opuestas, asociadas a veces con orientaciones contrarias (Este/Oeste, Norte/Sur). De manera típica, el que encarna el papel de demiurgo tiene como tarea principal rectificar los supuestos errores o malentendidos de su hermano menor, que actúa siempre de primero y de manera más instintiva que razonada. Lévi-Strauss insistió mucho sobre esta “imposible gemelitud” de los mellizos americanos.

Dichos personajes suscitaron varias interpretaciones. Los primeros estudios (Lowie, 1909; Radin, 1956) vieron en el personaje del tramposo (el deceptor) la expresión de “una consciencia humana indiferenciada”, aún no racional, que no distingue las cosas, el bien y el mal, etc. En últimas, expresaría un pensamiento no dicotomizado, una suerte de “espíritu del desorden”, un ser desocializado que hubiera cortado los lazos con la sociedad humana para volverse puramente instintivo. Frente a este tipo de interpretaciones, Lévi-Strauss propuso otra mirada. Se acercó a la figura de los mellizos no tanto para epilogar

sobre el ser humano, sino para reflexionar —tomando América como referencia— sobre lo que sería la manera típicamente indígena de percibir la alteridad y el cambio social.

Es preciso recordar que Eric Fassin indicó, en estas conferencias (2009), la distinción que predominaba en las ciencias sociales en Francia, desde los años cincuenta, entre una antropología social “exótica”, supuestamente encarnada por Lévi-Strauss, y una socio-antropología política e histórica del “Tercer-Mundo” y la “situación colonial”, representada en aquel momento por Georges Balandier. En el marco de las políticas de la identidad, estos procesos de “contacto” han sido sucesivamente explicados o clasificados como “aculturación”, “dominación” o expresión de “tradiciones inventadas”. Sin embargo, tales acercamientos teóricos tienen en común el objetivo de focalizar sobre lógicas o factores externos, y muy poco o casi nada sobre las percepciones y prácticas indígenas de dichos procesos.

El texto de Lévi-Strauss ofrece precisamente la oportunidad de revisar dichas nociones desde una visión interna a las culturas consideradas. Permite abandonar los viejos modelos explicativos o estereotipos en términos de adaptación o de mimetismo que han dominado por mucho tiempo las ciencias sociales, para privilegiar un acercamiento que invita a considerar el punto de vista interno de tales procesos. Dicho de otra manera, se refiere a las formas propiamente indígenas de pensar la situación de contacto (interétnico) y el cambio social.

Lévi-Strauss mostró que lo que se ha llamado clásicamente “procesos de aculturación” es, en realidad, el resultado de una singular disposición de espíritu, de una larga actitud de “apertura al otro”, de una filosofía o de una cosmología receptiva muy característica, según él, de los mundos amerindios. Lévi-Strauss abrió así el paso hacia nuevos caminos que muchos investigadores siguieron y desarrollaron después. Si bien se lo ha criticado por no haber incluido la dimensión histórica en sus análisis o por haber producido una visión demasiado atemporal de los hechos (crítica radical al estructuralismo), hizo exactamente lo contrario. No lo hizo, por supuesto, desde la perspectiva de la sociología política —en la que tendría como telón de fondo la situación colonial, a la manera de Balandier—, sino considerando el modo propiamente indígena de pensar y hacer la historia, precisamente, a través de la figura de los mellizos. En *Historia de Lince*, Lévi-Strauss

subrayó el papel clave del deceptor en la dinámica de las cosmologías indígenas y la importancia del “dualisme en déséquilibre” como modo de pensar el cambio social y el lugar del Otro en estas culturas.

LAS PEQUEÑAS MITOLÓGICAS

Historia de Lince es el último libro que Lévi-Strauss dedicó al estudio de la mitología amerindia. Constituye el tercer tomo de las “pequeñas mitológicas”, como llamaba al grupo de obras que, junto a *La vía de las máscaras* y *La alfarera celosa*, complementan los cuatro tomos de las *Mitológicas* (1964-1971).

El último capítulo de *Historia de Lince*, “La ideología bipartita de los amerindios”, retoma y desarrolla una meditación iniciada hace algo más de treinta años, en *Tristes trópicos* (1955), sobre el “primer encuentro” entre indígenas y europeos en el Descubrimiento de América. Este retrato constituye, según la expresión de A. C. Taylor (2004: 95), una suerte de “escena primordial” (*scène primale*) de la antropología de Lévi-Strauss, porque se trata de un total desencuentro cuyas consecuencias fueron desastrosas para los indígenas, y porque reveló algo central de las culturas amerindias en su manera peculiar de posicionarse frente a la alteridad. *Historia de Lince* aparece también, en este sentido, como una crítica radical al espíritu occidental de conquista.

EL DUALISMO EN DESEQUILIBRIO

La historia del Descubrimiento y los primeros contactos con los europeos no solamente ha sido un tema de constante preocupación para Lévi-Strauss a lo largo de su obra, sino que le sirvió de revelador privilegiado para caracterizar lo que llamó las “fuentes filosóficas y éticas del dualismo amerindio”¹. Es en este libro, como lo señaló Taylor (2004: 96), donde el maestro presentará la “caracterización más acabada de la ‘ideología bipartita de los amerindios’ basada sobre un ‘dualismo en perpetuo desequilibrio’; ideología que Lévi-Strauss opone a la pasión por lo idéntico que caracteriza el pensamiento occidental”.

1 “Creo que es ahora posible alcanzar las fuentes filosóficas y éticas del dualismo amerindio. Este dualismo saca su inspiración, me parece, de una apertura al otro que se manifestó de manera demostrativa durante los primeros contactos con los blancos, aunque estos últimos fueron animados de disposiciones muy contrarias” (Lévi-Strauss, 1991: 16).

Retomando sus primeras reflexiones sobre las organizaciones dualistas, Lévi-Strauss demuestra que la gemelitud se revela imposible en la ideología “bipartita” amerindia debido a que los términos de la oposición se encuentran siempre en desequilibrio e implican un otro término. Nos acercamos al concepto de “oposición jerárquica”, desarrollado por Louis Dumont, y utilizado por Lévi-Strauss, pero sin referirse en ningún momento al autor, como bien lo apuntó Menget (2008: 32). De tal manera que si los mellizos ocupan un lugar central en la mitología amerindia, es precisamente con la condición de no ser verdaderos mellizos (los verdaderos mellizos gozan de una reputación más bien maléfica en muchas culturas amerindias). Es decir, la idea de doble implica, aquí, la diferencia (Lagrou, 2007: 225). Al respecto, Lévi-Strauss indicó (1991: 90-91):

[...] cuando por fin los mitos ponen en escena verdaderos gemelos, se apresuran a distinguirlos, otorgándoles talentos y caracteres opuestos: el uno agresivo, el otro pacífico; el uno fuerte, el otro débil; el uno inteligente y hábil, el otro estúpido, torpe o distraído [...]. Lo que proclaman de manera implícita estos mitos es que nunca los polos entre los cuales se ordenan los fenómenos naturales y la vida en sociedad [...] podrían ser mellizos. El espíritu insiste en aparearles sin lograr establecer entre ellos una paridad. Pues son estas diferencias [...] [las] que ponen en movimiento la maquinaria del universo.²

Lévi-Strauss concluye diciendo que es este esquema de la “imposible gemelitud” de la diferencia, lo que permitió a los indígenas, entre otras cosas, pensar la llegada de los Blancos, del Otro: “[...] mucho antes del Descubrimiento del Nuevo Mundo, el lugar de los Blancos estaba marcado —en negativo— en el sistema de pensamiento amerindio” (Lévi-Strauss, 1991: 91).

Es en este sentido como las culturas amerindias habrían ya “previsto” la existencia de los europeos, dándoles, si se puede decir, un lugar peculiar en un sistema de pensamiento y una mitología que debía imaginar la posibilidad del Otro (Arcand, 1993: 245).

2 Traducción mía.

PENSAR EL OTRO A TRAVÉS LA FIGURA DE LOS MELLIZOS

Como bien se sabe, muchos mitos amazónicos (el de los mellizos, en particular) cuentan la llegada de los Blancos, como también de los Incas, y a veces estos últimos son descritos como ancestros de los primeros, por lo que, entonces, encarnan al Otro por excelencia (Calavia, 2000; Lagrou, 2007; McCallum, 2000). En la mitología amazónica, con frecuencia, se atribuye el origen de los artefactos al Inca, figura que se extendió después a los primeros comerciantes, aventureros y misioneros. Desde entonces hasta la actualidad, esta fascinación —a la vez atractiva y peligrosa— por los objetos manufacturados de origen europeo no ha disminuido, y a lo largo de la historia dio lugar a numerosos intercambios (comerciales, guerreros) entre colonos e indígenas. Si los Incas son percibidos como proveedores de bienes, son también a menudo calificados de poderosos caníbales, a semejanza de los dueños de la naturaleza (Lagrou, 2007; McCallum, 2000).

En los mitos Pano, por ejemplo, el Inca (muchas veces visto de manera dual) es nada más que una noción utilizada por estas sociedades para pensar la alteridad y la transformación social, una suerte de conciencia del cambio y, en particular, del cambio tecnológico (Calavia, 2000). Esta sería la manera indígena de pensar la posibilidad del cambio (social, cultural, etc.). Para los Cashinahua del Brasil, la imagen del Inca estaría ligada al deseo de integración permanente de un extranjero generoso, de un “cuñado” Txai perfecto (McCallum, 2000: 377).

EL OTRO INDISPENSABLE (Y NO SOLAMENTE PENSABLE)

Si para Lévi-Strauss el Otro es pensable a través de los mitos, los investigadores actuales de la Amazonía se aventuraron más allá al mostrar que la figura del Otro no sería solamente pensable, sino más bien indispensable (por cuanto es hiperproductiva) en los sistemas socio-cosmológicos indígenas (Viveiros de Castro, 1993). Muchos estudios durante estos últimos veinte años han revelado el valor central de la alteridad y de los modelos de relaciones con los otros en las cosmovisiones amazónicas (noción de alteridad constitutiva). Recordamos que Lévi-Strauss había ya revelado, desde sus primeros escritos, la preeminencia de la afinidad en el universo social amerindio (Taylor, 2004: 96).

Sabemos también que la mayoría de estos modos de incorporación encuentran su principal forma de expresión en el cuerpo y las

transformaciones corporales: cambio de piel, de ropa y de cuerpo, percibido como cambio/transformación de percepción y de formas de hacer y de actuar. Así lo mostró muy bien Vilaça (1999, 2006) a propósito de la adopción por los Wari' (Rondonia, Brasil) de la ropa y de ciertos comportamientos de los Blancos. No se trataría tanto aquí de imitar (replicar, mimetizar) a los Blancos para asimilarse a ellos (“virar blancos”), sino de asimilar su punto de vista para quedar de alguna manera “sí-mismo”, es decir, Wari'. A diferencia de la alteridad, que sería de algún modo un elemento inmediatamente dado, el factor central aquí es, más bien, la identidad, que sería un proceso de transformación permanente.

Vemos, pues, cómo Lévi-Strauss trató en *Historia de Lince* la cuestión de la historia, del contacto y de la inestabilidad ontológica de los pueblos amerindios a través de un elemento peculiar de su mitología (los mellizos), y así con los estudios clásicos que veían en la figura de los gemelos, y en particular en el *trickster*, un simple “espíritu del desorden”. Haciendo eso, puso de relieve una filosofía del contacto, una relación peculiar de la alteridad (la famosa “apertura al Otro”), que remite a una actitud o una disposición del espíritu frente al mundo, actitud común a todos los pueblos del Nuevo Mundo y que caracteriza, como bien se sabe desde entonces, el régimen socio-cosmológico y la dinámica social de dichos pueblos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arcand, B. (1993). Compte Rendu d' "Histoire de Lynx" de Claude Lévi-Strauss. *Journal de la Société des Américanistes*, 79, 244-246.
- Calavia, O. (2000). O Inca pano: mito, história e modelos etnológicos. *Mana*, 2, (6), 7-35.
- Lagrou, E. (2007). Identidad y alteridad desde la perspectiva Cashinahua. *Amazonía Peruana*, 30, 211-237.
- Lévi-Strauss, C. (1955). *Tristes Tropiques*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1991). *Histoire de Lynx*. Paris: Plon.
- Lowie, R. (1909). The Hero-Trickster Discussion. *Journal of American Folklore*, 86, (22), 431-433.
- Mccallum, C. (2000). Incas e Nawas. Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá. En B. Albert & A. Ramos (eds.), *Pacificando o Branco. Cosmologias do contacto no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP.

- Menget, P. (2008). Kinship Theory after Lévi-Strauss. *Journal de la Société des Américanistes*, 94, (2), 29-37.
- Metraux, A. (1946). Twin Heroes in South American Mythology. *Journal of American Folklore*, 232, (59), 114-123.
- Radin, P. (1956). *The Trickster. A Study in American Indian Mythology*. New York: Schocken Books.
- Taylor, A. C. (2004). Don Quichotte en Amérique. Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie américaniste. En M. Izard (dir.), *Lévi-Strauss*. Paris: Editorial de L'Herne.
- Vilaça, A. (1999). Devenir autre : chamanisme et contact interethnique en Amazonie brésilienne. *Journal de la Société des Américanistes*, 85, 239-260.
- Vilaça, A. (2006). *Quem somos nos: os Wari' encontram os Brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. (1993). Le marbre et le myrte. De l'inconsistance de l'âme sauvage. En A. Molinié & A. Becquelin (comps.), *Mémoire de la tradition*. Nanterre: Société d'ethnologie.

LÉVI-STRAUSS Y SU ENCUENTRO CON LA LINGÜÍSTICA

Lévi-Strauss and his Encounter with Linguistics

JON LANDABURU *

Ministerio de Cultura · Colombia

*jlandaburu@mincultura.gov.co

RESUMEN

Este artículo evalúa el uso que Lévi-Strauss hizo de la lingüística a la luz de los avances posteriores a los postulados de Ferdinand de Saussure. En particular, critica el desconocimiento del análisis funcional de las lenguas por parte del etnólogo francés, al tiempo que señala que su primer entusiasmo se fue desvaneciendo luego de la publicación de *Antropología estructural*. Así, afirma que el encuentro de Lévi-Strauss con la lingüística, ya en la década de 1970, termina con la certeza de una gran distancia entre los programas de esa disciplina y la antropología estructural.

Palabras clave: *antropología estructural, estructuralismo, Ferdinand de Saussure, Lévi-Strauss, lingüística.*

ABSTRACT

This paper assesses the use of linguistics made by Lévi-Strauss in light of the latter developments to the postulates of Ferdinand de Saussure. Particularly, it criticizes the French ethnologist's lack of knowledge on the functional analysis of languages, while it points out the fading of his earlier enthusiasm after the publication of *Structural Anthropology*. Thus, it states that Lévi-Strauss' encounter with linguistics, in the 70's, ends with the certainty of a great distance between the programs of this discipline and of structural anthropology.

Key words: *Ferdinand de Saussure, Lévi-Strauss, linguistics, structural anthropology, structuralism.*

Permítanme iniciar estas reflexiones con unos recuerdos de la influencia que alcanzó a tener Claude Lévi-Strauss en el inicio de mi práctica científica con las lenguas indígenas de Colombia, no como ejercicio introspectivo o autobiográfico, sino como punto de partida para entender la relación del pensamiento del maestro con la lingüística. Cuando, gentilmente, colegas y viejos amigos de la Universidad Nacional de Colombia me solicitaron intervenir en este homenaje, me puse a indagar seriamente cuál había sido la influencia del estructuralismo antropológico en mi práctica profesional como lingüista. Lo que salió de esta indagación fue la constatación de una influencia grande al principio (años setenta y parte de los ochenta) y mucho menor después. Como no se trata de contar anécdotas, sino de acercarse a un proceso teórico y práctico, trataré de apoyarme en este, por lo menos como punto de partida, para plantear reflexiones sobre las relaciones entre Claude Lévi-Strauss y la lingüística y sobre las concepciones que los lingüistas hacen del aspecto estructurado del lenguaje.



En 1968, cuando empecé el análisis de algunas lenguas indígenas de Colombia, a pesar de llegar de la Sorbona de París con estudios de filosofía y de lingüística, me encontraba en una situación investigativa mucho más semejante a la de los lingüistas norteamericanos que a la de los lingüistas europeos. Estos últimos tenían por objeto lenguas conocidas, documentadas de siglos atrás, sobre las cuales se habían dado numerosos debates lingüísticos, pero también epistemológicos e incluso filosóficos. Los conceptos y las categorías usadas en la descripción de estas lenguas, fueran modernas, fueran antiguas, estaban establecidos por largas tradiciones filológicas o gramaticales que uno recibía canónicamente sin que se planteara, excepto por algunos sabios prestigiosos como Benvéniste, una crítica sistemática de su adecuación a la lengua analizada.

En Francia, después de la gran figura de Antoine Meillet, mediadora entre la filología “antigua” y la lingüística “moderna”, hija esta de Ferdinand de Saussure, se presenciaba la victoria de los “modernos”. Iban conquistando progresivamente posiciones en la universidad francesa, sobre todo a través de la fonología nueva, uno de cuyos principales pilares era André Martinet, profesor en la Sorbona. Fuera de

esta corriente, existían unos intentos radicales de renovación teórica en la morfología (Gustave Guillaume desde los años veinte con su teoría psicomecánica del lenguaje), la sintaxis (L. Tesnière con su *Elementos de sintaxis estructural*, de 1959), la semántica (Pottier con su *Systématique des éléments de relation*, 1962), pero eran marginales, no eran bien aceptados ni de una aplicación fácil para la descripción de lenguas “exóticas” como las de los indios americanos.

Lo que sí entraba con fuerza en los sesenta, pero en la nueva generación y con un valor añadido de progresismo y de rebelión contra la generación anterior de los Martinet, Benvéniste, etc., eran las ideas generativistas de Noam Chomsky. De hecho, sólo lograron su puesto en el *establishment* académico francés a merced de la reorganización universitaria consecutiva a las revueltas de Mayo del 68. Pero, como lo mostraremos en un momento, el paradigma chomskiano, sobre todo en esos años, tampoco era de gran utilidad para la descripción de lenguas indo-americanas.

Ciertamente existía y se fortalecía en los años sesenta en Francia una escuela de lingüistas africanistas que trataban de enfrentar la situación de contacto en el terreno con lenguas también desconocidas y de exclusiva tradición oral, una situación análoga a la nuestra frente a lenguas americanas desconocidas y de exclusiva tradición oral. Sin embargo, este grupo, constituido alrededor de la personalidad de Jacqueline Thomas, se había preocupado más que todo por perfeccionar técnicas de recolección de datos de campo (cuestionarios léxicos, cuestionarios gramáticos, glosarios botánicos, de fauna, de términos tecnológicos, etc.).

Retomaban bajo la batuta de André Martinet y de André-Georges Haudricourt, otro personaje significativo de estos debates, los instrumentos conceptuales y los métodos del estructuralismo del Círculo de Praga para el análisis fonológico, pero no tenían instrumentos teóricos suficientes ni verdaderos métodos para el análisis semántico, sea léxico, sea gramatical, ni para el análisis morfosintáctico. El rechazo de Martinet y una buena parte de los lingüistas franceses de la generación “en el poder” de las teorías sintácticas de Noam Chomsky (*Syntactic Structures*, 1957 y *Aspects of the Theory of Syntax*, 1962) y la inmadurez en esa época de un funcionalismo sintáctico dificultaban a este grupo de etnolingüistas africanistas la creación de un marco

teórico y de un método satisfactorio para el descubrimiento y la interpretación de estructuras sintácticas “exóticas”.

Tampoco Chomsky, desde su posición de que las estructuras lingüísticas son innatas y con su modelo de una gramática universal, era de gran ayuda. De hecho, casi todos los estudios de gramática generativa de la época trataban del inglés o de alguna lengua occidental muy conocida, y los avances realizados consistían en la reinterpretación de reglas conocidas (como la transformación pasiva) en un marco más formalizado y más riguroso.

Claro que el empleo, por Chomsky y sus discípulos, de formalismos matemáticos y la exigencia de explicitar con simbolismos bien definidos las operaciones sintácticas me eran muy atractivos. También lo eran para mucha gente de mi generación, ilusionada entonces con la perspectiva de transformar las ciencias sociales en ciencias rigurosas. Pero esta atracción, este tropismo hacia la matemática, que sí hizo estragos en Francia, no era suficiente para entregarse a una doctrina que no proporcionaba conceptos ni métodos apropiados a mis necesidades.

Tuve que mirar hacia la lingüística norteamericana no-chomskiana, la cual desde décadas se había interesado precisamente por nuestro mismo objeto: las lenguas indo-americanas o lenguas amerindias. Franz Boas, Edward Sapir, Leonard Bloomfield, Charles Hockett, Eugene Nida, entre otros, se volvieron los maestros. Los estudié y utilicé de manera autodidacta, pues como la Sorbona no nos había iniciado casi en la obra de estos autores, fue necesario leerlos, enseñarlos y practicarlos durante las múltiples estadias de trabajo de campo de esas épocas y durante mi enseñanza universitaria. Esta lingüística era mucho más adecuada a mi situación. La exigencia desde su nacimiento de describir lenguas indígenas y la cercanía espacial de las culturas indígenas le habían permitido desarrollar manuales y métodos de recolección y de análisis muy prácticos. Estas mismas condiciones la habían llevado a una cercanía muy grande con la antropología; muchos antropólogos eran al mismo tiempo lingüistas, así como lo había sido el verdadero fundador de las dos disciplinas en Estados Unidos: Franz Boas. En fin, la elaboración de conceptos de la disciplina era liberada del lastre de tradiciones terminológicas engorrosas, decimonónicas o hasta anteriores, para aplicarse mejor a una realidad calificada desde

el principio como distinta y desconocida. Se sentían un ímpetu y una creatividad muy grande.

Esta comunidad científica tenía, por supuesto, muchas corrientes, y entre ellas se encontraban desde el distribucionalismo *behaviorista*, que era un rechazo radical al trabajo sobre el significado de los datos y se dedicaba con todo el rigor a la organización formal de las ocurrencias del significante (Bloomfield, Z. Harris, etc.) —muy en la línea del positivismo lógico, como el de Carnap—, hasta posiciones como la de Sapir, mucho más atento a la semántica y a las categorías del pensamiento —por su origen alemán y su conocimiento de la tradición alemana—, ilustrada por las teorías de los neo-gramáticos o, más importante aún, por las tesis del gran Wilhelm von Humboldt y aun de Herder. O sea, Sapir tuvo una clara influencia del idealismo romántico alemán.

Entre estas corrientes se encontraba un personaje estelar, llegado de Europa a principios de los años cuarenta, que se había insertado en ese mundo de la lingüística norteamericana y llegó a influenciarla profundamente: Roman Jakobson. Se considera —el mismo Lévi-Strauss lo reconoció— que este sabio, junto con Franz Boas, el fundador, fue el principal inspirador de las ideas del antropólogo francés, y por eso nos vamos a detener un poco en el personaje, antes de analizar su impronta sobre Lévi-Strauss.

Jakobson nació en Moscú en 1896. Desde muy joven manifiesta un gran interés hacia la dialectología del ruso, el folclor y la etnografía rusa. También se interesa por el arte y sus perspectivas de renovación. Es amigo de Maïakovski. En 1915, con el príncipe Nicolás Trubetskoï y otros, funda el Círculo Lingüístico de Moscú, y parece que tiene un papel importante en la creación de la escuela formalista rusa, a la que se deben intentos conocidos de estudio riguroso de la literatura y del lenguaje poético. En su encuentro posterior con Lévi-Strauss, le transmitirá estos intereses y avances. La reorganización autoritaria de la vida artística y científica por el poder soviético, lo lleva a emigrar y se instala en la recién creada República de Checoslovaquia donde se quedará casi veinte años. Ahí participa, también con Trubetskoï, de la fundación del famoso Círculo Lingüístico de Praga, que va a permitir una renovación profunda de la doctrina fonológica. En esos años, participa de esta re-fundación de la fonología: la creación de una nueva

fonología histórica, al estudio de las áreas de contacto entre lenguas y al desarrollo de un nuevo tipo de morfología calificada de estructural¹.

Ante la amenaza de invasión nazi, parte para Escandinavia. Vivió en Copenhague, en Oslo y en Uppsala, donde entra en contacto con esta otra rama importante, más radical, de la nueva lingüística estructural nórdica, animada por Bröndal, Hjelmslev y otros. Parte entonces para Estados Unidos y se inserta profunda y definitivamente en el mundo académico estadounidense (en los años siguientes fué profesor de la Universidad de Columbia, de la Universidad de Harvard y del MIT). En Nueva York, entra en contacto con muchos científicos europeos que habían huido de los nazis y lo nombran profesor de la Escuela Libre de Altos Estudios, organizada por la resistencia francesa. Es ahí, de 1942 a 1946, que empieza una estrecha colaboración con Claude Lévi-Strauss, también recién llegado a Nueva York escapando de los nazis (cfr. Ruwet, 1981).

En esos años, Lévi-Strauss recibirá de Jakobson impulsos, intereses y conocimientos decisivos para la constitución de su *Antropología estructural* en lo que concierne a sus conceptos cardinales, algunos de sus métodos y sus campos de trabajo. La influencia es muy grande y fue reconocida en múltiples ocasiones por el sabio francés. No se puede decir que Claude Lévi-Strauss sea un discípulo de Jakobson. Ante todo, Claude Lévi-Strauss era antropólogo y Román Jakobson, lingüista. Lévi-Strauss fué demasiado original y seleccionó él mismo los elementos que necesitaba, en función de un ambicioso proyecto de ciencia que estaba elaborando.



¿Cuáles son los elementos principales que Claude Lévi-Strauss retomó de Jakobson, pero también de los lingüistas norteamericanos, para construir su proyecto de Antropología estructural? Los tomaremos de los clásicos cinco primeros artículos del compendio *Antropología estructural I*. En orden cronológico (no de edición) son: “Análisis estructural en lingüística y en antropología” (1945), “Historia y etnología” (1949), “Lenguaje y sociedad” (1951), “Lingüística y antropología” (1952) y “Post-faz a los capítulos III (‘Lenguaje y sociedad’) y IV (‘Lingüística y Antropología’), en 1956. Por razones evidentes, debidas a

1 Véanse sus estudios antológicos sobre el verbo y el sistema casual ruso.

la importancia de estos elementos en sus trabajos, existen muchas otras menciones a la lingüística, su método y su importancia para la antropología en la obra de Claude Lévi-Strauss (Polémica con Wladimir Propp, *El pensamiento salvaje*, etc.), pero podemos considerar que este es el corpus básico para nuestro propósito. También es cierto, y es importante recalcarlo, que el tratamiento algo sistemático (nunca fue del todo sistemático) de estos temas va disminuyendo con el tiempo, como si naciera y creciera en nuestro autor un distanciamiento y una desilusión.

Pero volvamos a la época fasta, llena de ilusiones. En los años cuarenta y cincuenta, el paisaje científico norteamericano es creativo, efervescente y lleno de esperanzas. Se ha ganado la guerra. Antes de masificarse, la comunidad científica y académica es todavía, por un tiempo, la élite intelectual del mundo occidental y no la proveedora de patentes y ventajas comerciales en la que se ha convertido. Las universidades, no tan masivas, permiten la interlocución entre matemáticos, físicos, biólogos, lingüistas, antropólogos y hasta ingenieros. Es así como surgen teorías fundamentales como la cibernética, la teoría de las comunicaciones o la de los juegos, etc.

En ese ambiente de tantas ilusiones, muchos piensan que la sociología, la antropología, la sicología pueden volverse ciencias maduras y conquistadoras como sus hermanas ciencias de la naturaleza. Influencia de Jakobson o idea propia, pareciera que Claude Lévi-Strauss retomara la ambición formulada por Trubetskoï. Decía Lévi-Strauss en 1926, en una carta que revela Jakobson (1964: 37):

El tiempo de la síntesis no ha llegado aún, pero no se puede dudar que exista cierto paralelismo en la evolución de diferentes aspectos de la civilización, luego debe haber ciertas leyes que determinan este paralelismo [...] Deberá surgir una *disciplina especial que se dedicará exclusivamente al estudio sintético del paralelismo en la evolución de diferentes aspectos de la vida social*².

Que estas páginas hayan estado presentes en el pensamiento de Claude Lévi-Strauss nos lo prueba la cita explícita que hace de ellas en su recensión del curso del Collège de France de 1959-1960, llamado “El porvenir de la etnología”, y publicada en su libro *Paroles données* (1984).

2 Traducción y énfasis míos.

El primer artículo, “Análisis estructural en Lingüística y en Antropología”, es muy ilustrativo de este ambiente optimista de la época, y los términos mismos que utiliza Lévi-Strauss —a distancia nos parecen casi místicos— nos informan del entusiasmo, de la esperanza que pone en la lingüística. Es un artículo escrito probablemente unos meses antes, durante la ofensiva final de los Aliados contra los nazis, y publicado en una revista nueva para lingüistas, la luego importante *Word*. Escuchemos al maestro hablar de la lingüística y de su papel de guía de las otras ciencias³:

[La lingüística] Es sin duda la única (de las ciencias sociales) que haya logrado al mismo tiempo formular un método positivo y *conocer la naturaleza de los hechos* sometidos a su análisis (1945: 37).

[La lingüística moderna] [...] debe también acoger a los psicólogos, a los sociólogos y etnógrafos *ansiosos* de aprender (de ella) [la lingüística moderna] *el camino que lleva al conocimiento positivo* de los hechos sociales (1945: 37).

En fin de cuentas, la antropología y la sociología no esperaban de la lingüística sino lecciones. Nada auguraba una *revelación*. El nacimiento de la fonología revolucionó (“a bouleversé”) esta situación [...] la fonología *no puede dejar de cumplir* frente a las ciencias sociales el mismo papel renovador que la física nuclear ha jugado frente al conjunto de las ciencias exactas. [¿]En qué consiste esta revolución [...]? El ilustre maestro de la fonología, N. Trubetskoï nos dará la respuesta a esta pregunta (1945: 39).

Cuando un acontecimiento de esta importancia tiene lugar en una de las ciencias humanas, los representantes de las disciplinas vecinas no solamente pueden, sino que *están requeridos para verificar inmediatamente* sus consecuencias y su aplicación posible a otros hechos de otro orden (1945: 40).

Con todo el respeto sincero y la simpatía que nos merecen estos entusiasmos, los términos utilizados nos hacen pensar en algo como una iluminación, algo muy sorprendente para los que conocimos o leímos al profesor Lévi-Strauss décadas después, icono de un racionalismo parco y desencantado. Fíjense:

- la lingüística conoce la naturaleza de los hechos;

- debe indicar el camino que lleva al conocimiento positivo para los sicólogos, sociólogos y etnógrafos “ansiosos”;
- estamos frente a una revelación y a una revolución;
- el ilustre maestro nos dará la respuesta;
- los científicos de ciencias vecinas están requeridos para verificar inmediatamente [...]

En cuanto a él, Lévi-Strauss va a asumir el mandato de esa cruzada y se dedicará en los años siguientes a cumplir con sus requerimientos.

Pero entremos más en detalle y veamos cuál es el contenido de esta revolución. En este mismo texto, Claude Lévi-Strauss, citando a Trubetskoï, dice que el método fonológico asumió cuatro pasos fundamentales que sería muy importante que las ciencias sociales siguieran. Son los siguientes:

1. La fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al de su infraestructura³ inconsciente;
2. la fonología no trata los términos como entidades independientes, sino que fundamenta su análisis sobre las relaciones entre los términos;
3. la fonología introduce la noción de sistema;
4. la fonología busca descubrir leyes generales encontradas por inducción o deducción lógica.

A estos pasos habría que añadir las siguientes proposiciones epistemológicas, también inspiradas por la lingüística estructural y reafirmadas continuamente en distintos contextos.

El análisis estructural se fundamenta en el descubrimiento de rasgos pertinentes presentes en oposiciones y no en el uso de conceptos abstractos contruidos por comparación. Nos interesa en qué se diferencian los hechos sociales y no en qué se parecen.

Los operadores de oposición son binarios o del tipo de los que Trubetskoï definió en sus *Principios de fonología*.

No hay oposición entre estructura y evento. Es importante más bien ver que la noción de estructura es bidimensional. En ella intervienen tanto la diacronía como la sincronía.

3 Es interesante ver aquí el surgimiento de este término marxista que remite a la idea de que hay un nivel básico de los fenómenos sociales, explicativo de los demás. Pareciera que la pretensión explicativa global atribuida a la “estructura” procediera analógicamente de la vulgata marxista.

No es este el lugar para analizar en detalle cada una de estas proposiciones y ver en qué medida siguen siendo aceptadas por los lingüistas. Nos limitaremos a algunas observaciones.

De la práctica del lingüista, Claude Lévi-Strauss no retiene prácticamente nada más que la fonología. Está en su derecho, pues es en esa área donde se da la revolución que le atrae. Sin embargo, los lingüistas saben que los hechos fónicos, por muy complejos que sean, y lo son, no tienen la misma dimensión de complejidad que los hechos de contenido. De Saussure decía que el signo lingüístico era la asociación de un significado (contenido) con un significante (expresión). El mismo De Saussure, Trubetskoï, pero con más precisión, y el danés Hjelmslev, con aún mayor precisión, nos dijeron que tanto el significado como el significante tenían dos caras: una forma y una substancia. La substancia del significado nos remite al infinito mundo de lo comunicable; la substancia del significante nos remite a un infinito de menor grado, el del mundo de la fonética. También nos dice, más claramente Hjelmslev que Trubetskoï, que la forma “no puede ser reconocida y definida sino desde el punto de vista de la función” (1972: 3). Así tenemos una función-forma de la expresión frente a la función-forma del contenido. Luego para el lingüista el punto de vista funcional no puede ser separado del punto de vista estructural.

Además, y este punto es decisivo, contrariamente a la época dorada del estructuralismo y de la glosemática (la escuela danesa de Hjelmslev), *pocos lingüistas piensan ahora que la forma-función tanto de la expresión como del contenido pueda ser estudiada independientemente de la substancia*, es decir, en un caso, de la fonética, en otro caso, del universo conceptual o nocional al cual pertenece el contenido de lo que se quiere transmitir.

Hjelmslev (1953: 2) escribió: “Linguistics must attempt to grasp language, not as a conglomerate of non-linguistic phenomena (e.g : physical, physiological, logical, sociological) but as a self-sufficient totality, a structure sui generis”. Bernard Pottier (1962: 21) comenta este texto muy conocido:

Esta posición suscitó numerosas objeciones; constituye una posición teórica que aparentemente no podría utilizarse en la práctica. M. Borgström (*The technique of Linguistic descriptions*,

Acta, 1945: 49) dice de forma muy justa “Hjelmslev’s assertion that linguistic form should be studied independently of the ‘substance’ seems to refer more to the task of constructing a set of definitions which are a general theory of language than to the task of describing any given language”.⁴

En la misma época, precisamente la del nacimiento del estructuralismo levistraussiano, Martinet (1946), otro lingüista francés, discípulo de Troubestkoï y rival de Jakobson, nos dice:

Si resulta que es en la substancia, más que en la forma, donde se encuentran los gérmenes de la evolución lingüística, el establecimiento de las estructuras “algébricas” de los especialistas del glosario nos habrán preparado muy mal para el examen indispensable de la realidad diacrónica.⁵

Eso en cuanto a la substancia fónica. En cuanto a la substancia del contenido, parece claro que el bilingüismo, la traductibilidad entre todas las lenguas y la existencia de tantas comunicaciones (transmisión de contenidos) fuera del habla articulada nos remiten a un trasfondo nocional, cognitivo, estructurado y común a los humanos, que los cognitivistas tratan de modelizar y que aparece cada vez con más fuerza en los trabajos de los analistas (véanse, por ejemplo, los modelos matemáticos de morfogénesis de René Thom). Pierde entonces mucha fuerza la idea de la autonomía lógico-matemática de una estructura, directo reflejo del espíritu humano. Ni la fonología es una estructura *en ese sentido*, ni menos aún lo es la lengua.

Indagando por el origen del concepto de estructura, podríamos decir, como el filósofo Jacques Derrida lo había señalado en su *Gramatología*, que la predominancia de la fonología en el Saussure del *Curso de lingüística general* y en Lévi-Strauss proviene de un intento por reducir el lenguaje a una escritura y el concepto de lengua a una *característica universalis* en el sentido leibniziano. La fascinación de este intento viene del interrogante siguiente: si el hombre ha sabido reducir la inmensa variedad del significante de lo que dice a unas pocas

4 Traducción de Alice Ferradou.

5 Traducción de Alice Ferradou.

unidades (esta es la proeza del alfabeto o del silabario) y si además ha sabido reducir la variedad, mucho más chica, de estas unidades a la combinatoria de unas pocas oposiciones (lista cerrada de caracteres chinos o mayas, jeroglíficos, etc.), ¿no será que esta misma operación de reducción y combinatoria es posible con la inmensa variedad del significado? Esta fantasía nos persigue desde la invención de la escritura. Aparece en el *Libro de las mutaciones* (*Yi jing*) o en la cábala, para no nombrar sino algunos de los más ilustres intentos. Sería abusivo asemejar el análisis estructural a estas construcciones, sin embargo, el descubrimiento de los parámetros conceptuales en juego por medio de oposiciones pertinentes se asemeja a los primeros pasos de la elaboración de una característica.

Sobre la naturaleza inconsciente de las estructuras lingüísticas ha corrido mucha tinta y ha habido, nos parece, hasta delirios de inspiración psicoanalítica que no es del caso retomar aquí, pero que contribuyeron al fenómeno de moda que tuvo el estructuralismo en los años sesenta y setenta. Evidentemente, las reglas fonológicas, gramaticales y léxicas se imponen a mí y constituyen un objeto, una exterioridad que puedo indagar, casi independientemente de lo que pienso de ellas. De ahí una singularidad de la lingüística sobre otros aspectos de la vida social, tales como las reglas de parentesco o las prácticas económicas, en las cuales es difícil percibir el fenómeno fuera de lo que piensan de él sus actores. Sin embargo, a la larga, pareciera que las distinciones no son tan tajantes y en la evolución de las lenguas descubrimos, por ejemplo, factores que tienen que ver con la percepción que tienen los sujetos de las estructuras, porque sí pueden tener conciencia de algunas. No podemos aquí entrar en detalles, pero sí parece claro que hay casos, más numerosos de lo que se creía, donde se da una intervención consciente y sistemática del sujeto social sobre la gramática, el léxico y la pronunciación. Esto podría significar que la evolución diacrónica de los sistemas (que Lévi-Strauss, siguiendo a Jakobson y Trubetskoi, reivindica como merecedora de un análisis estructural) tiene que introducir, además de presiones propiamente estructurales y elementos caóticos (posición de De Saussure), el factor del actuar consciente humano. No es que las estructuras de la lengua pertenezcan por naturaleza a un inconsciente arcaico, sino que en la escogencia de una palabra o de una forma lingüística frente a otra —por no tener,

normalmente, relevancia o interés práctico las estructuras a las que pertenecen— se dejan en la sombra y tienen por lo tanto, en general, autonomía en la organización y la búsqueda de equilibrio, sin intervención de la voluntad y de la conciencia; del mismo modo sucede con todos los hábitos humanos que se van autoregulando y quedan muchas veces, no siempre, en el umbral de la conciencia. Es el psicólogo el que tiene que elucidar estos temas y posiblemente, como lo intuía Piaget, es en ese nivel donde hay que buscar la estructura. Que pueda ser formalizada en cierta forma a la manera algebraica o matemática, no excluye que su realidad esté del lado de la autorregulación de hábitos y de las operaciones cognitivas. Para volver al tema de lo consciente/inconsciente y para decirlo de otra manera, más sintética, *para el lingüista no está quedando tan abrupta la distinción entre código y mensaje*.

No es satisfactorio separar tajantemente la abstracción por generalización o la clasificación de objetos en función de la presencia de una propiedad, de la construcción de una estructura fundada sobre la parametrización de elementos diferenciales y su sistematización, el famoso “*écart différentiel*”⁶ de Lévi-Strauss. Si bien es legítimo darse un campo de objetos relativamente homogéneos y tratar de manifestar su estructura por este método, las dificultades para comprender en qué difieren estos objetos, incluso por este método, nos llevan frecuentemente a cuestionar la construcción del campo de objetos y la homogeneidad de estos objetos incluidos en él. Tenemos entonces que volver a la abstracción y al análisis de las distintas funcionalidades a las que están sometidos estos objetos. Este análisis funcional nos puede llevar más adelante a una reclasificación y a una nueva utilización del método estructural. Es así como Jakobson distinguió, a partir de una visión global del esquema de la comunicación verbal, por lo menos cinco clases de rasgos fónicos diferenciales: los rasgos pertinentes que aparecen directamente en la diferencia, los rasgos distintivos que ya tienen carácter relacional, los rasgos expresivos, los rasgos configuracionales (que se dividen en rasgos culminativos y rasgos demarcativos), los rasgos redundantes (que ayudan a la identificación de un rasgo distintivo o configuracional), etc. Otros autores han afinado... o enreñado esta clasificación, tan es cierto que la tipología o el pensamiento

6 “Separación diferencial”. Traducción de Alice Ferradou.

clasificadorio pueden funcionar sin control. Y en eso las advertencias de Lévi-Strauss son válidas. Pero la necesidad de un planteamiento funcionalista, es decir, fundado en la abstracción comparativa, es la práctica habitual del lingüista.

Es bien significativo que desde hace veinte años, y fuera de los partidarios de la teoría estándar de Chomsky, los trabajos gramaticales más numerosos y más sugestivos provienen de autores que se declaran funcionalistas⁷. Ninguno de estos autores niega la validez del método estructural como herramienta básica (pero no única) para construir los objetos, pero todos reconocen la necesidad de un planteamiento funcional y de una teorización de las operaciones funcionales. Eso también nos ha alejado del estructuralismo estándar.

Para terminar, permítanme volver al tema del paralelismo entre formas lingüísticas y formas sociales. En su artículo de 1952, el cuarto de nuestra serie “Linguistique et Anthropologie”, al encontrar estructuras en el análisis del parentesco hopi y zuño, Claude Lévi-Strauss dice que corresponden a estructuras que se revelan en la misma mitología de estos pueblos (1952: 86), y dice:

¿Qué concluiremos? Si es posible constatar una correlación entre sistemas provenientes de ámbitos tan distintos, por lo menos en apariencia, como son el parentesco y la mitología, la hipótesis de una correlación de tipo semejante con el sistema lingüístico no tiene nada de absurdo ni nada de fantástico [...].

No entraremos en un debate antropológico que no es de nuestra competencia, pero sería de buen recibo metodológico comprobar primero que:

- a. La formalización presentada para un sistema de parentesco (en este caso, el de los hopi o de los zuño) es válida. Verificar si contiene las variables pertinentes, si hay otras posibles, etc.
- b. La formalización presentada para algunas propiedades de algunos mitos (hopi o zuño) es válida para el universo al cual se aplica. Indagar si hay otras posibles, si contiene las variables pertinentes, etc.

7 Véanse las escuelas holandesas (Dik, Hengeveld, etc.), australianas (Dixon, Foley, etc.) de la costa oeste de EE.UU. (Givón, Mithun, De Lancey, etc.).

- c. El paralelismo entre las formalizaciones va más allá de unas coincidencias y obedece a un sistema de transformaciones matemáticas *no trivial*. Nos parece que los supuestos isomorfismos presentados son triviales y controvertibles.
- d. Buscar si el sistema formal de transformaciones inducido a partir de los sistemas sociales o de los sistemas subyacentes a los relatos míticos de estas sociedades corresponde a algo en alguno de los sistemas estructurados de las lenguas.

Que sepamos, cincuenta años después, este programa se ha quedado sin cumplir, y pensamos que las razones, más que de vencer grandes complejidades, provienen de su misma concepción. Parece que hubiera aquí la fantasía de una forma situada en lo profundo de una cultura o de un pueblo, dotada de causalidad eficiente a varios niveles. Me parece que esta forma es una entelequia. Lejos de acercar el lingüista al antropólogo, como esperaba el maestro, esta manera de plantear un acercamiento lo aleja, pues no responde a nada que tenga que ver con su trabajo.

En el artículo que acabamos de citar, Lévi-Strauss nos proponía el experimento de establecer el sistema de tratamiento del tiempo en la lengua de una sociedad para después compararlo con el parentesco de esta sociedad. Antes de comparar con el parentesco, es bueno saber cómo los lingüistas tratamos de sistematizar dimensiones como las del tiempo.

Me permitiré tomar un ejemplo que me tocó analizar desde hace unos años y sobre el cual publicamos un libro en el 2007. No se trató de comparar la expresión del tiempo, sino la de la modalidad epistemológica en varias lenguas del mundo (Guentcheva & Landaburu, 2007). La modalidad epistemológica es la dimensión de expresión, a menudo gramaticalizada, de la evaluación que hace el hablante del conocimiento que tiene de la situación a la que se refiere. No puedo entrar aquí en el detalle de los tipos de sistematización que se dan en las lenguas del mundo, pero sí se puede decir que confirmamos una suerte de regionalización de los tipos de sistemas gramaticales relativos a esta dimensión. En una vasta área que va desde los Balcanes al Himalaya, predomina un tipo de sistema; en América indígena hay una fuerte pregnancia de otro tipo de sistema. En África no hay mucho interés por la expresión gramaticalizada de estas nociones. Cuando uno mira

con cuidado estas diferencias, encuentra que no es tanto la forma lingüística de expresión lo que está en juego (sufijos, prefijos, auxiliares, flexiones, etc.), aunque sí tengan algo que ver, sino una orientación cognitiva diferente. Por ejemplo, en América indígena se desarrolló una fuerte sensibilidad para calificar la fuente de mi información. En muchas lenguas es obligatorio, en otras es muy frecuente decir, cuando hablo de un acontecimiento, si lo he presenciado, lo he visto, lo he oído, me lo han contado, lo he inducido, lo he deducido, etc. En las lenguas europeas, se da esta información si es pertinente, pero es raramente obligatoria, etc. Este tipo de fenómenos nos lleva entonces más bien a considerar la lengua como una tecnología del intelecto. Como también decía Guillermo de Humboldt, la lengua es *energeia* y no simplemente *ergon*. En la lengua quedan las huellas de una serie de avances mentales que se van sistematizando y organizando. El sistema es el resultado, como decía Piaget, de procesos de autorregulación y de “equilibramiento” entre formas. Tal vez nos remitan a propiedades generales del espíritu humano, pero de las leyes generales o particulares de estos sistemas no parece que pudiéramos concluir tan fácilmente “leyes generales del espíritu humano”.

El lingüista no tiene escrúpulo en utilizar las nociones de tiempo, de aspecto o de modalidad epistemológica siempre y cuando sean definidas conceptualmente. Si no lo tiene, es precisamente porque ha superado el marco estructuralista. Como siempre, el ordenamiento de las formas lo lleva (en morfosintaxis, en semántica y tal vez también en fonología) a pegar un brinco, a dar un salto para ensayar esquemas interpretativos basados en nociones o en funciones. Este ensayo tiene una condición, y es que el parámetro conceptual sea fecundo para el entendimiento de la diversidad. El parámetro no procede estrictamente de un análisis estructural que se basa en oposiciones formales, sino que, a partir del sistema de oposiciones, da un salto hermenéutico.



Empezamos hablando del encuentro de un joven lingüista francés con el estructuralismo en su necesidad de describir las lenguas indo-americanas y de la inspiración que pudo recibir de los fuertes planteamientos de Claude Lévi-Strauss, por lo menos como horizonte de búsqueda, como ideas directrices. En 1976, durante la sustentación de su tesis de doctorado sobre la gramática de una lengua amazónica,

tesis en la cual el ilustre profesor era jurado, Lévi-Strauss, después de dejar intervenir a sus colegas del jurado, todos lingüistas, dijo algo como: “Es fascinante oírlos hablar, y son asuntos donde no tengo ninguna competencia, así que usted me perdonará esta pregunta un poco periférica a sus intereses. En el mito del diluvio que usted trae como documento de apoyo al final de su tesis, ¿cómo ve el papel de los huérfanos mellizos?”.

Esta anécdota sirve para ilustrar que treinta años después de su artículo de 1945 Lévi-Strauss seguía fascinado como en su juventud por el tecnicismo de los lingüistas, pero que no se había logrado crear una real interlocución de su parte ni de la nuestra. El programa de Trubetskoï seguía y sigue sin realizarse. La gente busca por otros lados. El estudio de las complejidades del lenguaje y de la sociedad ha avanzado mucho y, hasta la fecha, no nos permiten alimentar esta utopía. Tampoco parecen autorizarnos a darle tanta importancia a la solidaridad sistémica de los rasgos fónicos distintivos de las hablas humanas. Tal vez vaya a surgir un nuevo paradigma, pero hasta ahora no lo vemos. Por eso nos hemos vuelto más modestos, hasta que surja un nuevo proyecto de síntesis que nos desate la *hybris* explicativa.

Lo que sí queda de la bella aventura intelectual de Claude Lévi-Strauss, siempre que le quitemos sus pretensiones excluyentes y sus dogmatismos, muchas veces más propias de los discípulos que del maestro, es el habernos enseñado a leer los mitos indo-americanos con todo el detalle necesario y el haber revelado al mundo académico occidental un modo de pensar a partir de oposiciones discretas sacadas del mundo de la vida diaria. Es cierto que son las mismas que utiliza el lenguaje humano al construir parte de sus categorías.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Chomsky, N. (1957). *Syntactic Structures*. La Haya: Mouton.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Massachusetts: MIT Press.
- Hjelmslev, L. (1953 [1943]). *Prolegomena to a Theory of Language*. Baltimore: Indiana.
- Hjelmslev, L. (1972 [1939]). Forma y sustancia lingüística. En L. Hjelmslev, *Ensayos lingüísticos*. Traducción de E. Bombín Izquierdo y F. Piñero Torre. Madrid: Gredos.

- Guentcheva, Z, & Landaburu, J. (2007). *L'énonciation médiatisée (II). Le traitement épistémologique de l'information : illustrations amérindiennes et caucasiennes*. Paris—Louvain: Peeters.
- Jakobson, R. (1964 [1938]). Nicolai Troubetskoï biographie. En N. Troubetskoï, *Principes de phonologie*. Traducción de J. Cantineau. Paris: Klincksieck.
- Lévi-Strauss, C. (1945 [1974]). L'Analyse structurale en linguistique et anthropologie. En C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1949 [1974]). Histoire et ethnologie. En C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1951 [1974]). Langue et société. En C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1952 [1974]). Linguistique et anthropologie. En C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1984). *Paroles données*. Paris: Plon.
- Martinet, A. (1946). [Reseña del libro *Fondements de la théorie linguistique*]. *BSL*, 43, 19-42.
- Pottier, B. (1962). *Systematique des éléments de relation : Étude de Morphosyntaxe Structurale Romane*. Biblioteca francesa y romana. Publicada por el Centro de Filología Romana de la Facultad de Letras de Strasburgo. Serie A: Manuales y Estudios Lingüísticos, No. 2 (vi+375). Paris: Klincksieck.
- Ruwet, N. (1981 [1963]). Prefacio. En R. Jakobson, *Ensayos de lingüística general*. Traducción de J. M. Pujol et al. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Tesnière, L. (1994 [1959]). *Elementos de sintaxis estructural*. Traducción de E. Diamante. Madrid: Gredos.

LÉVI-STRAUSS Y LA HISTORICIDAD DEL MITO

Lévi-Strauss and the Historicity of Myth

ROBERTO PINEDA CAMACHO *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

*robertopinedacamacho@yahoo.com

RESUMEN

Las discusiones que surgen a partir de la relación mito-historia en la obra de Claude Lévi-Strauss son expuestas a través de un seguimiento a la construcción de sus ideas, sobre todo en los trabajos realizados en la Amazonia. El autor afirma que para el análisis de una obra es necesario tener en cuenta su recepción. De esta manera, muestra las diferentes críticas de las que ha sido objeto la obra de Lévi-Strauss debido a la supuesta anti-historicidad del mito y a su aparente afirmación sobre las sociedades primitivas como sociedades sin historia. Así mismo, para rebatir estas acusaciones, el autor se sustenta en otras obras que defienden el pensamiento de Lévi-Strauss, y demuestra que muchos de los juicios contra este son producto de la malinterpretación, por lo que insta a un mejor estudio de sus obras.

Palabras clave: *antropología latinoamericana, bororo, historia, Lévi-Strauss, mito.*

ABSTRACT

The discussions based on the myth-history link in Claude Lévi-Strauss' work are shown by means of tracking of the construction of his ideas, especially in his works on the Amazon. The author states that the analysis of a piece requires the consideration of its response. This way, he shows the different critiques to Lévi-Strauss work, due to the alleged anti-historicity of myth and his apparent affirmation on primitive societies as lacking of history. In order to refute these accusations, the author relies on works which defend Lévi-Strauss' ideas, and argues that many judgments against his thought are a result of misunderstanding. Thus, an invitation is extended to the readers for a careful study of his works.

Key words: *bororo, history, Latin American anthropology, Lévi-Strauss, myth.*

“El hecho de la estructura es primero”

CLAUDE LÉVI-STRAUSS,
El hombre desnudo (1991)

LA RECEPCIÓN EN COLOMBIA

Las teorías, las etnografías, las escuelas de pensamiento pueden ser analizadas, como las crónicas o las novelas, no sólo desde la perspectiva de su producción, su estructura, contenido, estilo o prácticas discursivas, etc., sino también de su recepción. Tan pronto nacen, escapan a las intenciones de sus autores, cobran vida propia y son interpretadas de diversa forma. En realidad, la vida de las ideas sigue un sendero complejo, marcado —como saben los antropólogos— por los diversos contextos académicos, políticos, nacionales e internacionales.

Ello genera malentendidos, olvidos, usos diversos, incomprendiones e, incluso, interpretaciones parciales —cuando no indebidas—, según el punto de vista de los autores. Comprender la vida de una teoría supone, entonces, tomar simultáneamente tanto el punto de vista del autor como el de sus receptores, de sus consumidores, en una relación reflexiva. Podríamos decir que una teoría, como un texto o un dato etnográfico, socialmente existen en la intersección, en el cruce del autor y sus lectores; en esta interacción se visibiliza, se hace verosímil, se acepta o rechaza; incluso, como Paul Feyerabend (1992) ha argumentado, se convierte en verdad, aun sin un soporte empírico totalmente adecuado.

Lo que aquí haré se podría haber titulado “El proceso de las ideas de Lévi-Strauss sobre el mito y la historia”, en el sentido judicial del término, y en donde el tribunal está conformado por otros antropólogos, insertados en diferentes tradiciones académicas y urgidos por ciertos usos de la historia. También sostendré, al final de esta exposición, que parte del “ruido” de su recepción ha estado marcado por las diferentes escalas de análisis: de una “mirada lejana” de escala americana y de larga duración, a una práctica de terreno todavía centrada en lo local, el trabajo intensivo, si bien más preocupada por lo que James Clifford

(1999) llamaría las *rutras culturales*, los intersticios, las conexiones, y no meramente en el “adentro”, como hasta hace poco acontecía.

Me concentraré en el itinerario de sus ideas entre los etnólogos de la Amazonia, de las tierras bajas del interior de la América del Sur, a partir de cuyas sociedades (los bororo del Matto Grosso) recorrió el “mundo redondo” de los mitos americanos, para elaborar su magna obra sobre el mito, los cuatro grandes y densos volúmenes conocidos como las *Mitológicas*.

En este contexto, permítaseme esbozar algunos antecedentes interesantes sobre la obra de Claude Lévi-Strauss que quizás sean de alguna utilidad para situar la relación de los antropólogos latinoamericanos frente al destacado profesor del Colegio de Francia y, en particular, con relación a sus ideas acerca del mito y de la historia.

Pertenezco a una generación de antropólogos formada durante los primeros años de los Departamentos de Antropología de la Universidad de los Andes y de la Universidad Nacional de Colombia, fundados, como se sabe, durante los años 1964 y 1966, respectivamente; es decir, durante un período en el cual el pensamiento levistraussiano —el estructuralismo en general— alcanzaba un particular auge, diríamos, su apogeo.

En 1961, la Editorial de la Universidad de Buenos Aires (Eudeba) publicó en castellano *Antropología estructural*, traducida por el sociólogo argentino Eliseo Verón (que para entonces formaba parte del Laboratorio de Antropología Social del Colegio de Francia). Verón se había graduado de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. En 1961, gracias a una beca, tuvo la oportunidad de participar en el seminario de Lévi-Strauss en el Laboratorio de Antropología Social. Realmente fue en París donde fue cautivado por el pensamiento del maestro, con quien tuvo un contacto personal —aunque también estudiaría con Roland Barthes—. Verón quedó impactado con sus clases, verdaderos fuegos artificiales de la inteligencia, diría más tarde. Pudo seguir de cerca los seminarios donde desarrollaba sus pasos conducentes a la elaboración de *Lo crudo y lo cocido*, publicado en 1964. También haría una conocida entrevista a Lévi-Strauss, publicada en la recién fundada *Revista de Filosofía* (n.º 2 y 3), en Buenos Aires, de la cual, muchos años más tarde, en una entrevista hecha por Scolari y Bertetti (2008),

Verón evocaría un comentario de quien fue su maestro: “el hombre no se explica por el hombre, sino por otra cosa que es el hombre”.

Durante los años siguientes, el Fondo de Cultura Económica de México se encargó de publicar *Lo crudo y lo cocido*, entre otros volúmenes de las *Mitológicas*, *el totemismo en la actualidad* (1961), *El pensamiento salvaje* (1962). De esta manera, se despertó el interés en México y América Latina por el estudio de los mitos y del pensamiento simbólico de los indios, en particular, de los indígenas de las tierras bajas. También hubo interés por sus teorías de parentesco y alianza: la relación naturaleza-sociedad, la prohibición del incesto y el intercambio.

Muy temprano, algunos de los grandes intelectuales latinoamericanos reaccionaron a su obra. Por ejemplo, Octavio Paz —quien descubrió a Lévi-Strauss a través de George Bataille— escribió en 1967 *Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*; también el gran José María Arguedas, en el Perú, comentaría y divulgaría su obra.

En Colombia, nuestros antropólogos también captaron la relevancia de su trabajo, entre ellos, José de Recasens, con quien la antropología colombiana todavía está en deuda de reconocimiento. En la Universidad de los Andes, Gerardo Reichel-Dolmatoff se carteaba con el ilustre etnólogo francés; mantendría a lo largo de su vida una amistad por lo menos intelectual, a pesar de las diferencias entre sus obras y enfoques. El primero, sobre todo, un comparativista teórico; el segundo, ante todo, un gran trabajador de campo. También doña Alicia Dussán de Reichel lo conocería y serviría de puente, en algunas ocasiones, entre el maestro y los antropólogos norteamericanos.

En algunos de los diferentes cursos del programa de pregrado del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes se leían sus obras, por ejemplo, en las clases de los profesores Egon Schaden¹ o Jon Landaburu².

-
- 1 El etnólogo brasileiro Egon Schaden fue uno de sus primeros estudiantes en la Universidad de São Paulo, e incluso se dice que por su intermedio, como profesor de portugués del joven profesor de filosofía francés, lo introdujo al estudio de los mitos americanos, los mitos guaraníes. También se sostiene que cuando Lévi-Strauss publicó, en 1955, el famoso *Tristes trópicos*, Schaden le habría escrito una carta a su antiguo maestro llamándole la atención sobre la existencia de otros trópicos, olvidados por él, los “Trópicos alegres” (comunicación personal de Luis Horacio López).
 - 2 Por su parte, Jon Landaburu había estudiado lingüística con André Martinet, en la Sorbona, y se había empapado de las ideas de Lévi-Strauss, para entonces en pleno auge en Francia.

También al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia llegaron sus influencias.³

Así mismo, llegarían a nuestro país otros autores estructuralistas; hubo un gran interés por la epistemología y la historia de la ciencia, asociados a los enfoques de Karl Popper, Michel Foucault, Roland Barthes, George Canguilhem, Jean Piaget o Alexandre Koyré, entre otros. Entre los marxistas colombianos, sobre todo los socialistas, había un gran entusiasmo por Louis Althusser y se leía con avidez su libro colectivo con Etienne Balibar, *Para leer el capital* (1969), que los diferenciaba de los más ortodoxos imbuidos en las lecturas de *Pekín informa* o las obras de Mao Tse Tung, o de los simpatizantes o afiliados al Partido Comunista que se concentraban, sobre todo, en la lectura de los clásicos de Karl Marx y Friedrich Engels o Vladimir Ilich Lenin.

En nuestras universidades, no obstante, gran parte de la lectura de sus principales obras se hizo de forma fragmentada, a través de publicaciones en mimeógrafo o exténil que tecleaban los mismos estudiantes en, hoy prehistóricas, máquinas de escribir.

A principios de los años setenta, un joven etnólogo francés, Patrice Bidou, discípulo de Lévi-Strauss, dictó un seminario durante el período de vacaciones intersemestrales, en la Universidad de los Andes sobre el estructuralismo francés, mientras realizaba su tesis de doctorado entre los Tatuyo del río Pirú-Paraná en el Amazonas.

Con el correr de los años, Lévi-Strauss se convirtió en un autor indispensable en los diferentes centros docentes de la antropología en Colombia. En la Universidad Nacional se estableció un curso-seminario (estructuralismo) dedicado exclusivamente a la divulgación de su pensamiento, que perviviría —aunque transformado— durante casi cuarenta años (Hénaff, 2008). En los cuatro primeros Departamentos de Antropología de Colombia (Andes, Nacional, Antioquia y Cauca) se enseñaron y divulgaron sus obras, en los cursos de teoría del pensamiento antropológico o en seminarios y cursos relacionados con parentesco, organización social, mitología y religión, antropología simbólica, etc.

3 En las clases de lingüística en los Andes y en la Nacional, el profesor Carlos Patiño enseñaba los principios de la lingüística estructural y quizás algunos textos de Lévi-Strauss. A finales de la década del sesenta, las tendencias generativas de Chomsky se tomarían las aulas de diversos programas de lingüística de la Universidad del Valle y de la Universidad Nacional.

El interés por el estudio de los procesos simbólicos y de las sociedades de las tierras bajas de Colombia se debió, también, a la influencia del profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff, cuyo gran libro *Desana. Simbolismo de los indios Tucano del Vaupés* (1968) es fruto de sus conversaciones con el indígena tucano Antonio Guzmán, en la misma Universidad. Este texto desencadenó un gran impacto en la comunidad internacional en torno a la complejidad del pensamiento simbólico de los indios del Amazonas. La relevancia teórica de la etnografía de las tierras bajas, la influencia de Reichel y un proyecto de “etnología de urgencia”, promovido junto con su esposa Alicia Dussán, atrajeron a Colombia a un destacado grupo de estudiantes de doctorado que realizaron importantes estudios de campo entre los indígenas de las selvas de Colombia y transformaron nuestro conocimiento de la etnografía amazónica de otras regiones del país⁴.

Pero Reichel-Dolmatoff no era un estructuralista; desarrolló sus propias ideas sobre el simbolismo, en las que destaca la trascendencia del uso de psicotrópicos en la vida social de los indios de Colombia, uno de los países en América Latina, junto con México, con mayor variedad de lo que podríamos llamar hoy “plantas sagradas”. Y más que a elaborar una teoría del mito, se dedicó a elaborar una teoría del chamanismo, además de describir y analizar el impacto de las plantas psicotrópicas en los imaginarios de los indios y en sus manifestaciones de arte. También son destacables sus notables contribuciones sobre los kogui y la arqueología colombiana en colaboración con su esposa, doña Alicia Dussán⁵.

-
- 4 Desde Cambridge, Edmund Leach envió a algunos de sus mejores estudiantes. También discípulos de Lévi-Strauss llegaron a nuestro país, como se ha advertido antes. Provenientes de los Estados Unidos —por ejemplo, de Stanford—, llegaron futuros importantes investigadores(as). Así mismo, algunos antropólogos colombianos harían su tesis bajo su tutela (como Francisco Ortiz) o asistirían de forma más o menos permanente a su seminario (como el caso de Inés Reichel Dussán).
 - 5 Con ocasión de una invitación a Lévi-Strauss a la Universidad de California, en Los Ángeles, se designó a Gerardo Reichel-Dolmatoff como su anfitrión en representación del consorcio de universidades. Una vez en California, se dispuso un encuentro entre Lévi-Strauss y Reichel-Dolmatoff, entre el gran teórico y uno de los grandes americanistas, entonces preocupado por el estudio de las plantas psicotrópicas y su relación con el simbolismo de las tierras bajas. El encuentro fue un fracaso; de entrada, Lévi-Strauss cortaría la comunicación: “C’est ne pas mon

Este ambiente intelectual también motivó a diversos estudiantes colombianos o a noveles antropólogos a emprender trabajos de campo para sus tesis de pregrado —sobre mitología y otros temas— entre diversas sociedades indígenas de Colombia⁶, cuyos resultados hicieron énfasis con frecuencia en las relaciones interétnicas; y en ello se diferenciaban de los tesis de doctorado extranjeros más concentrados en los estudios de corte sincrónico, con la excepción de Stephen Hugh Jones, para el Vaupés, de Mireille Guyot, entre los bora del río Caquetá, o los trabajos etno-históricos de Nancy y Robert Morey en relación con las sociedades aborígenes de los llanos orientales.

LÉVI-STRAUSS, ¿CERRADO A LA HISTORIA?

En América Latina la lectura de la obra levistraussiana se hizo en un momento de particular conmoción social —comunes también en otros ámbitos del mundo, incluidos Europa y los Estados Unidos— cuando el marxismo tomó nuevos aires y se presentó no sólo como la ciencia de la Revolución, sino la Ciencia de la Historia. La historia se convirtió en un eje fundamental del pensamiento social y también del movimiento popular e indígena, en cuanto se consideraba, con razón, que era necesario rescatar su propia historia, en el doble sentido de actores y de portadores de una historia propia, denegada, olvidada o mutilada por los sectores dominantes.

Algunos antropólogos marxistas franceses (Maurice Godelier, Claude Meillasoux, Emmanuel Terray, entre otros) se convirtieron en referencia para una antropología marxista colombiana que intentaba construir alternativas de reflexión frente a enfoques más ortodoxos de la disciplina, marcados por lecturas de la Escuela de Cultura y Personalidad, o por autores de corte estructural-funcionalista.

En Colombia, como en otros países de América Latina, diversos antropólogos latinoamericanos enfatizaron no sólo la necesidad del contexto histórico social para comprender las realidades de los pueblos indígenas —aun de la Amazonia, falsamente considerada como una región “sauvage” incontaminada de la Civilización—, sino también

problem”, respondería de forma tajante (comunicación personal de Alicia Dussán y Gerardo Ardila).

6 Una presentación de algunas de las tesis de mitología elaboradas en el contexto de la influencia levistraussiana y otros trabajos se encuentra en Acevedo (2008).

la existencia, entre los mismos pueblos indígenas, de relatos míticos de carácter histórico, de historias vernáculas relativas a su pasado reciente, o más o menos remoto, relacionadas con su encuentro con el blanco. Mitos que explicaban, por ejemplo, el origen de los blancos, las mercancías; o narraban por qué los indios habían sido desposeídos, en un tiempo primordial, de la escritura, las herramientas de acero, o por qué habían optado por la cultura material —cestos, cerbatanas, etc.— que los caracterizaba en oposición a los instrumentos de los blancos —fusiles, barcos, mercancías varias, entre otros—. Por ejemplo, un relato tucano explicaba que la humanidad, incluyendo al blanco, emergió de una canoa serpiente (una gran anaconda) que ascendió los ríos Negro y Vaupés. En ese entonces, Yaba-Goabí le entregó a cada uno de los grupos diferentes instrumentos: al blanco le dio el fusil; al misionero, la Biblia; asimismo, al blanco le ordenó hacer la guerra (en contraste con los indios, a quienes los conminó a mantener la calma y la paz). De manera que cuando llegaron los caucheros, los indios no se sorprendieron de su actitud belicosa y hostil, ya que estaba inscrita desde los primeros tiempos (cfr. Pineda C., 2003, 2005).

En el Perú, para citar otro ejemplo, el antropólogo Stefano Varesse elaboró, en 1968, su tesis de grado titulada *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campá*, en la cual mostraba la pertinencia, posibilidad y necesidad de la historia regional —colonial y republicana— para entender la sociedad campá contemporánea. Los campas, por otra parte, narraban diversas historias en torno al comercio de mercancías de los blancos que explicaban el pasado y la conciencia histórica de este proceso.

En otros términos, por razones académicas y políticas, en América Latina la antropología y las ciencias sociales estaban urgidas de la historia, de una nueva historia, que explicase las dinámicas de los pueblos indígenas como mundos articulados con las sociedades regionales y que les devolviese cierta voz y recogiese su propia historia. Los usos de la historia indígena fueron y son relevantes en las luchas de los pueblos de América, en un contexto que definía, para entonces, el cambio sociocultural de los indios como expresión de una dinámica de etnocidio.

Por lo que atañe a América Latina, por lo menos, la conciencia creciente de los vínculos inextricables entre pueblos indígenas y mestizos —según el modelo de “regiones de refugio”, de Gonzalo

Aguirre Beltrán (1967), o de “fricciones étnicas”, de Roberto Cardoso de Oliveira (1962), o las ideas sobre el “colonialismo interno”, de Pablo González Casanova (1963)—, junto con otros conceptos sobre la naturaleza colonial del indio o de la situación de las negritudes, generaron una reacción negativa frente a la famosa tipología levistraussiana en torno a la existencia de “sociedades frías” *versus* “sociedades calientes”, que llevó a que se equiparara falsamente con la oposición “sociedades sin historia” *versus* “sociedades en la historia”.

Digo falsamente, porque el mismo Lévi-Strauss ha explicado reiteradamente que se trata de una dicotomía relativa, porque sin duda todas las sociedades se transforman y sufren la historia; pero ellas evocan, ante todo, su actitud ante la historia: las sociedades “frías” intentan, aunque vanamente, “congelarse”, reproducir su modelo originario; mientras que otras, como las occidentales, hacen del cambio su acicate y motor a través de las ideas de progreso o desarrollo. También la dicotomía tiene que ver, según explicara a Georges Charbonnier (1961), con la naturaleza de funcionamiento de estas sociedades: las primeras operan como un “reloj”, con una entropía mínima, que produce el efecto de orden y estabilidad, en comparación con el funcionamiento entrópico de las “sociedades calientes”, en las que predomina el conflicto: su dinámica se fundamenta en el aprovechamiento de las desigualdades sociales.

Los bororo que conoció Lévi-Strauss en el centro de Brasil replicaban aún en sus aldeas ese orden originario, hasta que los salesianos rompieron el esquema de su aldea circular, dividida en mitades, para socavar su propia cosmología y percepción de la historia y del tiempo. Entre los nambiquara, la imitación por parte de un jefe indígena de la escritura del etnólogo francés lo llevó a pensar que la invención de la escritura fue, en vez de un logro civilizatorio, un poderoso instrumento a manos de la élite para esclavizar a los hombres⁷.

7 Recientemente, en una entrevista con ocasión de sus noventa años, Lévi-Strauss señalaría la paradoja de que ciertas sociedades frías se están “calentando” y otras —según él, la misma sociedad francesa— se “enfrian”, al valorizar más su pasado, su patrimonio, sus lugares de memoria. Ya también en una vieja entrevista dada al citado Eliseo Verón, a principios de la década del sesenta, declaraba el eventual interés de las “sociedades frías” para las sociedades modernas cuando en el curso de los acontecimientos nuestras propias sociedades se enfriasen.

También hubo una reacción adversa frente a las *Mitológicas*, las cuales, además de la complejidad de su lectura, no destacaban en los centenares de mitos resumidos y analizados lo que podríamos llamar “relatos del contacto”. Esta ausencia llevaba a una especie de reafirmación del carácter no sólo ahistórico del análisis estructural, sino en este caso casi antihistórico, acusación frecuente en otros ámbitos que el mismo Lévi-Strauss reiteradamente ha refutado, con cierta conciencia de que a largo plazo este flanco de la crítica pueda contribuir a debilitar su enfoque (ya que, como diría E. E. Evans-Pritchard [1990], para comprender una sociedad es necesario también saber cómo ha llegado a ser lo que es). En otros términos, la recepción de las *Mitológicas* y de otros ensayos de Lévi-Strauss se realizó en una coyuntura en la cual era importante destacar la “agencia” (en las palabras de moda) de los “subalternos” (para seguir con los vocablos de hoy) particularmente de los campesinos y de los indios.

Podríamos decir que las ideas de Lévi-Strauss relativas al estudio del mito (esas historias que él mismo definiera como relatos con un antes, un intermedio y un desenlace, que se refieren a un tiempo cuando no había distinción entre hombres y animales) y sus aseveraciones de que los “mitos se pensaban a sí mismos” como un “mundo redondo” en una cadena de transformaciones, fueron percibidas como una negación de la historicidad del mito. De otra parte, el mismo Lévi-Strauss contribuyó a devolverle su dignidad al mito, no sólo en su formidable empresa intelectual de las *Mitológicas*, sino al plantear, en el *Pensamiento salvaje*, en su famosa polémica con Jean-Paul Sartre, que la historia, la de los historiadores, era también otro mito; que no existía historia *en sí*, sino historia *para*, y que esta se actualizaba según las necesidades de la vida social.

LA CRÍTICA SE AGUDIZA

A lo largo de la década de los ochenta del siglo pasado, los antropólogos norteamericanos que trabajaban en las selvas tropicales “redescubrieron” —porque ya lo habían hecho sus colegas suramericanos— que los pueblos indígenas estaban inmersos también en la historia y que sus tradiciones orales —sus mitos y otras formas de narrativas— tenían un sentido histórico, reflejaban cierta conciencia histórica y una referencia con frecuencia a la historia. Al menos los que

trabajaban en las selvas tropicales dirigieron sus críticas al maestro francés en la misma dirección que los antropólogos latinoamericanos. En la introducción al destacado texto, *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (1988), Jonathan Hill caracterizó las “sociedades frías” como un mito inventado por Occidente (¿por Lévi-Strauss?). Según Hill, la experiencia amazónica mostraba no sólo la existencia de diversas formas de conciencia —la coexistencia simultánea de formas de conciencia histórica y mítica en una misma sociedad—, sino que incluso, según su punto de vista, las historias míticas intentaban reconciliar lo que había ocurrido con lo que debería ocurrir, en las mismas manifestaciones narrativas (1998: 4):

La aproximación estructural al mito y a la historia estaban basadas en una distinción no crítica entre mito, como un orden atemporal, e historia, como una secuencia cronológica de eventos. Además, el desencuentro de la estructura con el evento histórico en la teoría estructuralista resultó en una oposición entre el mito como ficción con la historia como hecho, una dicotomía que desaparece tan pronto se reconoce que ni mito ni historia son reducibles a un texto, cosa, hecho o evento. Tanto la historia como el mito son modos de conciencia social, a través de las cuales la gente construye marcos interpretativos compartidos.

En realidad, para muchos de los etnólogos norteamericanos, el estructuralismo poco tenía que decir acerca de la historia⁸.

También nuestros colegas franceses que trabajaban en el Amazonas emprendieron la historia de la Amazonia, sobre todo de la Alta

8 Con la excepción, quizás, del trabajo de Marshall Sahlins (1988): un análisis de la llegada del capitán Cook a Hawái, su percepción por parte de los nativos como el regreso del dios Lono y su ulterior destino, cuando se vio forzado a regresar de nuevo en una coyuntura equivocada, que terminó con la muerte de Cook a manos de los hawaianos. “Cuanto más es lo mismo, más cambia” fue el lema que Sahlins tomó para señalar cómo el acontecimiento había sido interpretado en el marco de una estructura simbólica, que provocó el desencadenamiento final ya enunciado. Pero aun así, las críticas de Obeseyekere al estudio de Sahlins dejaban en suspenso la validez de su texto, porque su crítica en realidad pensaba que el mito de Cook como dios era también otro mito creado por los europeos, que aquí y allá han creído que los otros los han percibido como dioses o ellos mismos se han pensado como dioses. Al contrario, los nativos percibían a Cook como un ser humano. Al respecto de esta disputa, véanse las relevantes observaciones de Carlos Páramo (2009).

Amazonia, de Bolivia, Perú y Ecuador. Y en 1993, bajo la coordinación de Philippe Descola y Ann Christine Taylor, se publicó un gran volumen titulado *La Remonté de l'Amazone*, en *L'Homme*, la revista fundada por Lévi-Strauss, en donde algunos de los más ilustres etnólogos franceses, y de otras regiones contribuyeron con su pluma en un número prologado por el mismo Lévi-Strauss. El texto se propuso presentar una especie de estado de investigación en la región, destacando el surgimiento de nuevas reflexiones teóricas ancladas en la experiencia antropológica sobre sus pobladores (hasta entonces, según su opinión, con una mínima relevancia al respecto, si se le compara con África y Oceanía) y los nuevos enfoques de carácter histórico sobre sus poblaciones pasadas y presentes.

En la introducción al volumen, Taylor y Descola (1993) resaltan, entre otros aspectos, el proceso de construcción histórica por parte de la etnología de la figura del indio amazónico como un ser ahistórico o antihistórico, desde su concepción como “buen salvaje”, hombre natural, hasta las más recientes versiones de la ecología cultural. Según los autores, esta visión se ha modificado en los últimos lustros: la historización de las sociedades nativas ha sido consecuencia de sus propias dinámicas contemporáneas, luchas y movimientos, que “deconstruyeron”, por decirlo así, las visiones que sobre ellos prevalecieron secularmente, ya sean como (1993: 21):

[...] alegorías utópicas o como máquinas adaptativas, incapaces de una dinámica propia. [...] Durante largo tiempo fijados por los etnólogos en la postura hierática de una inmovilidad eterna, la Amazonia y sus habitantes en suma han terminado por atrapar nuevamente su historia.

De otra parte, sostienen, la confluencia de miradas de los etnólogos en la Amazonia no es fruto de un acuerdo previo sobre aspectos fundamentales compartidos con el estructuralismo sino en razón de que el “estructuralismo ‘funciona’ en Amazonia pues los autóctonos son espontáneos estructuralistas” (1993: 16).

El volumen, como se dijo, está precedido por una especie de prefacio redactado por Lévi-Strauss, titulado “Un Autre regard”. A juzgar por su contenido, lo que a Lévi-Strauss llamó la atención fue la posibilidad de la apertura del horizonte histórico en la Amazonia: las

perspectivas abiertas por la arqueología —tal y como ya lo había intuitido y planteado Donald Lathrop—, la existencia de nuevas fuentes históricas que permitían vislumbrar la presencia de complejas sociedades en la región y de sistemas simbólicos muy elaborados⁹. Los nuevos enfoques históricos traerán, prevé, una especie de revolución en la comprensión de las sociedades, tal y como ocurrió en los Andes con los aportes de Murra o Zuidema, entre otros.

Frente a la historización de las sociedades amazónicas, reitera el valor de la distinción “sociedades frías” vs. “calientes”, con dos condiciones: primero, que no se las considere desde una perspectiva evolucionista y, segundo, que se las vea de una manera dinámica, en cuanto que las diversas actitudes frente a la historia cambian, en función de las circunstancias y necesidades.

En la actualidad, las “sociedades frías” indígenas se “calientan”, a medida que toman conciencia de sus derechos comunes, y de esta forma intentan cambiar su situación subordinada cristalizada en un sistema colonial. Pero también, insiste, las sociedades modernas, enfrentadas a una crisis considerable, intentan congelarse, con la vana ilusión de poder “contradecir el curso de la historia y suspender el tiempo” (Taylor y Descola, 1993: 7-11).

9 Lévi-Strauss (1993: 8) afirma que: “Desde 1935 entre los bororo, yo fui golpeado por las tradiciones indígenas sobre las grandes aldeas del tiempo pasado, tan densamente pobladas que las casas formaban numerosos círculos concéntricos. Algunos años más tarde, me parecía que los nambikwara no ofrecían la imagen de una estructura social elemental, vestigios de tiempos arcaicos, sino que las vicisitudes de la historia los habían constreñido. Defendí vanamente esta tesis contra Lowie y el P. Cooper en la época de la elaboración del *Handbook of South American Indians*, en donde ellos impusieron que un volumen separado reagrupara las sociedades pretendidas “marginales”. En fin, el estudio de los mitos acabó de convencerme de dos cosas. De una parte, la ocurrencia de versiones muy próximas de un mismo mito a distancias a menudo considerables implicaba, de norte a sur y de sur a norte, un “remue-menage” (revoltijo) de pueblos e ideas de lo cual ignoramos todo o casi todo. De otra parte, los mitos recogidos en la Amazonia por Stradelli, Couto de Magalhaes, Amarin y algunos otros, ponen de presente un género de sabiduría, obra probablemente de cofradías de sabios, tal y como pudo ocurrir en las ciudades que los primeros viajeros observaron a lo largo del río.”

La arqueología amazónica contemporánea parece corroborar esta perspectiva. Al respecto, véanse Góes (2006) y los trabajos de Michael Heckenberger, Carlos Fausto *et al.*, en el Alto Xingu (2008).

También contribuyó con un corto artículo en el que aplica nuevamente su comparación sincrónica para dar inteligibilidad a ciertas prácticas sociales.

A mi juicio, en el conjunto del volumen, Lévi-Strauss es un hombre solitario entre sus propios discípulos, quienes, al parecer por respeto y *politesse*, no se atreven a criticar, abiertamente, las ideas del maestro sobre la relación mito e historia, como sí lo hiciera Jonathan Hill (1988) y otros antropólogos norteamericanos, y como también se reiteraría en la comprensiva *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* (1999), publicada bajo la dirección del distinguido etno-historiador Frank Salomon, discípulo de John Murra y del antropólogo norteamericano Stuart Ronald Schwartz, de la Universidad de Yale.

En la introducción de esta voluminosa obra, Frank Salomon, en particular, discute la naturaleza del testimonio nativo colonial y retorna al debate sobre la relación mito e historia. Según su punto de vista, desde Lowie existió en la antropología norteamericana una negación de la historicidad de las narraciones de los indios del Amazonas, posición reiterada en 1959 con la publicación de esa especie de compendio titulado *Handbook of South American Indians*, en la sección *Native People of South American Indians*, por parte de Julian Steward y Louis Faron (citado en Salomon & Schwartz, 1999: 52), un texto clave en la formación de los etnólogos suramericanos contemporáneos: “There is no group whose oral history back more than one hundred. The cultural history of the tropical forest-people can be inferred only from distribution of linguistic groups and for cultural features”¹⁰.

10 Desde 1959, con el proyecto de Miguel López Portillo, en México, Salomon ya había destacado la configuración de una historiografía americana que enfatizó la “visión de los vencidos” —en contraste con la perspectiva historiográfica tradicional, “triumfalista”—. Aquel enfoque, que se abre en diferentes regiones americanas, tiene que ver, anota, con un cambio de perspectiva en la comprensión de la historia de los indios: lejos de verlos como “víctimas pasivas”, pondría énfasis en su resistencia, en sus luchas, en las rebeliones, en concordancia también con una influencia marxista. Según su punto de vista, con frecuencia los nuevos estudios se concentraron en explicitar la lógica cultural detrás de estas narraciones y perspectivas de los “vencidos”. No obstante, la nueva visión estimuló trabajos etnográficos novedosos y profundos, y mostró una especie de oposición radical entre la visión oral de los pueblos americanos y la de los letrados españoles, lo que creó una profunda sospecha sobre los testimonios escritos de los “conquistadores” en relación con su capacidad para expresar la experiencia de los otros.

Dicha visión fue reforzada, a su parecer, por la ideas levistraussianas en torno a la naturaleza de la narración mítica o de la “historia india”, que: “[...] Used the past only as an idiom and were meaningful rather as repositories of logical relationship among elementary categories” (1999: 53).

Lévi-Strauss hubiera opuesto el mito a la historia, como un tipo de conciencia que limita también sus posibilidades de construir una perspectiva histórica, como se infiere de la diserción con Sartre.

El prestigioso andinista retomó el texto ya citado de Jonathan Hill para explicitar que la oposición mito e historia no es absoluta y que dicha dicotomía se fundamenta en una perspectiva etnocéntrica. Considera que, como se ha mencionado, mito e historia conviven de diversas formas en las conciencias de los indígenas amazónicos y en sus formas narrativas.

En síntesis, Salomon se adhiere a los críticos de Lévi-Strauss, en el sentido de constatar la existencia de “Historias Indias” *versus* “Historias de los Indios”, que reflejan la intención de superar la dicotomía mito e historia y la idea de que la historia como tal fuese ajena a las sociedades amazónicas.

UNA RESPUESTA INUSUAL A LOS 87 AÑOS

La publicación de *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, III: South America* (1999) rebosó en cierta forma la paciencia de Lévi-Strauss frente a sus críticos. De una manera sintética pero clara, Lévi-Strauss criticó el enfoque general del trabajo y el no haber aprovechado, en ciertos casos, las posibilidades del análisis estructural. Acusó a los mencionados investigadores y a otros colaboradores de “revisionismo histórico”, en el sentido de no comprender la profundidad del Holocausto causado por la Conquista española, al enfatizar los procesos de acomodamiento posterior a la conquista y los procesos de etnogénesis: como si los historiadores del Holocausto nazi, enfatizaran los procesos de acomodamiento que permitieron la sobrevivencia de grupos de judíos y perseguidos, resaltando su agencia, pero obliterando en gran medida la hecatombe humana. Dice Lévi-Strauss (2001: 440)¹¹:

¹¹ Traducción mía.

[...] sin duda, se diría, millones de hombres murieron en los campos de exterminio. Pero otros colaboraron con los alemanes. Algunos se enriquecieron, mejoraron su condición social, accedieron a responsabilidades. No todo fue pues negativo bajo la ocupación.

Después de reconocer que los autores “iluminaron una multitud de hechos y eventos desdeñados ignorados” (2001: 440), reafirma que entre las presentaciones generales y las conclusiones, “se diría que se obnubila una facultad moral: aquella de experimentar un sentimiento de revuelta delante del crimen cometido por Occidente” (p. 440).

Los editores se defendieron: afirmaron, con razón, que su énfasis en la agencia de los actores tenía el propósito de reivindicar sus propios procesos de resistencia y transformación de las situaciones coloniales, de mostrar los complejos procesos de mestizaje o hibridación, y no minimizar el impacto de la Conquista. También entre otros argumentos, consideraron y reconocieron una casi inexistente influencia estructuralista en gran parte de los ensayos (aunque en el caso de los Andes se celebraban los trabajos de Tom Zuidema, de Nathan Wachtel y de Salomon & Schwartz, 2003a, 2003b).

Sin duda, la influencia de Lévi-Strauss en este gran estudio sobre la historia de los indios de América del Sur era menor, y quizás ello y una oposición franco-norteamericana explicaban también, a juicio de los editores, la fuerte reacción de Lévi-Strauss, cuya figura era no sólo tratada con respeto por los compiladores, sino con admiración¹².

EL REGRESO DE LA HISTORIA, QUIZÁS NUNCA IDA

Pero la verdad es que tendrían que pasar algunos años para que un antropólogo, en este caso, Peter Gow (2001), de la Universidad de Saint-Andrews, reivindicara las ideas de Lévi-Strauss —acerca de la historia americana y el mito como objetos históricos— condensadas en el último volumen del *Hombre desnudo* (1971). Este texto, como se sabe, constituye su último gran volumen de las *Mitológicas*.

12 Schwartz (2002), en particular, declararía su gran admiración por el maestro francés. En sus años de estudiante fue una especie de héroe y la lectura de *Tristes trópicos* lo conmovió. En lo que a él atañaba, confesaba, jamás se volvería a comprometer en una empresa como la *Enciclopedia* comentada.

El mismo Lévi-Strauss ha declarado que se propuso dar término a sus casi diez años de vivir entre los mitos americanos, ante el temor de seguir los pasos de Ferdinand de Saussure, que durante muchos años de su vida se dedicó al estudio de los mitos (los nibelungos) sin concluirlos. De ahí que se viera forzado a comprimir ideas, a expresar sus opiniones sobre la naturaleza del mito, sobre la historia americana, un poco apretadamente. Entonces, no preveía la realización de las llamadas “pequeñas mitológicas”, que no necesariamente son obras menores, sino que constituyen investigaciones localizadas sobre asuntos pendientes, pero que no abordaré en este artículo.

Como Gow (1971) ha resaltado, Lévi-Strauss considera que el mito (y hablamos en singular porque al fin y al cabo la mitología constituye un “mundo redondo”) oblitera la historia, pero en ese proceso se transforma y se modula de forma permanente. El mito es un objeto histórico, cuyo contenido cambia, cuya estructura está en tensión en relación con otras estructuras y también con respecto a los constreñimientos de la vida social particular. Algunos mitos están anclados, más que otros, a estos constreñimientos de la vida social, de las prácticas sociales e incluso a la historia, pero en la escala macro —en la escala de la “mirada lejana”—, su modulación se restablece y se reorganiza formalmente según sus propias reglas de transformación.

Las estructuras míticas están precedidas por otras estructuras. En realidad, al final del proceso, Lévi-Strauss ha encontrado una unidad fundamental de la mitología americana, que refleja también una historia milenaria —quizás de 50 mil años— de encuentros, movimientos, desplazamientos de pueblos y culturas por todo el continente: una especie de reajuste permanente de sus pueblos y culturas. Esta modulación de las estructuras míticas también refleja otro tipo de encuentros recurrentes entre las sociedades y las localidades, en bailes, en intercambios, en duelos, etc., que reaniman —como el “efecto mariposa”— otra cadena de acontecimientos. Dice Lévi-Strauss (1991: 550):

Apenas conmovido en un punto, el sistema busca el equilibrio reaccionando en su totalidad, y lo recupera por medio de una mitología que puede estar causalmente ligada a la historia en cada una de sus partes pero que, tomada en conjunto, resiste a su curso y reajusta sin cesar su propio enrejado para que ofrezca la menor resistencia al torrente de los acontecimientos que —la experiencia

lo prueba— rara vez tienen fuerza bastante para desarraigarlo y llevarse a su corriente.

Sin duda, anota Lévi-Strauss (1991: 566), los mitos también tuvieron un origen individual:

Admitamos pues que toda creación literaria, oral o escrita, no puede ser al comienzo sino individual. En tanto sea entregada en el acto de la tradición oral [...] sólo los niveles estructurados que descansan en fundamentos comunes se mantendrán estables, en tanto los niveles probabilísticos manifestarán extrema variabilidad.

La diferencia entre los mitos y otras narraciones no es de naturaleza, sino de grado, todos son susceptibles del análisis estructural, que no agota, en cualquier caso, todas sus posibilidades analíticas, y es necesario indagar sobre otros determinantes o condicionamientos: la sociedad, el medio, lo personal.

En ese marco, los mitos también forman parte de la historia, son captados de hecho en su “devenir” y no hay mitos puros (Lévi-Strauss, 1991: 610):

El pensamiento mítico es por esencia transformador. Cada mito, apenas nacido, se modifica al cambiar de narrador [...] se pierden algunos elementos, otros lo sustituyen, se invierten secuencias, la estructura torcida pasa por una serie de estados cuyas alteraciones sucesivas guardan con todo el carácter del grupo.

En fin, esta reintroducción del sujeto y sus circunstancias no invalidan la empresa analítica mayor de explicar los mitos por la gravitación de otros mitos, ni la necesidad de comprender sus génesis a través de otra estructura y no mediante explicaciones externas. Ya en sus conversaciones con Charbonnier, en 1959, Lévi-Strauss advertía la complementariedad del estudio histórico con el estructural, a condición de no mezclarnos indebidamente, guardando los derechos de cada uno y delimitando claramente el campo de su competencia.

Sin duda, una de las dificultades para acceder a la dinámica histórica del mito, al menos en América del Sur, se fundamenta en un problema de método: solamente una escala temporal amplia o una

visión totalizadora, al estilo del millar de mitos analizado por Lévi-Strauss, permite captar ciertas de sus propiedades. Es una empresa comparativa que pocos están en capacidad de abordar, sobre todo porque la etnografía sigue siendo intensiva, local.

En fin, el gran antropólogo francés es plenamente consciente de que los mitos cambian no sólo en el eje del espacio, sino a lo largo del tiempo, de la duración. En realidad, el estudio de la diacronía de los mitos es todavía una empresa en gran parte por hacerse. El estudio de su génesis exige, sin embargo, un apego a los principios de análisis, reiteremos, al hecho de que un mito engendra otro mito, una estructura se explica a través de otra estructura. También nos recuerda que los mitos se deterioran o mueren. Estudiar las condiciones de su deterioro es otra de las tareas por realizar.

Probablemente, la divergencia sobre la naturaleza del mito y de su relación con la historia, que llevó, como vimos, a la dura réplica del gran antropólogo francés, se pueda zanjar distinguiendo “verdades” en diferentes escalas. En la escala inferior, “los niveles o imprecisión de nuestros conceptos las hacen inverificables” (Le Roux, 2009: 185), reconocería nuestro gran etnólogo a sus 98 años, en respuesta a un escrito sobre la influencia de la cibernética en su teoría y aproximación. A escala inferior lo contingente hace valer sus derechos.

Pero quizás todo eso sea retrotraer la polémica a su célebre escrito del año 1949, *Etnología e historia*, en donde distinguía los niveles de explicación entre los etnólogos y los historiadores. Aunque las dos disciplinas tienen el mismo objeto, aquella se concentra en lo inconsciente; la historia organiza sus datos en torno a las expresiones conscientes.

Hoy tenemos que reconocer que los indígenas tienen también otras formas de historia, diversas formas de conciencia histórica, pero ello no invalida necesariamente la presencia de otros niveles de análisis y una de las grandes funciones del mito, identificada por Lévi-Strauss: la de obliterar la historia. Aunque quizás también podríamos reconocer que —a pesar del maestro— el mito es una fuente de reflexión hermenéutica de la condición del hombre en el mundo, una fuente de sentido más allá del análisis derivado de la explicación estructural. Tal vez debamos situarnos —como lo sugiere Descola— en una escala intermedia, entre lo micro y la macro, y explorar a ese nivel el funcionamiento de las estructuras.

REFLEXIONES FINALES

El estudio de la mitología en Colombia es de data relativamente reciente. Fue el gran etnólogo alemán Theodor Konrad Preuss quien realizó el primer trabajo sistemático sobre la mitología de un pueblo indígena —los uitoto— en Colombia, entre los años 1912 y 1913. Después realizó otro fundamental trabajo entre los kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta.

A partir de la década de los cuarenta del siglo xx, los jóvenes etnólogos del Instituto Etnológico Nacional —Reichel-Dolmatoff, Milciades Chávez, Roberto Pineda Giraldo, entre otros, seguidos por nuevos investigadores en las décadas del sesenta y setenta— realizaron nuevas pesquisas en ese campo. En este último caso, como mencionamos, estaban motivados en gran parte por la obra de Lévi-Strauss.

Durante los últimos veinte años se diluyó considerablemente el estudio de las mitologías indígenas de Colombia, signadas por la diversidad de sus pueblos y regiones. Ojalá este merecido homenaje a Lévi-Strauss no solo contribuya a un mejor conocimiento de su obra, sino a estimular entre los jóvenes investigadores el estudio de la relación mito e historia en nuestro país. En alguna forma, tenemos un mayor conocimiento de la historia indígena de Colombia y un corpus de tradiciones orales que permiten captar cambios en los relatos míticos a través del tiempo, aunque sea a una escala temporal de unos pocos decenios. Pero este esfuerzo quizás no pueda ser individual, sino fruto del trabajo colectivo y, sobre todo, producto de una reflexión sobre la teoría estructural, sus posibilidades de modulación y su interrelación con lo contingente, con la historia, como Lévi-Strauss ha señalado a lo largo de su vida, al distinguir la labor legítima del teórico, del etnógrafo y del experimentador, y también al exigir que los etnólogos del Amazonas tengan un mayor vuelo teórico, para que puedan aprovechar las nuevas posibilidades abiertas por la historia de la región.

Agradecimientos: quiero expresar mi reconocimiento a José Adrián Valero, quien llamó mi atención sobre la polémica Salomon y Schwartz *versus* Lévi-Strauss y Bernard.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acevedo, E. C. (2008). *Mito y alimento. Antropología colombiana en las décadas de los sesenta y setenta*. Tesis de grado, no publicada. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Aguirre B., G. (1967). *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Bertetti, P., & Scolari, C. (2008). Eliseo Verón: “La televisión, ese fenómeno ‘masivo’ que conocimos, está condenada a desaparecer”. *Alambre. Comunicación, Información, Cultura*, 1. Consultado el 12 de marzo del 2009 en <http://www.revistaalambre.com/Articulos/ArticuloMuestra.asp?Id=13>.
- Cardoso de O., R. (1962). O Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil. *América Latina*, 5, (3), 85-90.
- Charbonnier, G. (1968 [1959]). *Arte, lenguaje, etnología: entrevistas de Georges Charbonnier con Claude Lévi-Strauss*. Traducción de F. González Aramburu. México: Siglo XXI.
- Clifford, J. (1999 [1997]). *Itinerarios transculturales*. Traducción de M. Reilly de Fayard. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Descola, P., & Taylor, A. C. (1993). Introduction. *L’Homme*, 126-128, (33), 13-24.
- Evans-Pritchard, E. E. (1990 [1962]). Antropología e historia. En *Ensayos de antropología social*. Traducción de C. Piera. Madrid: Siglo XXI.
- Feyerabend, P. (1975 [1992]). *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Traducción de F. Hernán. Madrid: Planeta; Barcelona: Agostini.
- Góes N., E. (2006). *Arqueologia da Amazonas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- González C., P. (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, 3, (6), 1-24.
- Gow, P. (2001). *An Amazonia Myth and its History*. London: Oxford University Press.
- Heckenberger, M. J., Russell, J. C., Fausto, C., Toney, J. R., Schmidt, M. J., Pereira, E., et al. (2008). Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscape, and the future of the Amazon. *Science*, 5893, (321), 1214-1217.
- Hénaff, M. (2008). *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*. Paris: Perrin.
- Hill, J. (1988). Introduction: Myth and History. En J. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lévi-Strauss. (1961 [1958]). *La antropología estructural*. Traducción de E. Verón. Buenos Aires: Eudeba.

- Lévi-Strauss, C. (1981 [1971]). *Mitológicas* iv. *El hombre desnudo*. Traducción de J. Almela. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (2001). [Reseña de *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*]. *L'Homme*, 158-159, 439-442.
- Le Roux, R. (2009). Lévi-Strauss, une réception paradoxale de la cybernétique (avec une réponse de Cl. Lévi-Strauss). *L'Homme*, 189, 165-190.
- Páramo, C. (2009). *Lope de Aguirre o la vorágine de Occidente. Selva, mito y nacionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Paz, O. (1967). *Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. México: Joaquín Mortiz.
- Pineda C., R. (2003). La metamorfosis de la historia en la Amazonia. *Boletín de Historia y Antigüedades*, 822, (xx), 459-485.
- Pineda C., R. (2005). La historia, los antropólogos y la Amazonia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1, 121-135.
- Sahlins, M. (1988). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook: metáfora, antropología, historia*. Traducción de B. López Barcelona: Editorial Gedisa.
- Salomon, F, & Schwartz, S. B. (ed.). (1999). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, III: South America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salomon, F, & Schwartz, S. B. (2003a). Réponse à Claude Lévi-Strauss. *L'Homme*, 167-168, 315-318.
- Salomon, F, & Schwartz, S. B. (2003b). Un Américain (imaginaire) a París. Réponse a Carmen Bernand. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 58, (2), 499-512.
- Schwartz, S. B. (2002). Denounced by Levi Strauss. *The Americas*, 1, (59), 1-8.
- Varesse, S. (1973 [1968]). *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campá*. Lima: Retablo de papel.

**IMPLICACIONES FILOSÓFICAS DEL
ESTRUCTURALISMO DE LÉVI-STRAUSS**

The Structuralism of Lévi-Strauss and its Phylosophical Implications

VÍCTOR FLORIÁN BOCANEGRA *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

*vflorian@hotmail.com

RESUMEN

La incidencia que han tenido el método estructuralista de Lévi-Strauss y el estructuralismo, en general, en la búsqueda de la definición del hombre es manifestada en este artículo a partir de las polémicas confrontaciones con la fenomenología de Husserl y el existencialismo sartreano. El autor empieza por atribuirle a la lingüística no solo el nacimiento del estructuralismo, sino su repercusión filosófica sobre este método, en donde el sujeto ocupa una posición de sometimiento inconsciente a las leyes y reglas universales, esto es, a la estructura, sin que esto excluya la posibilidad de que las transforme. El artículo concluye con una discusión entre esta visión y la de Sartre, quien defiende la libertad del sujeto y su capacidad de autodefinición.

Palabras clave: *estructuralismo, fenomenología, filosofía, Lévi-Strauss, lingüística.*

ABSTRACT

The incidence of the structuralist method by Lévi-Strauss and of structuralism in general in the search for a definition of mankind is present in this paper, parting from the controversial confrontations with Husserl's phenomenology and Sartrean existentialism. The author begins by conferring linguistics, not only the birth of structuralism, but also its philosophical repercussions over this method, where the individual is unconsciously subdued to universal laws and principles –structure- with an open possibility of changing them. The article concludes discussing this vision and Sartre's, who defends the freedom of the individual and its ability for self-definition.

Key words: *Lévi-Strauss, linguistics, phenomenology, philosophy, structuralism.*

Claude Lévi-Strauss definió el estructuralismo como un método científico y no como una filosofía. La definición, sin embargo, no descarta su incidencia en la filosofía, y con mayor razón suscita un interés especial, por cuanto constituye la fuente y el modelo que inspiran el horizonte científico e ideológico, particularmente, de la historia, la exégesis bíblica, la arquitectura y el urbanismo, así como de la filosofía misma. El modelo es un esquema lógico, es decir, “construido”, aclara J. B. Fages (1968), que colocado en los hechos observados debe sacar a la luz las estructuras.

En el contexto cultural de la época, varias corrientes de pensamiento buscaban definir al hombre, principalmente en confrontación con las ciencias humanas. La fenomenología, inspirada por Husserl, critica de manera incisiva la pretensión de las ciencias humanas de entender al hombre de manera puramente objetiva, pues lo que subyace a dichas ciencias es la voluntad de explicar el comportamiento tan solo a partir de causas naturales. Por consiguiente, es necesario olvidar la conciencia vivida que el hombre tiene de sí mismo y que se revela irreductible al esquema empirista. De esta manera, la fenomenología es conducida a revalorizar al sujeto humano al considerarlo capaz de plantearse de manera radicalmente opuesta a las cosas, lo que no significa un retorno al intelectualismo cartesiano que separa la conciencia del mundo, y que se cierra, al mismo tiempo, en sus representaciones. La fenomenología, en efecto, considera al hombre como un ser en el mundo, con otros, y su crítica al intelectualismo cartesiano es tan importante, entonces, como la que le dirige al empirismo.

La polémica de Lévi-Strauss con la fenomenología, “en la medida en que postula una continuidad entre la experiencia vivida y lo real”, se extiende, por supuesto, al existencialismo sartreano, por cuanto se complace “en las ilusiones de la subjetividad” y culmina en un rechazo radical a “toda tentativa de utilizar la sociología con fines metafísicos” (1988: 63). La reacción de los fenomenólogos llevó a calificar de antihumanismo al estructuralismo y a proponerle a la filosofía contemporánea una mayor preocupación por el hombre. En esta tarea son reconocidos Mikel Dufrenne, con el escrito *Pour l’homme* (1968), y Jean-Marie Domenach, con el artículo “Le réquiem structuraliste”, publicado en la revista *Esprit* en marzo de 1973. Afirmaciones como “[...] los mitos no dicen nada que nos instruya acerca del orden del mundo,

la naturaleza de lo real, el origen del hombre o su destino. No puede esperarse de ellos ninguna complacencia metafísica” (Lévi-Strauss, 1981: 577) hacen pensar a Domenach en una celebración del “crepúsculo de los hombres” y en una ironía sobre “el pobre tesoro de la identidad personal”.

En oposición a la fenomenología, aparece el estructuralismo como una tentativa de disolver al sujeto humano en los sistemas develados por la ciencia. Para esta nueva corriente de pensamiento, el hombre ya no es un sujeto capaz de asumir enteramente su existencia, sino un objeto recorrido por encadenamientos inconscientes. Desde esta perspectiva, la conciencia vivida se vuelve una falsa conciencia incapaz de fundar la ciencia. El punto de partida del estructuralismo, con la excepción de Louis Althusser y su interpretación de Marx, es la lingüística moderna de Ferdinand de Saussure, tomada como modelo y llamada a jugar un papel fundamental en las otras ciencias humanas.

Si bien Saussure no empleó el término *estructura*, sino el de *sistema*, los conceptos utilizados por el método estructural son tomados esencialmente de la lingüística moderna como modelo de ciencia. No es necesario establecer aquí un recorrido sobre lo que era la lingüística antes de Saussure, ni la relación de continuidad entre pensamiento y lenguaje en la época clásica, ni las preocupaciones sobre la filiación de las lenguas y los trabajos de los gramáticos comparatistas en el XIX, pero sí es indispensable examinar en qué consiste un estudio estructural de la lengua. Ante todo, debe mencionarse que para dar razón de cómo se organiza una lengua en una época dada, Saussure deja a un lado consideraciones sobre la utilización consciente de la lengua por un sujeto para examinar, más bien, la organización formal. Es aquello que para Philippe Rivière y Laurent Danchin constituye la expresión de una ruptura, retomando el concepto de Gastón Bachelard. La lingüística, declaran (1974: 18),

no pudo constituirse como ciencia sino abandonando una serie de problemas: origen de las lenguas y su diversidad; destino del Logos y naturaleza del sentido, etc., problemas que son dejados por el científico a la reflexión del filósofo. Lo propio de la ciencia, a diferencia de la filosofía, es en efecto el de describir un objeto y no el de dar razón de su existencia.

El objeto es el estudio del lenguaje en sus dos dimensiones: una esencial, que examina la lengua como hecho social, independiente del individuo; y otra secundaria, que estudia el habla como el acto individual por el cual cada hablante utiliza la lengua en la comunicación. La delimitación de un objeto que se puede describir y explicar como característico de la actividad científica se hace evidente en las nociones específicas de lenguaje, por ejemplo, en estas que se encuentran en el *Curso de lingüística general* (1965):

- “La lengua es un sistema de signos que expresan ideas” (p. 16).
- “La lengua es un sistema que no conoce más que su propio orden” (p. 50).
- “La lengua es un sistema cuyas partes pueden y deben ser consideradas en su solidaridad sincrónica” (p. 112).

Son definiciones que reposan en un elemento que será central para el estructuralismo, el de sistema. Este designa la solidaridad entre los elementos de una totalidad organizada.

La comparación con el juego de ajedrez ilustra suficientemente la naturaleza del sistema o conjunto de reglas por las cuales una lengua se organiza. Dado que en el sistema de la lengua todos los elementos son solidarios, el valor de una palabra depende de sus relaciones con otras palabras, es posicional, y esas relaciones son de oposición o de contraste. Así, el análisis del verbo “deshacer”, en el pasaje de las solidaridades sintagmáticas del *Curso*, no tendría lugar si no existieran el verbo simple “hacer” y las otras formas comparables con las parejas de oposiciones como pegar/despegar, coser/descoser, etc.

El signo lingüístico, concebido como la combinación de un concepto y una imagen acústica, es también una totalidad que preside a la significación. Es unión de un concepto y una imagen acústica, relación de un significante y un significado, por la cual cada modificación del sonido entraña modificación del sentido. “La lengua no está hecha sino de diferencias” (1965: 144), explica Saussure, de diferencias de significantes a los que necesariamente corresponde una diferencia de significados, es el principio que resume la condición necesaria para la significación. Por eso, Pouillon (1975: 15-16) puede concluir que:

el estructuralismo propiamente dicho comienza cuando se admite que es posible confrontar diferentes conjuntos en virtud de sus diferencias (que se trata entonces de ordenar) y no a pesar de

ellas. Se explica así la afinidad del método estructural con la lingüística y la etnología. El lingüista ordena oposiciones en lugar de reagrupar semejanzas¹.

En resumen, el aspecto combinatorio y relacional, así como las exigencias de totalidad e interdependencia —presentes en la lingüística de Saussure para precisar la manera autónoma como se organiza el sistema de la lengua sin preguntarse por la naturaleza del sujeto hablante—, tienen hondas repercusiones filosóficas en el estructuralismo. Como afirma Bernard Pingaud: “Ya no se actúa, se es actuado, no se habla, se es hablado. Todo ocurre como si el sentido atravesara al hombre, llevado por estas reglas, estos códigos, estas estructuras que constituyen el mundo en que vivimos” (1968: 14).

El descentramiento del sujeto como fuente viva de signos y significaciones, emprendido por el análisis estructural de Lévi-Strauss en la búsqueda de estructuras, seguirá marcado con el sello de la declaración de Saussure (1965: 98): “los sujetos son en gran medida inconscientes de las leyes de la lengua”. Lévi-Strauss traslada la combinatoria de sonidos que producen significación a la de piezas zoológicas y botánicas en la determinación de códigos y reglas que introducen a la lectura de los mitos. Y en la medida en que sobrevalora el poder singular de dicha combinatoria y se explican los sistemas de parentesco por estructuras inconscientes, se hace más obvio el desvanecimiento del sujeto, “insoportable niño mimado” de la filosofía (1981: 621).

Conviene precisar que la noción de *estructura* aparece por primera vez en lingüística en los trabajos del primer congreso de filólogos eslavos, realizado en Praga en 1929. En ese primer momento, la *estructura* hace referencia a la “relación” dentro de un sistema fonológico y gramatical. Es el sentido que le da Nicolai Troubetzkoy (citado en Benveniste, 2004: 95) cuando, refiriéndose a las leyes de los sistemas fonológicos, afirma que

un sistema fonológico no es la suma mecánica de fonemas aislados sino un todo orgánico cuyos miembros son los fonemas y cuya estructura está sometida a leyes [...]. Definir un fonema es

1 Traducción del autor.

indicar su lugar en el sistema fonológico, lo cual no es posible más que si se tiene en cuenta la estructura de este sistema [...].

A pesar de las grandes diferencias entre los autores denominados con la etiqueta “estructuralista” (principalmente Claude Lévi-Strauss en etnología, Jacques Lacan en psicoanálisis, Roland Barthes en crítica literaria, Louis Althusser en la reinterpretación del materialismo histórico, y Michel Foucault en la arqueología de las ciencias humanas), se pueden señalar tres características comunes a todos ellos: el rechazo a las filosofías del sujeto fundamentadas en las categorías de causalidad y de teleología; el anti-humanismo (el hombre no se define por valores supremos como la conciencia y la libertad), y el anti-historicismo (la historia no explica los hechos).

El debate queda abierto entre Sartre y Lévi-Strauss, entre Paul Ricoeur y Lévi-Strauss, entre la fenomenología (Mikel Dufrenne) y el estructuralismo². La discusión suscitada y los problemas filosóficos y epistemológicos que provocó permiten apreciar muy especialmente en la década de los sesenta un período bastante rico en polémica, en especial con uno de los máximos exponentes de la filosofía de la existencia, Jean-Paul Sartre.

Lévi-Strauss le objetará a Sartre la sobrevaloración casi mística de la historia dentro de las ciencias humanas, y al mismo tiempo la ausencia de claridad sobre la noción de historia y sobre el código del historiador o sistema de codificación. La historia biográfica y anecdótica aunque es rica en información no *explica*, y en este sentido es débil. ¿Cómo conciliar la historia-para (para mí, para mi conciencia) con la objetividad de la historia para-nosotros? La historia no es más que “un hecho etnográfico”, característico de Occidente, para mostrar su lugar privilegiado y lograr imponer la equivalencia con la noción de humanidad. El problema para las ciencias humanas será entonces enfrentar una posible conciliación de la libertad con realidades que no son observables, objetivas, puestas en evidencia por las disciplinas científicas. La lingüística y la etnología nos indican que estamos sometidos a leyes

2 Con la etiqueta “estructuralista” se hace referencia frecuentemente a otros nombres: Georges Dumézil, Pierre Macherey, E. Balibar, G. Deleuze, M. Godelier, Bernard Pingaud, Roman Jakobson, A. J. Greimas, Gérard Genette, J. Derrida, Jean Pouillon, Pierre Trottignon, Tzvetan Todorov y Lucien Sebag.

y reglas que se caracterizan por la universalidad y cuya utilización es inconsciente por parte del sujeto. El discurso del hablante nunca es el resultado de una totalización consciente de las leyes fonológicas y gramaticales de la lingüística. Hablar es algo diferente de expresar lo que se piensa, es, más bien, anota Foucault, poner en juego las estructuras de una lengua.

En el último capítulo, “Historia y dialéctica”, de *El pensamiento salvaje* (2005), en debate directo con Sartre (promotor y defensor del existencialismo como un humanismo para el que la libertad es una opción fundamental de la existencia humana), Lévi-Strauss polemiza con planteamientos de Sartre contenidos en la *Crítica de la razón dialéctica* (1963). Aquí, Sartre expresa el propósito de una lectura existencial del marxismo, considerado como “la filosofía insuperable de nuestro tiempo” y, a la vez, como la única antropología posible, que reúne lo histórico y lo cultural. Se trata de fundar una antropología cuyo soporte es el hombre mismo en cuanto puede ser histórico, es decir, “definirse incesantemente por su propia praxis”, individual como movimiento totalizador que tiene que ver conmigo mismo, con los otros y los objetos que nos rodean. Esas praxis que entran en la comprensión de lo humano son el lenguaje, la afectividad, el trabajo, los conflictos y todo lo que pueda aportar significación, ya que “el hombre es para sí mismo y para los demás un ser significativo [...]” (Sartre, 1963: 120) un creador de signos.

A finales del siglo XIX, el debate sobre el estatuto del comprender (*Verstehen*) en relación con el explicar condujo a la polaridad entre explicar y comprender, y a la respectiva oposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Pero se plantea aquí el problema de saber si esta oposición tiene realmente consistencia. Según Dilthey, la comprensión tiene por objeto todos los signos en los que la vida se expresa, incluyendo las artes y la conversación: es “el proceso por el cual conocemos un interior con la ayuda de signos percibidos del exterior por medio de nuestros sentidos [...]” (2000: 25). Como modo de conocimiento, procede por intuición para captar el significado, mientras que la explicación, en su propósito de hacer inteligible un objeto, implica establecer conexiones de causa a efecto. Para Lévi-Strauss, la dicotomía establecida por Dilthey, entre la explicación en las ciencias físicas y la explicación en las ciencias humanas (explicación causal/

comprensión), es una falsa oposición. Y es a Marcel Mauss a quien le corresponde el mérito de su disolución, afirma años después de la aparición de *Antropología estructural*, en la lección inaugural de la cátedra de antropología social en el College de France.

Sartre, en síntesis, busca fundar una antropología estructural e histórica a partir de la “totalización” del hombre. Los términos del debate se pueden resumir como sigue:

- Sartre se propone revitalizar el marxismo (razón dialéctica). El hombre, reconoce, es producto de la estructura, pero la sobrepasa siempre, pues se halla comprometido en una historia, ya que es un proyecto. En relación con el marxismo, es a la teoría de las superestructuras que Lévi-Strauss desea contribuir.
- Para Sartre, la libertad es la irreductibilidad del orden natural al orden cultural. “La ilusión de la libertad” es para Lévi-Strauss una estrategia para recusar la historicidad concebida como “el último refugio de un humanismo trascendental” y, por tanto, la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad, como enfatiza en *El pensamiento salvaje*.
- Sartre distingue dos razones: la analítica o científica y la dialéctica. Para Lévi-Strauss, no hay más que una sola razón y está constituida, esto es, obedece a leyes universales de funcionamiento. Una sola razón presente tanto en el llamado primitivo como en el civilizado.

Sartre le otorga primacía al sujeto. Las estructuras son para Lévi-Strauss “realidades objetivas” que se esconden detrás de los fenómenos observados. En primer lugar, “una estructura ofrece un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera de uno de ellos implica una modificación de todos los otros” (1968: 306). En el concepto de estructura, por otra parte, insiste en la idea de transformación.

No quisiera dejar de lado la noción de “pensamiento salvaje”, por todas las implicaciones de orden epistemológico, una vez examinadas las consideraciones filosóficas de Lévi-Strauss por las cuales se asiste siempre a la reiteración de que la conciencia vivida es inútil a la ciencia. Dicha noción de “pensamiento salvaje” se halla muy conectada y solidaria con la lógica, la lógica de lo concreto. No es un estado mental presente en la conciencia, ni el pensamiento de los salvajes; es “el

pensamiento en estado salvaje, distinto del pensamiento cultivado o domesticado, no sometido a objetivos de rendimiento” (Lévi-Strauss, 2005: 317), que surge de la ambición simbólica, que es intemporal. La pregunta ¿qué es pensar? adquiere un nuevo sentido, enfatiza Keck al decir que “a partir del momento en que se plantea en la descripción de un tatuaje, de una máscara, de un ritual o de una organización social” (2005: 6). Sabemos hoy día que otras disciplinas como la literatura se preguntan filosóficamente: ¿en qué piensa la literatura?

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benveniste, E. (2004 [1966]). Problemas de lingüística general (tomo I). Traducción de J. Almela. México: Siglo XXI.
- Dilthey, W. (2000 [1900]). *Dos escritos sobre hermenéutica. El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Traducción de A. Gómez Ramos. Madrid: Ediciones Istmo.
- Domenach, J. M. (1973). Le réquiem structuraliste. *Esprit*, 422, 692-703.
- Dufrenne, M. (1968). *Pour l’Homme*. Paris: Seuil.
- Fages, J. B. (1968). *Comprendre le structuralisme*. Toulouse: Privat éditeur.
- Keck, F. (2005 [2004]). *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*. Traducción de V. Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lévi-Strauss, C. (1968 [1958]). *Antropología estructural*. Traducción de E. Verón. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1988 [1955]). *Tristes trópicos*. Traducción de N. Bastard. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1981 [1971]). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Traducción de J. Almela. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (2005 [1962]). *El pensamiento salvaje*. Traducción de F. González Arámburu. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pinguad, B. (1968). *Sartre, el último metafísico*. Traducción de L. Andrada. Buenos Aires: Paidós.
- Pouillon, J. (1975). *Fétiches sans fétichisme*. Paris: F. Maspero.
- Rivière, P., & Danchin, L. (1974 [1971]). *Lingüística y nueva cultura*. Traducción de E. Rodríguez. Madrid: Gráficas Halar.
- Sartre, J. P. (1963 [1960]). *Crítica de la razón dialéctica: precedida de cuestiones de método*. Traducción de M. Lamana. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Saussure, F. (1965 [1916]). *Curso de lingüística general*. Traducción de A. Alonso. Buenos Aires: Editorial Losada.

**DE GUSTEMAS Y TECNEMAS.
IDENTIDADES CULINARIAS DE SABORES Y SABERES ***

*Of Gustemes and Technemes.
Culinary Identities of Flavours and Knowledges*

RAMIRO DELGADO SALAZAR
Universidad de Antioquia · Colombia

MIGUEL DELGADO GIRALDO **
Academia Yurupary · Colombia

*Este artículo es resultado de la ponencia presentada bajo el título original
“De *gustemas* y *tecnemas*. Identidades culinarias de sabores y saberes;
patrimonialización e inmaterialización, usurpación simbólica de gustos y maneras”,
en el homenaje a Claude Lévi-Strauss, *Miradas lejanas*

**csrami@antares.udea.edu.co

RESUMEN

La influencia de Claude Lévi-Strauss en la investigación sobre la culinaria de las culturas es extensa y se corrobora en el uso de ciertas categorías. Con el fin de proponer un análisis completo de la dimensión del comer y del beber, son utilizadas las categorías de *gustema* y *tecnema*, precisas para el estudio. Por otro lado, se discuten los esquemas binarios empleados por este autor como referentes de análisis universal para el estudio de la comida en las sociedades.

Palabras clave: *comida, esquemas binarios, gastronomía, gustema, Lévi-Strauss, tecnema.*

ABSTRACT

The influence of Claude Lévi-Strauss in culinary investigation of cultures is extended and corroborated in the use of certain categories. With the aim of suggesting a complete analysis of the dimension of eating and drinking, it becomes necessary to use the categories of *gusteme* and *techneme*. On the other hand, the binary schemes used by this author are discussed as referents of universal analysis for the study of food in societies.

Key words: *binary schemes, food, gastronomy, gusteme, Lévi-Strauss, techneme.*

Hace ya varios semestres, en uno de los cursos de antropología de la comida del Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia, un par de estudiantes, ahora colegas, hacían una lectura del texto *Tristes trópicos* a la luz del tema de la culinaria. Como resultado, se evidenciaron las dimensiones desde las que Lévi-Strauss había abordado en su texto el tema de la comida y la cultura, no solo en lo estrictamente relacionado con las diversas sociedades brasileiras, que él había conocido y presentado, sino en las distintas conexiones y metáforas que utilizó para referirse a la relación entre la comida y la cultura, a tal punto que puede obtenerse una dimensión imagen de este universo y de su importancia a partir de unas referencias específicas.

Es necesario recordar, por obvio que sea, el lugar que el comer y el beber tienen en todo tipo de sociedades y lo que este acto representa para los hombres y las mujeres, especialmente por su doble condición, fisiológica y simbólica, pues se hace preciso estudiar la manera como a través de este ámbito abordamos todos los contextos de la vida de una sociedad. Como muestra de lo anterior, la propuesta de las *Mitológicas* permite revisar el profundo lugar en el que las distintas sociedades llevan las improntas relacionadas con el universo de la comida, de tal forma que los corpus míticos de las distintas sociedades trabajadas por el maestro Lévi-Strauss incluyen numerosos análisis de lo que el comer y el beber demandan a los seres humanos y, por ende, del nivel de significación que esta labor implica en la construcción del pensamiento de los pueblos.

Aunque en el contexto nacional hay trabajos realizados desde la propuesta levistraussiana que abordan el tema de la comida, es importante retomar en detalle dos ámbitos en los que su obra ofrece importantísimos aportes para el estudio del tema, no solo en sociedades indígenas, sino en el contexto actual, en el que estamos cada vez más sumergidos y casi asfixiados por el tema de la gastronomía. En este sentido, nos referimos, en primer lugar, a la dimensión de la propuesta del *triángulo culinario* (1965) y, en un segundo lugar, a los dos conceptos que iluminan la esencia de la lectura del universo de la comida desde la mirada de Lévi-Strauss: el *tecnema* y el *gustema*.

Si bien términos como “crudo”, “cocido”, “podrido”, “asado”, “ahumado” y “hervido” son el eje de la propuesta del *triángulo culinario*,

todos ellos hacen referencia a distintas maneras a través de las cuales las sociedades han resuelto los problemas relativos a la producción de las comidas y las bebidas, y esencialmente a los ámbitos de transformación de los insumos que luego serán convertidos en comidas y bebidas. Por ende, también nos dan pistas sobre cómo se conciben en cada sociedad los gustos y los procesos técnicos de preparación de estos gustos.

A partir de la perspectiva del maestro —y de su propuesta del *triángulo culinario* y las intermediaciones del agua y del aire en los procesos que intervienen en la cocina—, es posible resaltar los momentos de avance de una sociedad en función de pares de oposición, como el de lo crudo y lo cocido, lo cocido y lo podrido, lo podrido y lo crudo, lo crudo y lo asado, lo cocido y lo ahumado, y lo podrido y lo hervido. En ese juego de sentidos, esta propuesta de análisis —en función del papel del aire y del agua— permite lecturas que dan cuenta de cómo las sociedades han abordado la tarea de transformar los insumos animales, minerales, vegetales e industriales en sus universos de comidas y bebidas.

Esta propuesta ha aportado nuevas lecturas a este ámbito, que, si bien es estructural para la condición humana, ha quedado en muchas ocasiones atrapado en la generalización del modelo levistraussiano. Esta situación es evidente en los estudios sobre cocina aplicados a distintas culturas del mundo indígena, africano —o de su diáspora—, de las culturas mestizas y de los contextos urbanos, pues aunque suena atractivo el juego de conceptos dicotómicos y su sentido de análisis, este modelo se ofrece como la clave única de la verdad para abordar los temas del comer y el beber a partir de referentes locales y de términos en lengua francesa.

Iwiye Kala-Lobe (1976), investigador africano, llama la atención sobre la necesidad de acercarnos a este tema desde las diversas experiencias culturales de las sociedades. Este acercamiento busca que nos sumerjamos en la manera como está concebido, pensado, vivido y codificado ese universo en su propio contexto, es decir, cómo se viven los actos relacionados con el comer y el beber, cómo se han pensado sus elementos, cómo se han definido las estructuras dentro de esa sociedad y, finalmente, cómo se han denominado los distintos asuntos relacionados con ellos. Esto resulta necesario pues, como afirma el mismo autor, el modelo de Lévi-Strauss ofrece un panorama sugestivo para

el estudio de la comida, pero en muchas ocasiones elimina la posibilidad de acercarnos a otras sociedades —en otros contextos temporales y geográficos— y de poder abordar, desde esta realidad, una de las acciones indispensables de nuestra condición humana. Lo anterior viene muy a propósito de las miradas que sobre el estructuralismo —y muy particularmente en este caso— se han ofrecido para el estudio de las sociedades africanas o no europeas.

No sobra recordar aquí la frase de Lévi-Strauss en su “Breve tratado de etnología culinaria”, que pertenece a *Mitológicas III*: “la cocina de una sociedad es un lenguaje al que traduce inconscientemente su estructura, a menos que, sin saberlo ni más ni menos, no se resigne a descubrir sus contradicciones” (1978: 432).

A nivel de procesos técnicos y culturales, los distintos estadios que propone esta lectura hacen referencia, indudablemente, a momentos en la transformación de las sociedades a través de su historia y, por ende, a la definición de técnicas particulares para la apropiación y procesamiento de los insumos en comida y bebida. A su vez, a partir de esta propuesta, se pretende ubicar el debate ya muy puntual entre naturaleza y cultura, y sus fronteras, y, por lo tanto, el lugar de la acción humana en este proceso. De esta manera, se intentan mostrar los diferentes lugares que ocupa la condición humana o la “cultura”, según los contextos: lo crudo y lo podrido, lo cocido y lo hervido o, quizás, lo asado y lo ahumado. Estos últimos evidencian una mayor presencia de la cultura y se alejan de la dimensión “natural”.

Sin embargo, la vigencia de esta propuesta tiene sentido si ampliamos su espectro cultural y si damos cabida a otras concepciones, otros términos y otras estructuras que dimensionen de una manera más amplia la semilla que Lévi-Strauss propone para este tema. Así mismo, se hace necesario no presentarlos como pares de oposición, sino como un conjunto de técnicas que permiten hacer una lectura más abierta e incluyente.

Es necesario mirar con detalle todo lo que en la obra del maestro se encuentra acerca de las técnicas de transformación y preparación de la comida y la bebida, y su lugar simbólico y estructural en la cultura. Por tanto, urge una revisión detallada con la que rescatemos en su justa medida, de manera práctica, los aportes que se encuentran en distintos lugares relativos a lo conceptual y lo metodológico, ya que en los

tiempos que nos cobijan se leen de forma simplista y global estos actos esenciales de nuestra condición humana: el comer y el beber.

Por otro lado, queremos traer a colación, en este rápido recorrido sobre los aportes y la vigencia de Lévi-Strauss en el tema de la comida, dos de los conceptos centrales de su propuesta, incluso más significativos que la del *triángulo culinario*, aunque relacionados con esta: el *gustema* y el *tecnema*. Son términos que nos llaman la atención, por un lado, por la forma de nominar desde la lectura estructural asuntos tan claves, tan esenciales como el *gusto* y las *técnicas* de preparación, y, por otro lado, por el sentido que tiene haber sintetizado en estos dos términos la esencia del comer como necesidad de doble condición entre los seres humanos: fisiológica y simbólica.

Aunque estos términos han sido utilizados en algunas ocasiones en los estudios sobre las sociedades y el comer —al menos en lo referente a Colombia—, su utilización ha quedado corta en comparación con el potencial teórico y metodológico de los términos, independiente del tipo de sociedad que abordemos. Esto es aún más importante en un contexto global como el que estamos viviendo, que gira alrededor de la moda de la gastronomía y la estereotipación de este aspecto de la cultura de todas las sociedades.

Hablar del *gustema* es poner en escena el gusto como la impronta cultural que llevan los sabores, las texturas y, en esencia, toda comida y toda bebida, y que, además, ubica de manera diferente una preparación culinaria en un contexto humano. A su vez, desde la lectura estructuralista —iluminada por la dimensión de la lingüística—, esta marca cultural se muestra como algo más que lo que una sociedad define como válido, pues, según Lévi-Strauss, los *gustemas* son las unidades mínimas con sentido-significado en un contexto humano particular, lo cual demuestra su gran importancia. Por otro lado, el *gustema* va de la mano con la dimensión técnica que lleva a que unos ingredientes, que se combinan de una forma especial, transporten el sentido cultural del sabor en ese ámbito humano particular.

El universo del gusto, y, por lo tanto, de los *gustemas*, está referido en esencia al tema de la identidad culinaria de las sociedades, y tras él se encuentra la dimensión de su significado profundo en relación con lo colectivo y lo individual. Lo anterior saca a la luz la mirada de Lévi-Strauss sobre el tema de las sazones, los gustos y las improntas

tanto familiares, como parentales, locales y regionales que el comer y el beber llevan implícitas. Es decir, en este ámbito estamos casi tocando el tema de la marca familiar en el sabor de una preparación, tema que quizás se pueda extender a esos otros ámbitos que he mencionado, pero que casi nunca logramos llevar al contexto de lo “departamental” o, aún menos, de lo “nacional”.

Al hablar de gusto, nos referimos a los sentidos y significados que un bocado o un trago deben tener para quien, de esta manera, ingiere su identidad en un contexto cultural. De una u otra forma, estamos posicionando el concepto de *gustema* como centro del estudio del universo de la comida, ya que en el acto de la ingesta se centra, podríamos decir, el nodo existencial del dilema de comer para que el cuerpo fisiológico viva o comer para satisfacer nuestra dimensión simbólica.

Posteriormente retomaremos este concepto en el contexto actual del país y de la globalización. Hablaremos ahora del término *tecnema* como propuesta hermana de la anterior. Con el *tecnema*, el autor llama la atención sobre las “maneras de hacer”, las técnicas que una sociedad o un grupo humano definen en su quehacer histórico como aquellas que adquieren sentido y valor en el proceso de preparar sus comidas y sus bebidas. Hablar de técnicas particulares, *tecnemas* puntuales, nos hace revisar todo lo construido por una cultura en su dimensión temporal para apropiarse de los insumos provenientes del mundo animal, mineral, vegetal e industrial; transformarlos y combinarlos, y así llegar a la construcción de su universo culinario.

Estudiar el aporte de este concepto al estudio de la comida es llamar la atención sobre las acciones particulares que —en relación con los contextos eco-sistémicos en los que una cultura vive— deben realizar los responsables de la comida y la bebida en un grupo humano. A su vez, es tener presente el hecho de que las técnicas van transformándose y que aparecen nuevas maneras de hacer las cosas, quizás mediante la articulación con técnicas más antiguas. Sin embargo, esto no implica alterar el resultado final. Es decir, el gusto, el sabor (los *gustemas*) siguen teniendo el consenso y el aval de la colectividad.

Tanto en el ámbito de los *gustemas* como en el de los *tecnemas*, Lévi-Strauss agrega el componente de lo endógeno y lo exógeno para mirar en cada uno de ellos el tema de lo propio y de lo ajeno, es decir, qué está articulado en el universo de la comida, qué es propio y qué hay

allí producto de los intercambios y de la combinación de ingredientes y técnicas provenientes de otros contextos culturales.

En la combinación de la propuesta del *triángulo culinario* y este par de conceptos, podemos ver la preocupación del autor por estudiar la relación naturaleza-cultura y lo que representan los conceptos de transformación natural y transformación cultural de los ingredientes en el proceso de preparación de la comida y la bebida. Así, es posible identificar el *fuego* como elemento central en la transformación cultural de los insumos y, de esta manera, hablar de las técnicas en las que es usado el *fuego*, como el hervir-cocer, ahumar, asar.

A este respecto, el trabajo de Jack Goody (1995) ofrece un panorama crítico sobre la mirada de Lévi-Strauss relativa al universo de las comidas y las bebidas. Goody, al igual que otros antropólogos y sociólogos, llama la atención sobre la necesidad de revisar la lectura de pares de oposición que el autor plantea para abordar el tema, y sobre la exigencia de rescatar lo esencial del modelo, pero darle a la vez la posibilidad de pensar la pluralidad de técnicas y gustos que se entretajan, se han entretajido y se entretajarán en la historia de la comida en las sociedades. Tales pluralidades desbordan la propuesta de Lévi-Strauss, ya que, como lo resalta Kala-Lobe, el territorio de la comida exige una mirada local desde la práctica y la lengua para poder abordar su análisis y su estudio.

En su texto *Cocina, cuisine y clase*, Goody ofrece una lectura que retoma elementos de la propuesta levistraussiana sobre la comida y la articula a la dimensión procesual que implica cocinar, refiriéndose a una secuencia de procesos esenciales en el estudio del universo de la comida: la producción de los insumos y utensilios; la adquisición-distribución de insumos y utensilios; la preparación de las comidas y las bebidas; su proceso de consumo, y, por último, los procesos de sobras y residuos. Indudablemente, en esta propuesta es vital la presencia de los *gustemas* y los *tecnemas*, acompañada de la dimensión temporal y territorial de lo que el acto de comer ha implicado e implica a los seres humanos de todos los tiempos.

Esta relectura de Goody arroja una amplia gama de preguntas necesarias para avanzar en el análisis de este contexto: dónde consigo, cómo consigo, qué consigo, cuánto consigo, cuándo consigo; cómo cocino, dónde cocino, cuándo cocino, qué cocino, cuánto cocino, con

quién cocino, para quién cocino; cómo como, dónde como, con quién como, cuándo como, qué como, para qué como, cada cuánto como. De una u otra manera, los aportes de Lévi-Strauss se vuelven fundamentales al mirar en detalle las múltiples situaciones que hay que considerar cuando de la comida y la bebida se trata, y cómo el gusto y la técnica articulados al universo de lo simbólico ponen de relieve el asunto de la particularidad de las identidades culinarias y lo complejo que es entender este universo, sus procesos y sus hábitos.

Acorde con los aportes de Lévi-Strauss, el trabajo de Mary Douglas (1972) —bajo el concepto de *deciphering*, “descifrando una comida”— nos ayuda a comprender cómo las estructuras de lo culinario y su análisis diacrónico y sincrónico permiten entender desde su interior las dinámicas de una cultura y, a su vez, tener lecturas paralelas de estos rituales cotidianos y extraordinarios. Mirando el día a día de una sociedad, sus momentos cotidianos, las formas como se estructuran esos momentos, los distintos tipos de preparaciones que allí se hacen y se consumen, se logra entrar en sus dinámicas culturales como respuestas a esta demanda de energía física de nuestros organismos.

En este momento, es necesario articular el concepto del *símbolo* a los de *gustema* y *tecnema* para pensar el tema de las identidades culinarias de las sociedades, y a su vez poner en debate las dinámicas de transformación, cambio, reelaboración, invención y actualización que se viven alrededor de las comidas y las bebidas, además de analizar las fronteras culturales —permeables o no— que se construyen en estos ámbitos en torno a los anteriores procesos. Así mismo, urge mirar con lupa los niveles de reconocimiento y apropiación de estos saberes y sabores a través del tiempo.

En ese orden de ideas, vinculadas a los aportes del maestro Claude Lévi-Strauss, es casi una urgencia y una obligación —quizás más que esto, una responsabilidad ética y disciplinar— ubicar en este escenario el contexto actual, en el que el universo de las comidas y las bebidas se presenta de manera casi disfrazada detrás de la ya muy difundida categoría del patrimonio cultural, inmaterial, oral e intangible de la humanidad, y, aún más, detrás del movimiento global en el que los universos culinarios de los pueblos entran en la autopista de la *globalización*. En este terreno, son cada vez más pertinentes los conceptos de *gustema* y *tecnema* para tratar de entender, con una mirada crítica,

este movimiento global alrededor de los saberes y sabores de los pueblos y culturas colombianas.

En primera instancia, la profundidad de sentido que implican el gusto y la técnica alrededor del comer y el beber llama la atención sobre la importancia de abordar la investigación sobre este referente identitario más allá de un simple inventario que lleve a los niveles de la patrimonialización. Y si sobre estos conceptos ubicamos el referente estructural que representa todo el conjunto de acciones que una sociedad define y significa para dar respuesta a la necesidad de nutrir su organismo, es mucho más pertinente mirar críticamente la manera como, en la actualidad, se acercan a estos contextos, con la excusa de insertarlos en la autopista de la patrimonialización (y casi la expropiación), o quizás, en términos del pensador ecuatoriano Patricio Guerrero (2004), en la “usurpación simbólica” de aquello que nos hace humanos, es decir, hablar de las cocinas y las comidas de los pueblos, de las sociedades y de las comunidades. Si de identidades culinarias se trata, es necesario poner en escena el *gustema* y el *tecnema* en toda su profundidad simbólica, teórica y metodológica.

Valga llamar la atención sobre la manera como la plataforma de la patrimonialización liderada por organismos del Hemisferio Norte día a día se vuelve una moda, una urgencia por abordar la comida y la bebida como rutas posibles para posicionar al país en el mercado global como destino turístico. Esto se da sin antes preocuparnos por pensar desde adentro, siguiendo los aportes de Claude Lévi-Strauss, ni preguntarnos por lo que representa y significa para un colectivo humano el acto de comer y de beber, sus instalaciones en el contexto de lo sagrado y de lo profano, en el tiempo de los rituales sagrados y de los cotidianos, en el contexto de los mundos indígenas, africanos y afrocolombianos, así como en el terreno de las poblaciones urbanas. Resulta aún más importante atender el asunto debido a que en este ámbito del comer se entrelazan las ancestrales y actuales relaciones con los ecosistemas, se significan los procesos identitarios de los orígenes míticos del mundo en los que el comer y el beber marcan la existencia de las sociedades.

En este contexto, pareciera que es necesario hacer campañas publicitarias en la autopista global y a través del Estado para destacar en gran medida los conceptos que son motivo de este homenaje a

Lévi-Strauss, ya que las actuales dinámicas de formación en el tema de la comida y la bebida se refieren de forma mimetizada y desdibujada al concepto de la *gastronomía* y lo *gastronómico*, y se acercan más a los modelos de apropiación y usurpación simbólica de las memorias culinarias, que anclan su esencia mediante el mito en las identidades de los pueblos.

No en vano a nivel mundial se habla, ya hace varios años, de tres conceptos en el ámbito de las comidas y las bebidas: comida de autor, comida fusión y comida de reconstrucción. Quizá el maestro Lévi-Strauss no logró dimensionar lo que sus referentes teóricos y metodológicos vienen significando para el contexto actual. Es precisamente este el motivo de su homenaje, y de allí la urgencia de rescatar sus ideas.

¿A qué nos estamos refiriendo al hablar de comida de autor? ¿Acaso el ser autor de una comida no pasa por el referente de quien lo hace y lo prepara? En este proceso —desde su contexto cultural— se le da sentido y significado tanto a los ingredientes, como a los procesos técnicos de preparación y, fundamentalmente, al “sabor”, a la “sazón” y al “gusto”, los cuales se convierten en el sello identitario de dicha preparación y, por ende, en su convalidación en el colectivo, en la localidad, en la región. Ahora las nuevas dimensiones globales de las identidades culinarias cambian y se apropian de las memorias culinarias y sus sellos personales para ofrecer en el mercado global del comer y el beber sellos de autor, marcas de autor, que implican en el fondo acciones de apropiación de otros referentes identitarios.

Y en esa misma dimensión crítica, ¿a qué nos estamos refiriendo en la actualidad al hablar de la cocina o comida fusión? Es quizás un aspecto referente al tema de los intercambios de ingredientes, utensilios y recetas, actividad siempre presente en las sociedades, dado que en cada uno de los ecosistemas en los que se han asentado los pueblos, el acceso a los insumos y la cantidad de estos ha definido las antiguas relaciones de complementariedad, articulación y sumatoria de insumos. De esta forma, la fusión, en esencia, nos habla del papel del intercambio en el ámbito de la comida, en primera instancia; pero además pone sobre la mesa el tema de “fusionar” al lado de “reconstruir”, y allí está uno de los nodos más complejos de esta temática de investigación en el mundo actual. Si miramos, al menos de forma rápida, por un lado,

el sentido del gusto y la técnica como marcas fundamentales de las identidades culinarias y, por el otro, el tema de la estructura y de lo estructural (Páramo, 2009), llama la atención la plataforma en la que las identidades culinarias locales de Colombia y de muchos otros países del mundo empiezan a moverse como piezas de un rompecabezas, al cual le han alterado su ritmo, su gramática, su sentido, su significado. Al mismo tiempo, se vienen proponiendo, en todos los niveles, maneras diferentes de abordar las identidades culinarias que desconocen, en este caso, el peso de conceptos como “gusto”, “técnica” e “identidad”, y que permiten inventar nuevas identidades amparadas en la plataforma global de las identidades de la humanidad.

Estamos entrando en una grave crisis del tema de la comida, en donde se olvida el lugar de reflexión que nos ha brindado Claude Lévi-Strauss en contextos indígenas, pensando en el universo mítico, sus componentes y sentidos. Hoy en día, este tema es más vigente en un mundo *glocal* (cfr. Lander, 2000) y homogeneizante, en donde, a la luz del patrimonio, nos arrogamos el derecho y el deber de abordar ese nodo de la comida con cierta irresponsabilidad política y ética, para tratar de estar en sintonía con lo que ya en otras partes del mundo se ha hecho con sus comidas y bebidas, con los saberes ancestrales que han definido la existencia actual de estos pueblos.

Por eso, a la luz de las identidades culinarias de los pueblos y de la vigencia de la propuesta de Lévi-Strauss, valdría la pena poner de nuevo sobre la mesa en estos contextos —en los que solo lo gastronómico y lo *gourmet* tienen cabida— los asuntos vinculados a las comidas y cocinas regionales y parentales, no para promover destinos turísticos, sino para aportar desde la investigación en las ciencias sociales herramientas que permitan mitigar las debacles que las identidades culinarias han sufrido en los últimos años, y que constantemente promueven eventos de corte global y nacional donde, más que una dimensión estructural de lo que el comer y el beber representa para las sociedades, presenciamos la manipulación, la usurpación, la desarticulación, la enajenación del mundo simbólico de las comidas y las bebidas para toda sociedad.

Gustos y *maneras* de cocinar y de preparar las bebidas son las improntas por las que toda sociedad debe luchar para tener en sus dominios la autonomía culinaria y no dejarse llevar por las falsas

ilusiones de las declaratorias de patrimonio inmaterial, intangible y oral de la humanidad, o de los ya cada vez más consolidados eventos y concursos en los que estos *gustemas* y *tecnemas* pierden sus raíces míticas y se vuelven mercancías culturales al servicio de la autopista de la globalización y del Estado.

El recorrido visual que ha acompañado esta presentación ilustra la vigencia y el sentido de los aportes de Claude Lévi-Strauss en el tema de la comida, la urgencia de retomar investigaciones más complejas y serias, en aras de no repetir los atropellos que sobre estas identidades se vienen cometiendo gracias al supuesto derecho que tiene el Hemisferio Norte de patrimonializar, marcar e institucionalizar el alma de las sociedades.

Finalmente, solo resta volver a decir que es urgente poner sobre el escenario la lectura juiciosa de todo lo que el maestro nos ha dicho en sus textos —desde lo teórico hasta lo metodológico—, pues es la única manera de llamar la atención en este momento en que las identidades, que nacen de la fuerza del fuego y el fogón de una sociedad, entran en la mercantilización de una identidad sin identidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Douglas, M. (1972). Deciphering a Meal. *Daedalus*, 1, (101), 61-81.
- Goody, J. (1995 [1982]). *Cocina, cuisine y clase: estudio de sociología comparada*. Traducción de P. Willson. Barcelona: Gedisa.
- Guerrero, P. (2004). *Usurpación simbólica, identidad y poder: la fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito: Abya Yala.
- Kala-Lobe, I. (1976). Violation de l'identité culinaire "negro-africaine". *Présence Africaine*, 99-100, 196-223.
- Lander, E. (comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Lévi-Strauss, C. (1965). Le triangle culinaire. *L'Arc*, 26, 19-29.
- Lévi-Strauss, C. (1978 [1968]). *Mitológicas III: el origen de las mesas*. Traducción de J. Almela. México: Siglo XXI.
- Páramo R., G. (2009, septiembre). *La noción de estructura en Lévi-Strauss*. Conferencia inaugural presentada en el Seminario Internacional Claude Lévi-Strauss Miradas Lejanas, Bogotá, Colombia.

**ENTRE LÉVI-STRAUSS Y EL DEPARTAMENTO
DE ANTROPOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD
NACIONAL DE COLOMBIA**

*Between Lévi-Strauss and the Anthropology Department
at Universidad Nacional de Colombia*

SANDRA LILIANA ACERO PULGARÍN *

MARÍA CAMILA GÓMEZ FONSECA

NATALIA ORTIZ HERNÁNDEZ

ANA MARÍA PALOMO QUINTERO

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

*revistamaguare@gmail.com

RESUMEN

Se discuten algunas nociones sobre la definición del ámbito de la antropología, su historia y sus perspectivas hacia el futuro partiendo de algunas reflexiones que sobre este asunto formuló Claude Lévi-Strauss. Con este fin se abordan tres textos de su autoría: la célebre conferencia inaugural de la Cátedra de Antropología del Collège de France (1960); “¿La antropología en peligro de muerte?” (1962), y “Anthropology: Its Achievements and Future” (1966). Las autoras reflexionan sobre el estado actual de la formación del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional en relación con nociones planteadas en su interior sobre temas como el lugar del trabajo de campo, el papel de la lingüística, la existencia de un “otro”, la antropología aplicada y la vigencia de las teorías. Con esto no se pretende establecer una comparación entre una y otra forma de pensar la disciplina, sino exponer dos de las incontables formas de definirla: una señalada por el padre del estructuralismo y la otra propuesta en nuestros pasillos.

Palabras clave: *antropología aplicada, lingüística, otredad, teorías antropológicas, trabajo de campo.*

ABSTRACT

This paper discusses some notions on the scope of anthropology, its history and perspectives by means of ideas suggested by Claude Lévi-Strauss. With this purpose, three of his essays are approached: the famous inauguration address for the chair of anthropology at Collège de France (1960); “Today’s Crisis in Anthropology” (1962); and “Anthropology: Its Achievements and Future” (1966). The authors consider the current condition of education inside Anthropology Department at Universidad Nacional, concerning the place of fieldwork, the role of linguistics, the existence of otherness, applied anthropology and the prevalence of theories. This doesn’t imply a comparison between one and other way of conceiving anthropology, it is rather an account of two of the multiple modes of defining it: one pointed out by the father of structuralism and the other one shaped in our hallways.

Key words: *anthropologic theories, applied anthropology, fieldwork, linguistics, otherness.*

“Ya para 1908, Sir James Frazer, en su lección inaugural en la Universidad de Liverpool afirmó que la antropología clásica estaba próxima a su fin”.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

“Anthropology: its Achievements and Future” (1966)

“La fecha misma de nuestra deliberación, estimados colegas, atestigua —por el curioso retorno del número 8, ilustrado ya por la aritmética de Pitágoras, la tabla periódica de los cuerpos químicos y la ley de simetría de las medusas— que, propuesta en 1958, la creación de una Cátedra de antropología social renueva una tradición de la cual quien les habla no podría librarse aun cuando lo deseara”.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Lección inaugural de la Cátedra de Antropología Social, Collège de France (1960)

INTRODUCCIÓN: LA RECURRENCIA DEL NÚMERO OCHO

No ha de extrañarnos que en 1960, habiéndosele otorgado la Cátedra de Antropología Social del Collège de France, Lévi-Strauss evoque los hechos considerados fundadores de dicha disciplina. En 1858, nacen Franz Boas y Emile Durkheim; en 1908, James Frazer inaugura la Cátedra de Antropología Social de la Universidad de Liverpool, la primera de su tipo en el mundo, y en 1958, se funda esta misma institución en el Collège de France. Por supuesto, se pueden escoger otras fechas: cuando en 1914, en los albores de la Primera Guerra Mundial, Bronislaw Malinowski decide viajar a las Islas Trobriand y no enrolarse en las filas del ejército austriaco; o 1886, año en que Franz Boas viaja a Canadá, se pierde de la expedición y se encuentra con los Inuit, y a partir de entonces decide cambiar la física y la geografía por la antropología. Anecdóticas, pintorescas o desafortunadas, podrían escogerse fechas distintas a la publicación de un libro o a los institucionales actos inaugurales. Incluso pueden ser más significativas que el nacimiento o muerte de tal o cual antropólogo (todos nacimos y todos

moriremos, no hay nada único al respecto). No obstante, consideramos que los nacimientos y los decesos de quienes fundaron nuestro quehacer son los momentos precisos para recordar y revisar la trayectoria de nuestras academias. Curiosamente, todas las fechas que recuerda Lévi-Strauss terminan en ocho, lo cual, a su juicio, vincula inevitablemente la antropología con el elemento mítico tan presente en todas sus indagaciones. Quién sabe si al evocar estas fechas pensaba también en el año de su natalicio: 1908. Y bueno, como es innegable la importancia de su pensamiento para las ciencias sociales y particularmente para la antropología, nos vemos llamados a evocar y revisar su legado en los tiempos de su centenario; aunque tal vez alguien preferiría hacerlo cien años después de la fecha cuando abandonó las selvas de Brasil para dedicarse a desentrañar mitos de todo el mundo desde su escritorio en Nueva York o París.

De esta manera, con motivo del homenaje que hace el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia al centenario de Claude Lévi-Strauss, y del lugar que su pensamiento ocupa (o no) en la formación disciplinar de esta carrera, pretendemos aproximarnos a la definición que el célebre pensador francés plantea con miras a delinear el ámbito de la antropología. ¿Por qué estudiar a Lévi-Strauss hoy?, este fue el primer interrogante que nos propusimos discutir. Sin embargo, a partir de la implementación del nuevo programa curricular, donde el estructuralismo dejó de tener su propia clase para pasar a compartir una con la teoría marxista, nuestros intereses se trasladaron a la formación antropológica de nuestro Departamento y los contenidos del plan disciplinar, apoyándonos en los planteamientos del homenajeado a la hora de definir la disciplina y, sobre todo, la antropología social.

Apelando a su definición de antropología y a la manera en que delinea su campo de estudio, decidimos emprender la empresa de preguntarle a profesores y estudiantes ¿qué es la antropología?¹. Esta pregunta posibilita infinitas respuestas, tanto así, que son casi personales. No obstante, de nuestra definición dependerá la forma como la ejerzamos.

1 Realizamos estas entrevistas con el fin de ser presentadas en el evento que organizó el Departamento de Antropología. En este artículo se presentan fragmentos de las respuestas.

Entonces decidimos buscar la forma como Lévi-Strauss define la antropología, con el fin de dialogar sobre sus ideas y la situación de nuestra formación. Es así como acudimos fundamentalmente a dos textos: “¿La antropología en peligro de muerte?” (2008 [1961]), publicada en *El Correo de la UNESCO*, y la famosa *Lección inaugural de la Cátedra de Antropología Social* del Collège de France de 1960, publicada en *Antropología estructural II* y como introducción a algunas reediciones de *Antropología estructural I*.

En “¿La antropología en peligro de muerte?” (1961), Lévi-Strauss reflexiona sobre el objeto de estudio de la antropología y sobre cómo se va diluyendo a medida que el devenir histórico de Occidente va abarcando a las demás sociedades. Afirma que aquellas culturas, objeto de interés de la antropología, están desapareciendo, y si no, están siendo tan influenciadas por el contacto con otras y son tan conscientes de sí mismas que reniegan de la acción de los antropólogos.

En la conferencia inaugural, Lévi-Strauss parecía haber perfilado muy bien el ámbito de la antropología: retomando a Mauss y Malinowski, le asigna gran importancia a la experiencia del primero y nos explica cómo este le quiso dar un lugar importante a la etnología debido a que el *hecho social* y la totalidad de lo social solo se manifiestan en la experiencia. Vemos entonces cómo se expresa una especificidad de la disciplina basada en el empirismo. Aludiendo a Malinowski, señala la importancia de la participación en la vida de esos *otros* sujetos de estudio, con el fin de tener un contacto directo con esa otra forma de vivir, lo que hace de una vivencia subjetiva una prueba empírica. Se empieza a vislumbrar el trabajo de campo como elemento distintivo de la antropología. Nos preguntamos si hoy, como estudiantes de antropología que trabajan en su proyecto de grado, lograremos tener esa experiencia reveladora y definitoria para todo antropólogo, si es realmente necesaria para hacernos antropólogos, o si estamos verdaderamente dispuestos a vivirla.

Por otro lado, Lévi-Strauss definiría el programa de la antropología como Saussure el de la lingüística: encontrar el significado de las cosas y descifrar los sistemas de signos presentes en aquellas sociedades donde era más fácil distinguirlos, las sociedades “primitivas”. Nos preguntamos entonces: ¿estamos aún en la búsqueda de ese significado?

¿Es la tarea del antropólogo la de traducir esos modos de vida diferentes de tal manera que los podamos entender y aprehender? ¿Con qué fin?

El campo donde Lévi-Strauss ubica a la antropología social, en últimas, la define como el estudio de las sociedades “primitivas”, la diversidad, la otredad. Se trataría de una ventaja a la hora de observar e investigar, ya que al estar tan lejanas se suponía posible aprehenderlas de manera general, de tal forma que la experiencia del otro se hiciera mucho más intensa y provechosa. Pero si Occidente ha destruido gran parte de lo que se consideraría otredad, entonces, ¿qué queda para la antropología?

Junto a la muerte del otro, se anuncia el fin de numerosas ideas que soportan el mundo social como lo conocemos (muerte de los metarrelatos, crisis del sujeto, crisis de la representación, etc.). En este contexto, parece que la teoría llega a su fin. Entonces, vale la pena preguntarse ¿cuál es el lugar de las teorías antropológicas, no solo del estructuralismo de Lévi-Strauss, sino de las escuelas antropológicas, en general?. Y, finalmente, ¿cuál es el ámbito actual de la antropología social?, puesto que es obvio que ya no se reduce a las sociedades primitivas; hoy, después de cincuenta años, se ha ampliado de tal manera que ya no distinguimos sus límites fácilmente.

DIFUSAS DISTINCIONES DISCIPLINARES

¿Qué es para usted la antropología? Reconozcamos que no hay un consenso sobre la definición de nuestra disciplina. Cada respuesta que se proponga dará cuenta de una manera particular de observar y comprender los mundos a los que nos aproximamos, y desde esta perspectiva se pensarán los problemas a los que estamos destinados. Un problema aparece a raíz de la versátil noción de antropología: el hecho de que no exista un consenso sobre qué es lo que hace que un antropólogo —laboralmente— se desempeñe en otras áreas del conocimiento. En suma, un antropólogo en la vida práctica puede ejercer su profesión en campos laborales propios de un psicólogo, un abogado, un trabajador social, entre otras profesiones afines.

Lévi-Strauss, en cambio, observó ventajas en la no-definición absoluta de nuestra disciplina. Dado que nuestros “objetos de estudio” se proclaman como sociedades y que, así, reivindican el derecho a cambiar, el antropólogo debe ser, por antonomasia, flexible tanto en

su método como en su propósito. De esta manera, la disciplina se replantea al mismo tiempo que las sociedades se van transformando (Lévi-Strauss, 2008: 3):

Para la antropología, esta transformación del objeto de su estudio supone también una transformación de sus fines y de sus métodos, que por fortuna parece posible a partir del momento en que se reconoce como característica original suya el hecho de que no se haya definido nunca de forma absoluta y de que se haya posicionado siempre en el marco de una determinada relación entre el observador y el objeto observado. Además también se le reconoce la originalidad de que ha aceptado transformarse cada vez que esa relación ha evolucionado.

Mónica Cuéllar, estudiante de antropología, afirma: “entre más tiempo pase estudiando y leyendo antropólogos, menos sé qué es [la antropología]”. Un estudiante se enfrenta durante toda su formación a múltiples maneras de abordar la antropología, múltiples autores, múltiples comunidades, múltiples perspectivas y múltiples momentos. De ahí que la antropología pareciera ser la posibilidad de todo y de nada. No obstante, esta es justamente la evidencia de que la antropología no es una sola y que ella misma está en constante reevaluación, tal como la noción de estructura, de símbolo, de signo, de sujeto e, incluso, la idea de cultura, pilar de la nuestra disciplina. Parece ser una decisión personal usar una u otra definición de un concepto con el fin de que esta elección sea el horizonte de interpretación del lector. Lo mismo ha de ocurrir con la definición misma de antropología.

Reconocer que la antropología no tiene una sola definición implica reconocer que sus límites son difusos. En particular, la sociología y la antropología sufren de la imposibilidad de reconocer hasta dónde llega una y dónde empieza la otra². Entonces, ¿cuál es la diferencia entre estas dos disciplinas?

2 En nuestro caso, la raíz del inconveniente podría localizarse en el hecho de que el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia solía ser una rama del Departamento de Sociología, hasta que, en 1966, Antropología se convirtió en un departamento independiente.

La respuesta es tan inquietante como la pregunta: las diferencias, principalmente, son de grados, como propone el profesor François Correa (2009, comunicación personal):

El objeto de conocimiento de la antropología es la cultura o las expresiones culturales. Mientras que en la sociología es la sociedad misma; eso involucra —entre otras— la cultura. Y la cultura, como objeto de conocimiento, involucra a la sociedad. De manera que son énfasis que se marcan en cada una de ellas.

Se decía que la diferencia fundamental consistía en que la antropología era la disciplina que se encargaba de estudiar y comprender a las comunidades no-occidentales, mientras que la sociología se ocupaba de las sociedades occidentales. Sin embargo, ambas disciplinas traspasaron estos límites imaginarios a medida que innumerables fenómenos sociales demandaban la presencia de antropólogos y sociólogos en ambos campos. Nuevamente, la pregunta salió al paso.

Entonces hablamos de tres diferencias, algunas caducas, otras vigentes: el estudio de la cultura *versus* el estudio de la sociedad; la cercanía *versus* la proximidad a la sociedad observada, y la diferencia de método. Lévi-Strauss, entre múltiples elementos que buscan caracterizar a la antropología —como la alternancia de los métodos empírico y deductivo, por ejemplo—, resaltó la importancia del trabajo de campo como el aspecto que da a la disciplina su rasgo distintivo entre las restantes ramas del conocimiento: “De todas las ciencias, ella es sin duda la única que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetiva” (1987: 32).

Por su parte, el profesor Andrés Salcedo (2009, comunicación personal), afirma:

Muchos de los instrumentos de los sociólogos son diferentes, los instrumentos son un poco más cerrados; los instrumentos de los antropólogos son abiertos en términos de que mantenemos conversaciones abiertas con las personas u organismos o instancias con quienes trabajamos.

Mientras que en palabras del profesor Mauricio Caviedes (2009, comunicación personal):

Es una diferencia de método. Fundamentalmente la sociología basa su método en el análisis de datos, no necesariamente datos cuantitativos, pero sí digamos que es una forma de recoger los datos [...] objetiva, mientras que la antropología desarrolló o creó un método que es el método etnográfico de trabajo de campo, donde el antropólogo tenía que convertir una experiencia subjetiva en un instrumento objetivo de análisis de la realidad social observada. Entonces el método también diferencia a la sociología de la antropología.

Nuestra manera de aproximarnos a las comunidades y de resolver las problemáticas sociales a las que estamos dedicados es aquello que nos hace particulares en las ciencias sociales: el trabajo de campo y el método etnográfico. Atrás quedó la distinción entre el antropólogo aventurado y el sociólogo amante de la comodidad de la ciudad. El antropólogo era aquel que se exponía a las condiciones más adversas tanto físicas como emocionales para permitirse ser tocado por el otro, a fin de comprenderlo, traducirlo. Era “ensayar en sí mismo la experiencia íntima del otro como uno de los medios disponibles de obtener esa satisfacción empírica” (1987: 26).

Hoy en día, sin embargo, no hace falta partir hacia las antípodas para hacer antropología. Muchas de las monografías de grado que actualmente se presentan están interesadas en ámbitos urbanos; tanto ha cambiado la disciplina que ya no es necesario estar en contacto cara a cara con personas —otro fundamental para el ejercicio del antropólogo—, sino hacer uso de las nuevas tecnologías para hacer antropología. Así, pareciera que hoy nos basta con una buena silla y una buena conexión a Internet para hacer etnografía. Atrás quedó el antropólogo que se exponía a una experiencia de vida en los lugares más distantes de su hogar. ¿Tiene entonces alguna importancia hacer trabajo de campo?

Para la profesora Ximena Pachón Castrillón (2009, comunicación personal):

El trabajo de campo se convierte en la razón de ser de la antropología [...]. El trabajo de campo es lo que nos permite realmente entrar en contacto directo con las poblaciones que estudiamos, es lo que nos permite tratar de entender las visiones de los

otros que queremos entender, y el trabajo de campo es lo que nos permite probarnos, también, como antropólogos.

Según el profesor Andrés Salcedo (2009, comunicación personal):

[...] el trabajo de campo nutre y enriquece cualquier perspectiva. Es una experiencia, en términos de experiencia personal, que afecta tanto al investigador como a las personas que están trabajando con nosotros, y en ese sentido tiene un impacto transformador: nos cuestiona muchos de los supuestos; es extrañarse de los presupuestos, de lo que damos por sentado en la cultura en la cual hemos crecido y nos hemos socializado.

Pensemos en Malinowski. Él, que gracias al azar y a la Primera Guerra Mundial, vivió casi dos años en las Islas Trobriand, heredó a la antropología un modelo de investigación, y nos enseñó que la experiencia del trabajo de campo es fundamental para la obtención de conocimiento de una sociedad. Además —como menciona Lévi-Strauss—, Malinowski, como experimentador, y Mauss, como teórico, “nos enseñaron que no bastaba descomponer y disecar” (1987: 25). No solo esto, Malinowski nos enseñó algo más.

Esta reflexión no busca ser concluida en este espacio ni en este momento. Busca justamente visibilizar que no existe una sola definición de antropología entre nosotros; busca mostrar —como el ocho que al dar un giro de noventa grados se convierte en el símbolo de infinito— que son infinitas las formas de definir antropología. Ya muchos de nosotros nos hemos encontrado con esta pregunta en nuestras aulas de clase e incluso en nuestras casas. Muchos nos incomodamos ante la inquisitiva empresa a la que se dedican nuestros familiares cuando nos cuestionan: ¿Y qué es lo que estudias? ¿Y qué es la antropología? ¿Y eso para qué sirve? ¿Qué hacen los antropólogos cuando se gradúan? ¿Y eso sí da plata?

Con el fin de evitar que los estudiantes entrevistados pasaran por esa misma incomodidad ante la pregunta: ¿qué es la antropología?, les advertíamos que lo que respondieran estaría bien, pues no existía respuesta equivocada. Debatible, por supuesto. Precisamente, el profesor François Correa —al explicarle la dinámica con los estudiantes— afirmó que esa pregunta estaba mal formulada, pues el hecho de que no

exista un consenso general sobre qué es la antropología es justamente lo que hace que un antropólogo se desempeñe laboralmente en otras áreas del conocimiento; en suma, que un antropólogo termine trabajando como psicólogo, abogado, trabajador social, etc.

EL LANGUIDECER DE LAS LENGUAS Y EL LUGAR DE LA LINGÜÍSTICA

Si Malinowski y Mauss “nos enseñaron que no bastaba descomponer y disecar” y que era necesario entender con profundidad cómo se viven los hechos sociales, cómo se entienden las realidades, entonces era imperante poder comunicarse con la comunidad de estudio a través de su propia lengua, ya que esta daba paso a sus instituciones y, por lo tanto, era una de las principales herramientas del trabajo de campo del antropólogo. Así mismo, en los primeros pasos de la antropología en Colombia —cuando en la década de los cincuenta se tomó como modelo la escuela americana de Franz Boas y las cuatro ramas—, el estudio de la lengua se convirtió en uno de los pilares de nuestra antropología. En esta época, no se concebía una investigación etnológica sin el componente lingüístico: el estudio de la lengua de las comunidades que los antropólogos visitaban se volvió obligatorio, pues se presentaba como una puerta a los hechos sociales, a los elementos de estudio, a los imponderables de la vida social.

En otros momentos de la antropología, vemos aparecer la lingüística como elemento definitorio de algunas teorías, entre ellas, por supuesto, el estructuralismo. Lévi-Strauss define la antropología social guiado en gran parte por la lingüística de Ferdinand de Saussure, y debido a que la antropología se encuentra con tantos y tan variados sistemas de signos en las comunidades que estudia, definitivamente debía dedicarse a hacer las veces de semiología social. Pero si seguimos con este análisis de la lingüística dentro de la teoría estructuralista, encontraremos la analogía que propone Lévi-Strauss entre los fonemas, como unidad constitutiva del lenguaje, y las manifestaciones de las instituciones sociales: para el interés del investigador (lingüista o antropólogo), no serán importantes estos elementos individuales que no aportan significados generales; en cambio, deberá interesarse por las relaciones que entre ellos se establecen y por el lugar que ocupan en el inventario general, para encontrar así las relaciones que sustentan los significados y las selecciones que en cada caso se realizan.

Ahora, se preguntarán ustedes para qué toda esta reflexión. El objetivo de esto no es criticar ni elogiar ninguna de las posiciones mencionadas; tampoco es añorar el pasado de la antropología y abogar por un regreso. La reflexión que proponemos sobre la lingüística tiene como fin cuestionar el lugar que esta ocupa hoy en nuestra formación como antropólogos y la importancia que pueda o no tener hoy en las investigaciones de campo. Nos preguntamos entonces por los cambios que esta sufrió y por qué se ha separado últimamente de la antropología, aun cuando antes ocupaba un lugar central en este quehacer. ¿Estamos aprendiendo sobre lingüística antropológica? ¿La estamos estudiando? ¿Qué ha pasado con esta rama en la antropología, específicamente en la Universidad Nacional? Al respecto, la profesora Ximena Pachón (2009) afirma:

Considero yo, es que tenemos un Departamento de Lingüística muy importante, muy fuerte, con profesores muy buenos, entonces, es decir, ellos están haciendo lingüística y nosotros estamos haciendo antropología, y la lingüística se desplazó del Departamento hacia el Departamento de Lingüística. En parte ahí puede haber parte de la explicación. ¿Por qué nosotros no tenemos más lingüística dentro del Departamento? Pienso que hay otras razones también, y tendrían que ver con el desplazamiento que tuvo dentro del Departamento el estudio de las comunidades indígenas, es decir, cuando las comunidades indígenas fueron temas muy centrales para el quehacer del Departamento, la lingüística obviamente ocupaba un puesto muy importante en el estudio de esas comunidades en el sentido en que aparecen y han aparecido en los cuarenta años del Departamento otras problemáticas.

Según Lévi-Strauss (2008), la antropología debe ampliar el círculo en el que se mueve para que se mantenga como ciencia y logre dar abasto con todas las sociedades que se integran constantemente a su universo de estudios. En esta medida debe transformarse, ya que muchas sociedades poco a poco han tomado conciencia de su identidad y buscan realizar, desde su interior, los estudios que le corresponderían a la antropología. Esta, por su parte, deberá entonces delegar a científicos locales, o a aquellos que estén dispuestos a adoptar los mismos

métodos, los temas de su incumbencia y dejar que se examine el objeto “desde adentro” y “para adentro” (2008: 7):

No serán antropólogos los que emprendan ese estudio, sino lingüistas, filósofos e historiadores de los hechos y las ideas. La antropología aceptará con júbilo este paso a métodos más sutiles y ricos que los suyos, con la certidumbre de haber cumplido su misión de mantener en la órbita del conocimiento científico un gran cúmulo de riquezas humanas, cuando era la única disciplina que podía hacerlo.

La pregunta queda abierta. Puede ser que, como lo planteó Lévi-Strauss, estamos enfrentándonos, por medio de la especialización de los deberes y las ciencias, a la “Modernidad” que amenaza a los pueblos. Tal vez sea producto del *boom* de la interdisciplinariedad, que obliga a trabajar hombro con hombro a lingüistas y antropólogos en busca de trabajos más precisos y completos. Quizá, simplemente, la antropología perdió el interés en los estudios de la lengua y tomó otros caminos. Después de todo, siempre será una disciplina en constante búsqueda y transformación.

AMPLIANDO EL ÁMBITO ANTROPOLÓGICO

Es curioso notar cómo el mismo hecho puede servir para argumentar dos puntos totalmente distintos dentro de una misma línea de pensamiento. En 1955, Lévi-Strauss desdeñaba los puertos, ferrocarriles y las pequeñas grandes ciudades que poco a poco aparecían en los trópicos, y los entristecía cada vez más. Años después, aquel francés que con afligida disposición atravesó el Atlántico para realizar lo que se supone mandatorio en cualquier antropólogo (trabajo de campo) celebra de alguna forma la posibilidad de tener cada vez más cerca a las comunidades que, desde que existen, se consideraron objeto de explotación y estudio para occidente (Lévi-Strauss, 1966: 55):

Likewise, the establishment of the new federal capital of Brazil and the building of roads and aerodromes in remote parts of South America have led to the discovery of small tribes in areas where no native life was thought to exist.

Lévi-Strauss (1966) menciona, con algo de cinismo, las puertas que se abrieron tras las dos guerras mundiales: la primera permitió (o más bien forzó) a Malinowski a viajar a las Trobriand, y así logró escribir *Los argonautas del Pacífico occidental*; mientras que la Segunda Guerra Mundial garantizó el acceso a los secretos antropológicos de Nueva Guinea. Por supuesto, también aclara que ambos periodos condujeron al debilitamiento de una considerable proporción de comunidades tradicionales. Según él, este fenómeno se dio en dos sentidos opuestos (muy a la manera estructuralista): por un lado, están las comunidades disminuidas cuantitativamente y cada vez más empobrecidas, pero que aún conservan modos de vida tradicionales; en el otro extremo, se encuentran sociedades demográficamente robustas, pero ansiosas por dejar de ser “otros” y llegar a ser occidentales rápidamente.

Ese pequeño ensayo llama a los antropólogos a desarrollar nuevas formas de aproximarse al tan anhelado *otro* en este contexto. Son métodos propicios para un momento clave que, como un extraño fenómeno celeste, durará poco tiempo: las culturas tradicionales se acercan cada vez más al destructor Occidente, pero aún están lo suficientemente lejos como para justificar la antropología, en el sentido que Lévi-Strauss pretendió darle; un sentido únicamente posible en la medida que no desaparezca la diversidad cultural. Como antesala a toda esta reflexión, Lévi-Strauss exalta el lugar que, para una disciplina cuya existencia misma se encuentra en permanente duda, ocupan los *Annual Reports* del Bureau of American Ethnology. Según él, en estos “sacrosantos volúmenes” cobraban vida olvidadas costumbres y creencias de los indígenas americanos, así que se tendría que recurrir a estos textos —hasta ese momento poco trabajados— el día en que se rompieran completamente las barreras entre Occidente y las sociedades tradicionales.

Es precisamente en este sentido como Lévi-Strauss reivindica el futuro de la antropología en su forma tradicional ante la inminente desaparición de su objeto de estudio. De esta manera, se opone al abandono de la investigación fundamental y a la transformación de esta en ciencia aplicada —que abordaría los problemas de los países en vías de desarrollo y los aspectos patológicos de nuestra sociedad— como estrategia de supervivencia de la disciplina (cfr. Lévi-Strauss, 1966).

Por supuesto, el debate ha avanzado en gran medida, pero se trata claramente de un problema que enfrenta cada estudiante de antropología, cuya formación ha consistido, en gran parte, en algo muy parecido a lo que Lévi-Strauss entendía como “antropología tradicional” (¿o clásica?)³. Aun cuando se incline por las escuelas más posmodernas, su trayectoria por el pregrado en Antropología habrá consistido en gran medida en trabajos de corte “clásico”, y en la mayoría de los casos habrá ejercido una labor explicativa del mundo, más que aplicada. Claro está, se habrá preguntado muchas veces cómo resolver problemas concretos en una u otra comunidad, pero en realidad vivirá muy confundido sobre la pertinencia y la eficacia de sus posibles soluciones.

Después de todo, esta es una de las habilidades del egresado del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, según la descripción del plan de estudios:

En razón de la formación recibida durante el curso de su carrera en torno de la antropología general, la antropología socio cultural, organización y estructura social, vida material y tecnológica, procesos productivos, imaginarios, mitos, ritos y cultura política, antropología histórica, arqueología y antropología biológica, forense y etnolingüística, *el egresado estará en condiciones de asumir las solución de problemas prácticos concretos de la sociedad a partir de la investigación antropológica aplicada*, la asesoría y el acompañamiento a las comunidades locales y el aporte a la comprensión de las dinámicas de las sociedades humanas⁴.

Antes que nada, vale la pena hacer algunas precisiones conceptuales: a todas estas, ¿qué es un “problema práctico concreto”? Porque, como afirmaba en alguna ocasión el profesor Carlos Páramo (en

3 De Lévi-Strauss se dice que es el “fundador de la antropología moderna” o el “primer antropólogo posmoderno” o “el último teórico antropológico” (entendiendo teoría en su forma clásica). Entonces, ¿cuál es la diferencia entre antropología clásica, antropología moderna y antropología posmoderna? La definición de estos “periodos disciplinares” depende de la misma definición de lo clásico, lo moderno y lo posmoderno. Solo por plantear un ejemplo, la Modernidad pudo haber iniciado en el siglo XIX y haber terminado en la década de 1960; o bien inició con el Descubrimiento de América, y continúa vigente aún hoy, lo cual nos definiría como posmodernos. La delimitación de un periodo u otro es tan compleja como la misma distinción disciplinar.

4 El énfasis es nuestro.

comunicación personal), aunque la indagación sobre un sistema de parentesco no se trate, aparentemente, de un problema que afecte las condiciones políticas y económicas de un grupo, el parentesco sigue presentándose como un problema práctico concreto. Y al final, nos damos cuenta de que sí afecta las condiciones prácticas y materiales de las personas. Los estudios de parentesco permiten, por ejemplo, estudiar cómo ocurre el intercambio de bienes o de personas.

En últimas, según nuestros profesores, esta habilidad interpretativa nos permite tener un acercamiento mucho más perspicaz a los problemas prácticos de la sociedad, como afirma François Correa (2009, comunicación personal):

Buena parte del trabajo de los egresados del Departamento está dedicado a resolver problemas concretos del país, problemas concretos que tienen que ver con la educación, la salud, con muy diversos temas con los cuales trabaja el antropólogo. Mas, incluso, tenemos un espacio muchísimo mayor en la aplicación de nuestros conocimientos para la resolución de problemas concretos, tenemos mucho más ejercicio que propiamente en el análisis de la cultura y de la diversidad cultural, tenemos muchos más trabajo en este otro. Regularmente, los vínculos de los antropólogos con los egresados de la Universidad Nacional, y de toda la antropología colombiana, terminan justamente en la atención de la resolución de problemas concretos que tocan con la cultura en el país.

Por otra parte, el profesor Andrés Salcedo (2009, en comunicación personal) afirma:

Pues no sé en qué términos podemos resolver problemas, pero lo que sí es que estamos permanentemente produciendo conocimiento y diferentes explicaciones sobre aspectos que nos preocupan a la sociedad contemporánea o no contemporánea. Es decir, digamos que estamos abordando temas de preocupación que vale la pena mirar desde la perspectiva antropológica. Y la perspectiva antropológica siempre nos da unas claves muy originales para abordar los problemas con que nos enfrentamos.

Lo anterior nos muestra que, aun cuando percibamos un sistema de parentesco en términos de signos, los signos no se encuentren

en una realidad más allá, ni dejan de afectar las condiciones prácticas de las personas. En la *Lección inaugural*, Lévi-Strauss afirmaba que la antropología social debía encargarse del campo de la semiología que la lingüística no ha reclamado para sí. La pregunta del antropólogo será, entonces, ¿qué significa todo esto? Y aunque muchos den por superado el programa de Lévi-Strauss, esa continúa siendo, por ejemplo, la pregunta de Clifford Geertz, y permanece presente en muchas formas de investigación en nuestro Departamento.

Grosso modo, podríamos decir que las interpretaciones del mundo que proporciona la antropología tienen establecidos ciertos parámetros en la teoría. Y sin embargo, el lugar que ocupa la enseñanza de la teoría antropológica (no solo el estructuralismo) en la formación antropológica de la Universidad Nacional es cada vez más pequeño. Pero esto no solo ocurre con el homenajeado de esta ocasión: el lugar de la teoría en nuestro ámbito se reduce con rapidez. Con la reforma del plan curricular que entró en vigencia en 2009, los cuatro cursos de teoría antropológica se convirtieron en dos. Anteriormente denominados “Teorías”, estos cursos ahora reciben el nombre de Pensamiento Antropológico I y Pensamiento Antropológico II, y ocupan hoy el lugar que hasta 2008 tenían las teorías antropológicas de Marx, Funcionalismo, Estructuralismo y Teorías contemporáneas (todo lo ocurrido a partir del posestructuralismo).

En el nuevo plan, los contenidos de la teoría de Lévi-Strauss comparten un curso con el marxismo. Pareciera que el fin de ser incluidos en el *pensum* fuera el del rendirles un homenaje: se trata de dos corrientes teóricas bastante complejas, alguna vez en boga, a las que hoy se les cede un rincón en un plan curricular con nuevas prioridades. Da la impresión de que con la muerte de los teóricos se acercara el fin de la teoría.

Excusando la redundancia, pensemos qué implica la noción de pensamiento antropológico. Lo que Marx, Malinowski, Radcliffe-Brown, Geertz y Lévi-Strauss —y quienes se trabajaron antes, contemporáneamente y después de ellos— plantearon como formas coherentes de explicar la cultura ahora se presenta como formas de pensar antropológicamente. En la *Conferencia inaugural* (1995: 26), pocos años antes de la publicación del *Pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss afirmaba que el proceder del antropólogo funcionaba como el del ingeniero:

Al formular una exigencia de prueba adicional, imaginamos más bien al antropólogo según el modelo del ingeniero, que concibe y construye una máquina mediante una serie de operaciones racionales: es necesario, sin embargo, que funcione, y la certidumbre lógica no basta.

Haciendo a un lado el debate sobre si la antropología es ciencia o no, tengamos en cuenta que si existe un pensamiento antropológico caracterizado por tales o cuales rasgos, entonces es posible indagar acerca de este. Prueba de ello es el auge de la reflexividad en nuestros escritos y de la recopilación y análisis de las escuelas y academias antropológicas. Por ejemplo, en la Universidad Nacional existe el grupo de Antropología e Historia de la Antropología, dirigido por el profesor Roberto Pineda Camacho. El profesor François Correa, por su parte, se ha dedicado, entre otras cosas, a la investigación sobre la trayectoria y procedimientos de formadores y formados en este Departamento.

Pero esta noción no se queda allí. La posibilidad de pensamientos antropológicos sugiere que existen formas de hacer, sentir y pensar (al modo durkheimiano) propias de nuestra disciplina. Esto le permite participar de algo más amplio que una teoría o metarrelato, incluso más amplio que una ciencia o disciplina. Hoy, cuando se condena a muerte un sinnúmero de cosas (las teorías, las fronteras disciplinares, las “sociedades tradicionales”, etc.), resulta interesante pensar que la antropología aún no se encuentra en peligro de muerte y que, lejos de encontrar para ella una definición concreta, resulta más provechoso pensarla como una comunidad cuyos iniciados, de una manera u otra, comprenden el mundo teniendo en cuenta que su mirada es solo una entre miles y que, aun cuando quisieran, les costaría trabajo librarse de ella. Después de todo, como dice Lévi-Strauss (1961: 8):

[...] mientras el modo de ser o de actuar de determinados seres humanos plantea problemas a otros hombres, siempre habrá lugar para una reflexión sobre esas diferencias. Precisamente, esta reflexión es y seguirá siendo —en renovación constante— el ámbito de la antropología.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Departamento de Antropología. Plan de Estudios. Consultado el 3 de junio de 2009 en <http://www.humanas.unal.edu.co/cms.php?id=126>
- Lévi-Strauss, C. (1966). Anthropology: Its Achievements and Future. *Current Anthropology*, 7, (2), 124-127.
- Lévi-Strauss, C. (1995 [1958]). Introducción. En *Antropología estructural*. Traducción de E. Verón. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (2008 [1961]). ¿La antropología en peligro de muerte? *El Correo de la Unesco*, 5. Consultado el 12 de junio de 2009 en http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=41850&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

**EL CATALEJO, LA LUPA Y EL CALEIDOSCOPIO.
¿POR QUÉ ESTUDIAR A LÉVI-STRAUSS HOY? ***

*The Spyglass, the Magnifying Glass and the
Kaleidoscope. Why Study Lévi-Strauss today?*

CHRISTIAN DELGADO BEJARANO **

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

*Texto ganador del concurso de ensayo “¿Por qué estudiar a Lévi-Strauss hoy?”,
organizado por los estudiantes del Departamento de Antropología
de la Universidad Nacional de Colombia.

**corcoviar@hotmail.com

RESUMEN

El autor se pregunta por la pertinencia de la obra de Lévi-Strauss a través de un juicioso examen de la noción de *modelo*. Para dar cuenta de sus posibilidades heurísticas, acude a la analogía del juego, usando uno simple e infinito: el *Go*. De esta comparación surge la pregunta por los mecanismos del pensamiento que conservan vigente la obra de Lévi-Strauss y se llega a dos argumentos complementarios: su capacidad para elaborar síntesis poéticas, como en *Mitológicas*, y la posibilidad de —a partir de su teoría— conseguir explicaciones integradoras de realidades complejas y en apariencia inasibles.

Palabras clave: *estructura, Lévi-Strauss, modelo, oposiciones binarias.*

ABSTRACT

The author questions the pertinence of Lévi-Strauss' work by means of a thorough analysis of the *model* concept. In order to account of its heuristic possibilities, he uses the analogy of games, using a simple and infinite one: *Go*. From this comparison comes up the inquiry on thought machineries, which keeps up Lévi-Strauss' work. It finally attains the conclusion of two complementary arguments: his ability to formulate poetic synthesis, as seen in *Mythologiques*, and the possibility of using theory to find complete explanations for intricate, and apparently inscrutable realities.

Key words: *binary oppositions, Lévi-Strauss, model, structure.*

“Hoy me pregunto a veces si la etnografía
no me habrá llamado sin advertirlo, en razón de
una afinidad de estructura entre las civilizaciones
que estudia y la de mi propio pensamiento.
Me faltan aptitudes para cultivar
sabiamente un terreno y recoger año tras año las
cosechas: tengo la inteligencia neolítica”.

CLAUDE LEVI-STRAUSS, *Tristes trópicos* (1988 [1955])

“Desde el macho y la hembra traza un círculo,
después un cuadrado y luego un triángulo; haz un círculo
y tendrás la piedra de los Filósofos. Que la obra del
alfarero, que se compone de seco y húmedo, te instruya.
Da fuego al fuego, Mercurio a Mercurio; esto te basta”.

MICHAEL MAIER, *Scrutinium chymicum* (1687)

LA REALIDAD Y LOS MODELOS

Richard Feynman, uno de los más grandes exponentes de la mecánica cuántica, postuló un principio de esta rama de la física: “Nadie, absolutamente nadie, entiende la física cuántica”. Con esto, los físicos aceptaron que sus modelos, en efecto, no pasan de ser eso: modelos. Pero, a su vez, estos modelos, contradictorios inicialmente, mejorados o refutados luego por otros modelos, pueden seguir sirviendo para entrever algunos procesos en determinadas circunstancias. Un átomo no es una esfera, pero tampoco es un sistema solar en miniatura, como tampoco una nube. Y sin embargo, podemos pensarlo como una esfera para entender fenómenos que no se evidencian en el modelo de la nube o de las órbitas de Bohr. También podemos decir que un electrón es una pelota y, al momento siguiente, que es una cuerda que ondea, y no entraremos en contradicción, porque, de hecho, un electrón es ambas cosas y ninguna. Hoy más que nunca, la cosmología del físico teórico vuelve a ligarse como antes a la reflexión filosófica y epistemológica.

Hoy, además, nos es más fácil reconocer que una disciplina no tiene por qué negar otra; más cuando la categorización disciplinar obedece a criterios históricos, no esenciales al universo que observamos y queremos conocer. También debería sernos más fácil reconocer que todos los modelos teóricos de construcción de la realidad socio-cultural son solo eso: modelos, que bajo condiciones especiales nos ayudan a pensar mejor que otros. Puede que nunca entendamos del todo las propiedades y procesos que gobiernan la cultura, pues difícilmente podemos salir de ella, pero podemos pensar, aunque sea por un instante, que cualquier modelo riguroso de descripción de la cultura es en últimas, como diría Lévi-Strauss, “bueno para pensar”.

Tenemos modelos que recogen el aspecto estructural y otros que resaltan el aspecto de la agencia. Otros se establecen a partir de la relación entre producción y consumo. Muchas veces la incompatibilidad de estos modelos se pone en juego en las luchas políticas del campo académico, más que en los modelos mismos. Y es que no se puede olvidar que los modelos vienen con una historia y una marca nacional, de género, de clase, etc., que siguen jugándose en el campo. Aun así, no podemos confundir correlación con causa, ni limitarnos a jugar el juego de la censura académica basada en el pasado judicial de quienes proponen los modelos. Hoy, más que a las preguntas básicas por las cosas, la crítica apunta a lo que se debe o no leer, lo que se debe o no decir, y desde dónde se debe o no hacer en favor de la corrección política. También encontramos una crítica basada en la omisión, que en últimas es una forma eufemística de señalar el momento cuando un modelo no se alinea con el del crítico. La crítica literaria aplicada a la antropología permitió evidenciar los mecanismos de construcción de historias, personas y lugares, pero el abuso de esta mirada ha convertido a los antropólogos en seres que prefirieron mirar tan solo a su ombligo y al de sus colegas. Esto únicamente genera esterilidad.

La concepción que tiene Lévi-Strauss sobre la realidad humana puede dividirse, a lo largo de su obra, en dos aspectos: la dimensión sociocultural y la dimensión simbólica y cognitiva. De la primera, basta una buena lectura de su *Introducción a la obra de Marcel Mauss* para entender, de un solo golpe, el papel que cumple la obra de Lévi-Strauss en la tradición etnológica y sociológica que va desde Durkheim hasta Pierre Bourdieu, además de lo que heredó de la

tradición norteamericana cultivada por Boas y otros, y que se encuentra en cualquier historia de fundamentos de antropología cultural. De la segunda —la más polémica y problemática—, es de la que quiero tratar para contribuir a la pregunta de por qué estudiar a Lévi-Strauss hoy.

Puedo ayudar con una respuesta corta y una larga. La corta: nunca es tarde para empezar a estudiar algo que no se ha estudiado¹. La respuesta larga apenas se empieza a esbozar con este artículo. Más que profundizar en los contenidos, es una invitación a leer la obra de primera mano. Empecemos entonces por el concepto de estructura, un concepto más complejo y rico de lo que parece.

LA VIDA EN EL MODELO Y LA COMPLEJIDAD EN LO VIVO

La imagen que evoca la palabra “estructura” nos remite a un esqueleto, por definición, estático, que ayuda a mantener en equilibrio una construcción, en este caso, la cultura y la sociedad. Esta noción tiene más que ver con el estructural-funcionalismo temprano de la antropología británica. En realidad, el modelo estructural de Lévi-Strauss constituye un sistema en constante movimiento, y su construcción conceptual (a la manera del campo en Bourdieu) solo es posible en términos relacionales y en la observación de transformaciones, permutaciones y combinaciones.

De modo que no hay esqueleto: si existen huesos en el pensamiento, estos no son sólidos. Son, en el mejor de los casos, líquidos, gaseosos, o, más exactamente, están constituidos por partículas *elementales* de oposiciones binarias. Son ambas cosas y ninguna. Pero lo que sí está claro es que deben estar en movimiento, porque de otro modo se pierde la esencia de la propuesta estructural de Lévi-Strauss. Lo más interesante de su concepto de estructura es que solo podemos hacernos a él nombrando una serie de transformaciones o combinaciones que tan pronto dejan de nombrarse, parecieran desvanecerse. Y sin embargo, a fuerza de repetición, pareciera quedar algo en la mente del lector que se activa con más facilidad en la siguiente lectura. Como sugiere el mismo Lévi-Strauss (1968), al final parecieran plasmarse tan solo en lo profundo del espíritu del lector. Paradójicamente,

1 Por lo menos, me refiero a mi generación, donde nunca se estudió, pero sí se dio por superado.

esta volatilidad del concepto de estructura lo convierte en un concepto vivo, como pocos se conocen en ciencias humanas. Y es en esa vida del concepto de estructura donde el pensamiento del otro, quienquiera que sea, puede verse también en su vitalidad.

Pero un modelo de oposiciones binarias elementales parece todo menos algo dinámico y complejo como para asegurar que está vivo. Parece, pero no necesariamente es así. Este modelo suele ser caricaturizado como simplista, ahistórico y reaccionario, pues se considera que, supuestamente, Lévi-Strauss propone que la cultura se manifiesta en oposiciones binarias esenciales, que no permiten pensar más allá de lo simple ni de lo socialmente establecido y naturalizado. Así que vale la pena aclarar algo al respecto.

La lógica de oposiciones binarias, inspirada, por un lado, en las nascentes ciencias de la información, la comunicación y la cibernética, y, por otro lado, en una meditación alrededor del pensamiento mítico, se encuentra, según Lévi-Strauss, en lo profundo de los sistemas de transformaciones del pensamiento que constituyen eso que podemos llamar “estructuras”. La diversidad cultural que existe en el mundo solo puede ser posible si esas oposiciones binarias se encuentran en lo profundo del sistema, nunca en la superficie. Quienes se dejan convencer de que un sistema binario es superficial, lineal, simple o tan sencillo que insulta a la inteligencia no se alejan mucho de quienes invirtieron su capital en las “pirámides”². Quienes lo hicieron sufrieron del problema cotidiano de no poder dimensionar el grado de complejidad tan grande al que puede llevar un sistema que, partiendo de lo binario en su punta, se extiende aunque sea unos pocos pasos fuera del universo, razón por la que se llaman pirámides. El problema es que desde el sentido común es muy difícil dimensionar la diferencia entre lo lineal y lo geométrico. Recordemos que una de las primeras lecciones de método en sociología es tener cuidado con el sentido común (Bourdieu, 1975).

La verdadera complejidad de un sistema binario es tan vasta que desborda cualquier concepción superficial que podamos tener

2 La “pirámide” es un sistema de fraude masivo donde los estafados son convencidos de entregar dinero a cambio de ganancias extravagantes. Como la concurrencia a este sistema crece en progresión geométrica, es posible retribuir lo prometido a los primeros inversionistas, pero no a toda la población estafada. Durante estos últimos años ha sido muy popular en el país.

del universo, tanto del que se encuentra fuera del sujeto como del que crece en lo profundo de sí mismo. Pensemos en el juego llamado Go (figura 1).

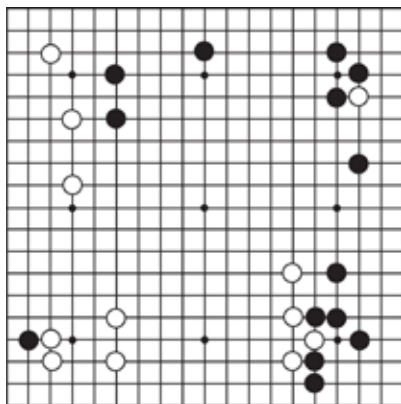


Figura 1
Una partida de Go en sus primeras jugadas

Se trata de una especie de “ajedrez de Oriente”, con más de 4000 años de historia, que se juega alternadamente con piedras blancas y negras sobre un tablero reticulado. El objetivo del juego es elemental por donde se le mire: atrapar sin ser atrapado. Y sin embargo, es tan difícil lograr ese objetivo que los más expertos aseguran que el juego en sí no tiene solución. Cada piedra se coloca sobre uno de los 361 puntos con que se ha querido representar el universo. Si bien 361 lugares no es ni siquiera una mota al pie de la inmensidad de un paisaje, una partida de Go nunca se puede repetir. El número de partidas posibles de Go —limitadas por la oposición binaria *blanco y negro* y los 361 lugares— es tan grande que si pusiéramos cada partícula subatómica del universo a jugar una partida, no alcanzarían las partículas para completar las partidas. A mi juicio, este juego, o arte, constituye una prueba viviente no solo del postulado elemental de Lévi-Strauss de que “el hombre siempre ha pensado tan bien como ahora”, sino del grado de complejidad al que puede llegar un modelo de oposiciones binarias con un propósito único. Es posible, sin embargo, que en realidad la lógica de oposiciones no comprenda elementos binarios, sino ternarios o de mayor complejidad. El problema es si seríamos capaces de dimensionarlos. El 2 siempre será más simple que el 3, y mucho más simple que el 4, y así sucesivamente, pero es importante entender que no es necesariamente más simple que el universo.

LA DESCRIPCIÓN DE LOS MODELOS: SÍNTESIS POÉTICA

La obra de Lévi-Strauss desborda lo que conocemos como estructuralismo. No puede ser de otro modo, viniendo de alguien que —en una reflexión bastante proustiana³— se confiesa etnógrafo por cuenta de una vocación reunida en contextos tan disímiles (Lévi-Strauss, 1988). A su análisis estructural siempre le acompaña una síntesis poética; pero más allá de un recurso literario para adornar un juicio, esta síntesis poética trata de ser consecuente con la manera como Lévi-Strauss entiende eso que llama “pensamiento salvaje”, adjetivo al que sobra justificar sus connotaciones, bastante explicadas en la obra del mismo nombre (Lévi-Strauss, 1962). Si la humanidad habló primero en poesía (Lévi-Strauss, 1960), la metáfora y la metonimia no son una manera de dar rodeos estéticos sobre un fenómeno. Son, por el contrario, una forma de enfrentar el fuego con fuego. De ahí que el recurrente en la escritura de Lévi-Strauss sea eso que Goethe llama “juicio contemplativo” y “razonamiento intuitivo”. Lejos de caer en el divertimento estético, la síntesis poética busca completar un ciclo de pensamiento que la analítica cartesiana, propia de un pensamiento históricamente *domesticado* en función de la productividad, siempre deja a medias.

El modelo levistraussiano necesita de esta síntesis poética para integrar la vida de los modelos que describe a la comprensión del lector. La lectura poética especial del mito, que supone integrar lo lineal y lo transversal a partir de correlaciones armónicas, debe corresponder a su vez a una descripción poética. A esto se refiere Lévi-Strauss (1968) cuando define las *Mitológicas* no solo como un tratado de mitología, sino también como un mito.

SIEMPRE TAN BIEN COMO AHORA

Siguiendo el modelo preferido de perpendicularidad del estructuralismo, podríamos ubicar el análisis estructural desde el punto de vista diacrónico como un modelo —concebido históricamente— de la lógica interna del pensamiento, y la síntesis poética como un elemento sincrónico, horizontal, que atraviesa al pensamiento mismo. Es decir, la mirada levistraussiana es diacrónicamente estructuralista y

3 Por cierto, rara vez se reconoce el invaluable aporte de Proust a la sociología contemporánea. ¿Por qué estudiar a Proust hoy?

sincrónicamente “silvestre”. Lo que sugiero aquí es que el modelo de Lévi-Strauss puede ser tan solo una versión de otros modelos anteriores, con los que se ha pensado “tan bien como ahora”.

Podemos mirar, por ejemplo, la tradición alquímica de la Europa del siglo XVII y a uno de sus principales exponentes, Michael Maier: médico, químico, naturalista, pero también un estudioso de la mitología europea. Maier consideraba que los mitos no buscaban explicaciones pre-científicas a los fenómenos naturales y que solo una lectura lineal y literal de los mitos nos hacía pensar que se trataban de juicios delirantes sobre el universo. Por el contrario, una lectura *especial* de los mitos nos podía revelar que en realidad estos relatos escondían unos modelos de flujos, combinaciones y transformaciones basados en oposiciones elementales cuyas operaciones revelaban procesos químicos. Sin embargo, en esos tiempos cuando el conocimiento científico no estaba todavía delimitado, esos procesos químicos podían integrarse en un continuo científico-poético-moral. Es decir, estos secretos químicos no solo servían para tratar con los minerales, sino con el arte y el comportamiento, en general.

Por otro lado, la descripción de estos modelos supuso para Maier integrar una serie de elementos ensayísticos, gráficos, líricos y musicales en una sola obra, casi a la manera de una multimedia. De hecho, una de sus obras se considera como el primer libro multimedia de la historia. Y así debía ser, pues Maier consideraba que estos motivos míticos se expresaban mejor “en todas sus versiones”. No sé a usted, pero a mí me parece que solo le falta la lingüística de Saussure para parecerse al autor de las *Mitológicas*.

Mircea Eliade ha mostrado cómo en los principios del pensamiento alquímico —del cual Maier es tan solo un exponente del renacimiento— se encuentran elementos profundos de un pensamiento protochamánico que se puede rastrear hasta el neolítico, pero que a su vez adelanta, en buena medida, ciertos principios del pensamiento moderno (cfr. Eliade, 1974).

De suerte que siempre podemos tener en constante revisión y crítica la lógica estructural, sin por ello prescindir de la síntesis poética, a la cual históricamente pretende renunciar el pensamiento científico moderno. ¿Por qué estudiar a Lévi-Strauss hoy? Porque al catalejo y la lupa —propios de la observación antropológica— nos invita a añadir

el caleidoscopio⁴. Este instrumento no solo da cuenta de la diversidad casi infinita de formas generadas a partir de estructuras simples sino que también lleva consigo una experiencia de contemplación.

LA EFECTIVIDAD DE UN MODELO INTEGRADOR

La síntesis poética es consecuencia de una forma de ver la realidad que integra al sujeto con el cosmos. Esta integración permite formular conceptos que trazan puentes entre diferentes dimensiones de la realidad, respetando el nivel de construcción conceptual de cada uno. Es claro en la obra de Lévi-Strauss que su modelo parte de una serie de invariantes elementales dada por nuestra constitución cerebral. Y sin embargo, en ningún momento puede hablarse del modelo levi-straussiano como reduccionista. Él mismo diferencia claramente entre la mirada reduccionista y su contraparte, la mirada estructural (cfr. Lévi-Strauss, 1987). En antropología, por lo general, existe una reticencia a invocar la dimensión fisiológica del ser humano por miedo a ser tachado de reduccionista biológico. Creo que este temor obedece a que no se cuenta con herramientas claras que sean consecuentes con los niveles de conceptualización que atraviesan a la humanidad como sujeto de estudio, lo que conlleva negar la dimensión biológica y apelar a la cultura como una entidad sobrenatural o metafísica, en últimas. En otras palabras, no contamos con un mapa, una cosmología integradora que nos permita navegar por estos niveles sin resbalar.

El modelo levi-straussiano esboza de forma inacabada esa cosmología, que le permite establecer con cierta confianza esos niveles de conceptualización. Esta visión integradora es la que, a mi juicio, le permite construir conceptos claves que, valga la redundancia, integran lo cognitivo, lo ecológico y lo simbólico en un sistema fluido. Si hay orden en el universo, dice Lévi-Strauss, y si hacemos parte de ese universo, algo debemos compartir de ese orden.

Quiero presentar tres ejemplos de modelos para pensar la sociedad y la cultura basados en la obra de Lévi-Strauss.

Empecemos por el fenómeno de transformaciones culturales que surgen bajo el nombre de *hibridación* o *transculturación*. Estos términos difícilmente podrían definirse como conceptos, pues apenas sirven

4 *Kalós*: bello. *Eidos*: imagen. Instrumento para mirar imágenes bellas.

para nombrar un fenómeno dado, a saber, el del resultado del contacto cultural. En su esencia no son capaces de comprender los procesos de transformación por sí mismos, apenas sirven para nombrarlos, en oposición al término *aculturación*, que, a su vez, tan solo trata de nombrar el supuesto proceso mediante el cual una cultura empuja a otra al abismo mientras toma su lugar. Una vez reconocida la inconveniencia de llamar *aculturación* a un proceso de *transculturación*, este término no constituye más que una perogrullada, producto de una mirada bastante empirista.

El concepto de *bricolaje* (Lévi-Strauss, 1964 [1962]) no solo nombra procesos hipotéticos de transformaciones y recomposiciones simbólicas, sino que trata de explicarnos el proceso en el marco de un sistema estructural. El bricolaje, como una de las formas como el pensamiento salvaje se expresa aún, nos ayuda a entender estos procesos de resignificación, que a primera vista se muestran incoherentes y chocantes, y que, en un intento de darles un poco de coherencia y legitimidad — como si los necesitaran —, son llamados híbridos o mestizos.

Ahora, independiente de si su análisis está o no en lo cierto — cosa que se define con el tiempo a través de la discusión, la argumentación y la evidencia, y no a partir de la crítica literaria, que, en últimas, lo que hace es prescribir cuáles libros comprar y cuáles no —, por lo menos nos ofrece un marco ordenado desde el cual partir de lo observado, abstraer y volver a lo concreto, que no es otra cosa que el camino del conocimiento. Como buena parte de la antropología simbólica nos enseña, un sistema medianamente ordenado es preferible a nada.

El análisis de estos sistemas de transformaciones no necesariamente tiene que ir en contravía de la historia o el lugar. Puede, por el contrario, servir para establecer vínculos históricos allí donde carecemos de documentos u otras fuentes, ya que las transformaciones pueden sugerirnos flechas de tiempo y recorridos espaciales (cfr. Lévi-Strauss, 1981).

La antropología conserva tácitamente el imperativo ético de respetar la cultura del otro, y eso la lleva a definir el relativismo cultural. El relativismo cultural se parece a la luz de la linterna: lo central está perfectamente definido, pero sus fronteras son terriblemente difusas. Las fronteras del relativismo cultural son, por lo menos, dos: la dimensión política de la cultura y la eficacia práctica de las creencias. En esas fronteras, la antropología suele practicar sendas maniobras

acrobáticas que lo llevan a uno a preguntarse si, por pura casualidad, el emperador está desnudo.

Lévi-Strauss es uno de los pocos antropólogos que se atreve a formular la eficacia no solo del pensamiento indígena, sino de sus prácticas curativas, más allá del análisis del papel que cumplen los alucinógenos o la brujería en términos sociales, políticos o de construcción de imaginarios. Por lo general, el antropólogo no es capaz de sostener, a nivel académico, la validez práctica del pensamiento indígena. Apenas sugiere respeto a pensar diferente y a que ese pensar no desaparezca. (Por cierto, esa es una de las acrobacias). A partir del análisis estructural, Lévi-Strauss se permite comparar el oficio del hechicero con el del psicoanalista en una relación isomórfica, donde las prácticas curativas se insertan en un sistema psicosomático, por un lado, y cultural, por el otro. A esto lo llama eficacia simbólica (cfr. Lévi-Strauss, 1974b).

Otro caso: sociedades frías y calientes (cfr. Lévi-Strauss, 1974a). El principio básico de este modelo que caracteriza a las sociedades por su “temperatura” tiene que ver con el modo como estas conciben el tiempo, y cómo esta concepción supone efectos de orden ecológico. Una sociedad caliente, que construye una flecha del tiempo lineal, con miras a lo que entiende como progreso, debe sacar el máximo rendimiento de las diferencias entre sus zonas frías y calientes, lo que supone una adecuación jerárquica, explotadora y devastadora del medio ambiente, debido a los altos niveles de entropía que se generan. Podemos ligar el concepto de progreso al de explotación humana y ambiental por vías diferentes al análisis del discurso de la antropología del desarrollo. Falso o no, nos sugiere relaciones complejas entre pensamiento y organización social, política y ambiental. Y nos sugiere, además, que revisemos los discursos a niveles profundos, más que manifiestos.

Todo esto es posible gracias a la construcción de modelos simbólicos complejos, sistemáticos y poéticos, casi podrían llamarse totémicos, provenientes de una inteligencia neolítica. El gran aporte que hace la obra de Lévi-Strauss a las ciencias humanas, en general, tiene que ver con la formulación de este tipo de modelos que en principio obligan a una reflexión profunda sobre la dimensión humana en su conjunto. Al final podemos argumentar, aceptar o rechazar la validez de esos modelos, pero la reflexión a la que conducen no se puede tirar después a la basura.

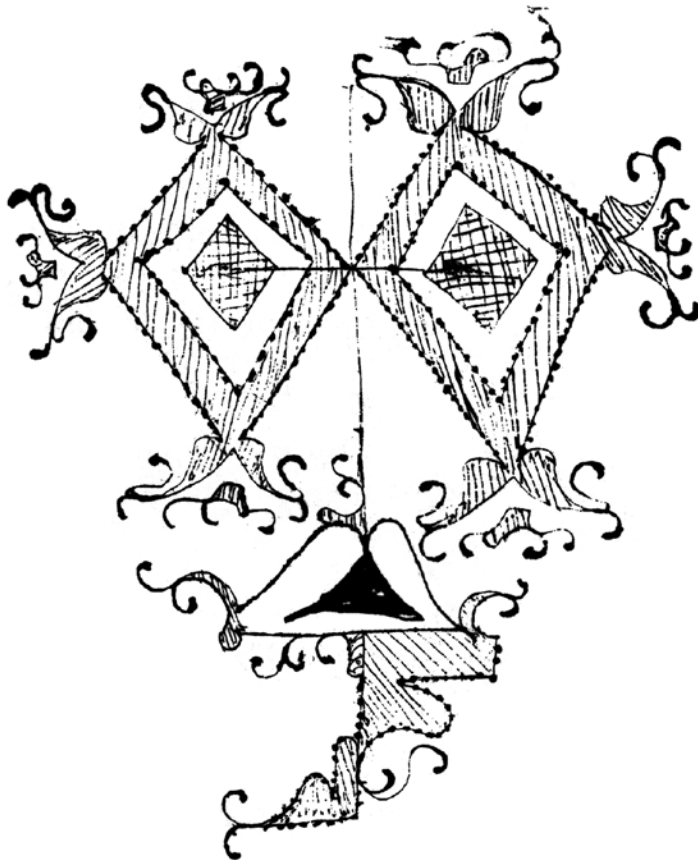
La obra de Lévi-Strauss se enmarca dentro de un humanismo que, se supone, agoniza. Eso es difícil de saber. En su crítica a Lévi-Strauss, Clifford Geertz (1973) se pregunta si su propuesta de trabajo, en especial aquella que de forma sospechosa logra conciliar dos trabajos en apariencia opuestos, *Tristes trópicos* y *El pensamiento salvaje*, es de verdad ciencia o más bien alquimia. Geertz, queriendo ironizar, termina revelando el carácter oculto del humanismo levistraussiano.

Cuando todavía creemos algo del discurso humanista que dice que la antropología busca el acercamiento entre unos y otros, desdenamos los ejercicios de abstracción que parecen, por el contrario, alejarlos. Sin embargo, en un mundo redondo como en el que vivimos, alejarse en direcciones opuestas conduce inevitablemente al encuentro. Aunque es un camino más largo, creo que esta es la apuesta de la antropología de Lévi-Strauss.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, P., Chamboredon, J. C., & Passeron, J. C. (1975 [1968]). *El oficio del sociólogo*. Traducción de F. H. Azcurra. Madrid: Siglo XXI.
- Eliade, M. (1974 [1956]). *Herreros y alquimistas*. Traducción de E. T. Madrid: Alianza.
- Geertz, C. (1987 [1973]). El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss Persona, tiempo y conducta en Bali. En C. Geertz, *La interpretación de las culturas*. Traducción de A. Bixio. New York: Sage.
- Lévi-Strauss, C. (1964 [1962]). *El pensamiento salvaje*. Traducción de F. González Arámburu. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1968 [1964]). *Mitológicas 1: lo crudo y lo cocido*. Traducción de J. Almela. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1974a [1958]). Introducción. En C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*. Traducción de E. Verón. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1974b [1958]). La eficacia simbólica. En C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*. Traducción de E. Verón. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1981 [1975]). *La vía de las máscaras: tres excursiones*. Traducción de J. Almela. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1987 [1978]). *Mito y significado*. Traducción de H. Arruabarrena. Madrid: Alianza.
- Lévi-Strauss, C. (1988 [1955]). *Tristes trópicos*. Traducción de N. Bastard. Barcelona: Paidós.
- Maier, M. (1687). *Scrutinium chymicum*. Frankfurt: Georgii Heinrici Oehrlingii.

ANTROPOLOGÍA EN IMÁGENES



PINTURA FACIAL: DIBUJO DE UNA MUJER CADUVEO, AMAZONAS (BRASIL).
Archivo de Claude Lévi-Strauss, 1936? Tomada de Debaene, V. & Keck, F. (2009).
Claude Lévi-Strauss. L'homme au regard éloigné. Paris: Gallimard, p. 35.

**VIDA Y MUERTE DE LOS SERES DEL AGUA.
EL CACURÍ (WAIRO)**

Life and Death of Water Creatures. The Cacurí (wairo)

KENNY JAVIER CALDERÓN C. *
Universidad de los Andes · Colombia

*kejacalderon@gmail.com

RESUMEN

Este grupo de imágenes ilustra algunos de los pasos involucrados en la construcción de una trampa de pesca llamada *Cacurí* (*wairo*), una trampa que nace, vive y muere todos los años en las cachiveras del bajo río Vaupés de Colombia. La instalación de esta trampa, además de dar cuenta del conocimiento natural y del refinamiento técnico de los grupos indígenas que la elaboran, también expresa profundas construcciones simbólicas que sirven para evidenciar diversos aspectos de la práctica regular de estos pueblos: la más sobresaliente es el intercambio de mujeres entre grupos que hablan lenguas distintas. A través del recurso gráfico se busca apoyar una lectura que subraya una premisa antropológica bastante difundida, pero poco explorada: que los objetos tienen una vida social.

Palabras clave: *Cacurí, cotiria, gente pez, río Vaupés.*

ABSTRACT

This set of images illustrates some of the steps involved in the construction of a fishing trap named *Cacurí* (*wairo*), which is born, and lives and dies every year in the *cachiveras* (water torrents) of Vaupes river in Colombia. The preparation of this trap, besides giving an account of the knowledge of nature and technical sophistication owned by its makers, also expresses deep symbolic constructions which convey a wide range of aspects of these peoples: the exchange of women between groups speaking different languages being the most outstanding of them. The graphic resource supports a reading which underscores a well-known, but scarcely probed, premise in anthropology: the fact that objects have a social life.

Key words: *Cacurí, cotiria, fish people, Vaupes river.*

Año tras año, antes de que el cielo se abra y se deje caer a la tierra en forma de agua, los cotiria, que habitan los raudales sobre las márgenes del bajo río Vaupés, conmemoran un relato mítico. No se trata de una de estas grandes celebraciones en torno a la abundancia e intercambio de alimentos vegetales o animales que la literatura etnográfica identifica bajo el nombre de *dabucuri*. Tampoco es el famoso *Yuruparí*. De hecho, dichas fiestas cada vez se dan con menor frecuencia en esta zona. A este festejo conmemorativo concurren dos personas, regularmente hombres, con alguna distancia y jerarquía de edad entre ellos: pueden ser padre e hijo, hermano mayor y hermano menor, o incluso suegro y yerno quienes unen sus esfuerzos para levantar una trampa para peces llamada en lengua wanano *wairo* o, en *língua geral*, *Cacurí*.

Pero ¿cómo puede ser una suerte de rito el armado de un cercado de varas de palma yaripa, tiras de bejuco y palos? O, mejor aún, ¿qué es lo que se conmemora a partir de una actividad que, en principio, puede ser leída como parte de la subsistencia anual de algunos grupos del noroeste amazónico? La respuesta, aunque difícil de argumentar en tan poco espacio, fundamentalmente pasa por reconocer primero que tanto la yaripa, el bejuco y los palos como la misma trampa no son solo objetos. Debe también reconocerse que la subsistencia, en este caso particular la pesca, remite a ámbitos de la cultura que pueden, pero no deberían, ser tratados como inconexos.

Para los cotiria el armado del *Cacurí* a orillas de las furiosas aguas de una cachivera le da vida a *Meñihino Masono*, una mujer que antes de ser trampa era un niño que tenía una herida en la parte baja de su espalda, de la cual goteaba un líquido que los peces comían con ansiedad. La pesca, en ese tiempo, era con arco y flecha; técnica muy efectiva si se podía contar con tantos peces reunidos en un solo lugar. Pero el abuso en la matanza de animales provocó la reacción del *Papá de los Peces*, la *tarira* en esta versión de la historia, que haciendo crecer las aguas devoró al niño y se lo llevó río abajo, formando así una serie de accidentes geográficos (que hoy se pueden ver en el paisaje), al tiempo que escapaba a los trampeos que le colocaban. En algunas versiones del mito, el niño vive, en otras muere, no sin antes enseñar a sus familiares cómo

pescar de manera más segura sin las incertidumbres y pesadeces impuestas por flechar todos los días. Así nace el *Cacurí*, que es *Meñihino* vuelto mujer y ahora trampa para peces. Cuando el río está bien crecido y el invierno en su pico más alto, la muerte del *Cacurí* también se da indefectiblemente, pues la corriente lo arrastra con ella, como hiciera la *tarira* con el niño.

La arquitectura de la trampa es la anatomía de la mujer: el *Cacurí* tiene costillas, cabello, piernas y también vagina. Esta última es la puerta por donde los *wai masa* o ‘gente pez’ entran para luego no poder salir. Pero la trampa, o la mujer, no es cualquier persona, ya que al estar abierta a consumir una relación con la *gente pez* también es susceptible de vincularse con ellos en términos matrimoniales. De hecho, cuando el niño enseña el rezo que lo convertirá, también señala que esa mujer será una prima cruzada, *taño* en el vocabulario wanano. Así la *armadilha de pesca permanente* —como es descrito el *Cacurí* por Ribeiro (1987) para los grupos del alto río Negro y Uaupés brasilerero— remite a la norma de la exogamia por la que es tan conocida la etnografía de muchos de los grupos indígenas que habitan las selvas del Vaupés colombiano y del Brasil.

Pero con lo anterior no está agotada la riqueza alegórica y simbólica del *Cacurí*, pues con relación a contextos específicos, como los sueños, por ejemplo, el *Cacurí* también puede ser una tumba o un ave. Incluso también es una constelación. Fue precisamente en este sentido que Lévi-Strauss se acercó muy someramente a la trampa en *El origen de las maneras de mesa*, tercer volumen de sus *Mitológicas* (2003). La referencia utilizada por el etnólogo francés proviene de un diccionario de la lengua *ñe'engatú*, escrito por el conde italiano Ermanno Stradelli (1929), quien rescatara para el mundo occidental una primera traducción de la historia del Yuruparí.

Existen numerosas referencias sobre el *Cacurí*, así como sobre los demás tipos de trampeos para capturar peces que utilizan los indígenas del Vaupés. Estos objetos tienen un pequeño lugar en las descripciones que los primeros científicos, como Alfred Russel Wallace (1992) y Richard Spruce (1908), hicieron de sus viajes por el río Negro y algunos de sus tributarios entre 1848 y 1864.

También aparecen en la más reciente documentación etnográfica que, desde Koch-Grümbert (1995), Irving Goldman (1968) y Reichel-Dolmatoff (1985) se ha venido construyendo para la zona. Sin embargo, todavía no ha habido un intento por explorar a profundidad las implicaciones sociales y simbólicas de un conjunto material que se mantiene vigente a la fecha, y al que seguramente se le puede asignar una profundidad temporal mucho más amplia que la que le concede su primera mención escrita.

Las imágenes que enseguida se presentan ilustran de manera apenas aproximada las tareas involucradas en el armado del *Cacurí*. Las dietas, los rezos y demás creencias asociadas escapan a este medio. Fueron tomadas entre marzo y mayo de 2010, periodo durante el cual realicé una temporada de campo en Naná, una pequeña comunidad ubicada en la parte baja del río Vaupés, donde se encuentran asentados principalmente indígenas del grupo wananano o cotiria, como se autodenominan y prefieren ser llamados. Cada fotografía va acompañada de una frase que puede ser tomada como una suerte de título que trata de ampliarla y ponerla en un marco de referencia más grande. Un dibujo, seguro mejor logrado que algunas de las fotos, también ha sido incluido dentro del grupo; su autor es un joven cotiria de 16 años: Richard Santacruz (*bihi*). El nombre de quienes aparecen en estas imágenes corresponde en la realidad a cada una de las personas retratadas. Considero importante que las imágenes muestren algo más que un indígena genérico del que se habla o se escribe como si todos fueran uno, o viceversa. Desde luego, su consentimiento fue una condición para hacerlo de esta manera. En este último sentido, también es necesario precisar que el relato sobre “el origen” de la trampa, del que se hizo apenas un esquema, me lo contó el señor Manuel Santacruz, un viejo *cumu* nacido en Naná, pero que ahora alterna su lugar de residencia entre la comunidad y Mitú. La traducción de la historia fue posible gracias a la ayuda de sus hijos Gabriel y Betty. Finalmente, vale la pena decir que las reflexiones que arriba se presentan hacen parte de ideas que se esperan desarrollar de manera más sólida en un texto que se encuentra en construcción y que servirá para optar al título de Maestría en Antropología.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- Goldman, I. (1968 [1963]). *Los cubeo. Indios del noroeste amazónico*. Traducción de S. Senties. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Koch-Grümbert, T. (1995 [1909]). *Dos años entre los indios: viajes por el noroeste brasileño, 1903-1905*. Segundo volumen. Traducción de A. Watzke et al. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Lévi-Strauss, C. (2003 [1968]). *El origen de las maneras de mesa. Mitológicas III*. Traducción de J. Almela. México: Siglo XXI.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1985). Basketry as Metaphor: Arts and Crafts of the Desana Indians of the Northwest Amazon. *Occasional Papers of the Museum of Cultural History*, 5, 24-33.
- Ribeiro, B. (1987). A arte de trançar: dois macroestilos, dois modos de modos de vida. En B. Ribeiro (coord.), *Suma Etnológica Brasileira 2. Tecnologia Indígena*. Petrópolis: Vozes, Finep.
- Spruce, R. (1908). *Notes of a Botanist on the Amazon & Andes*. London: Macmillan and Co.
- Stradelli, E. (1929). Vocabulários da língua geral português-nheêngatú e nheêngatú-português, precedidos de um esboço de Grammatica nheênga-umbuê-sáua mirí e seguidos de contos em língua geral nheêngatú poranduua. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 104, (158), 9-768.
- Wallace A. R. (1992 [1853]). *Una narración de viajes por el Amazonas y el Río Negro*. Traducción de Rafael Lassaletta y José Álvarez. Iquitos: CETA, IIAF.



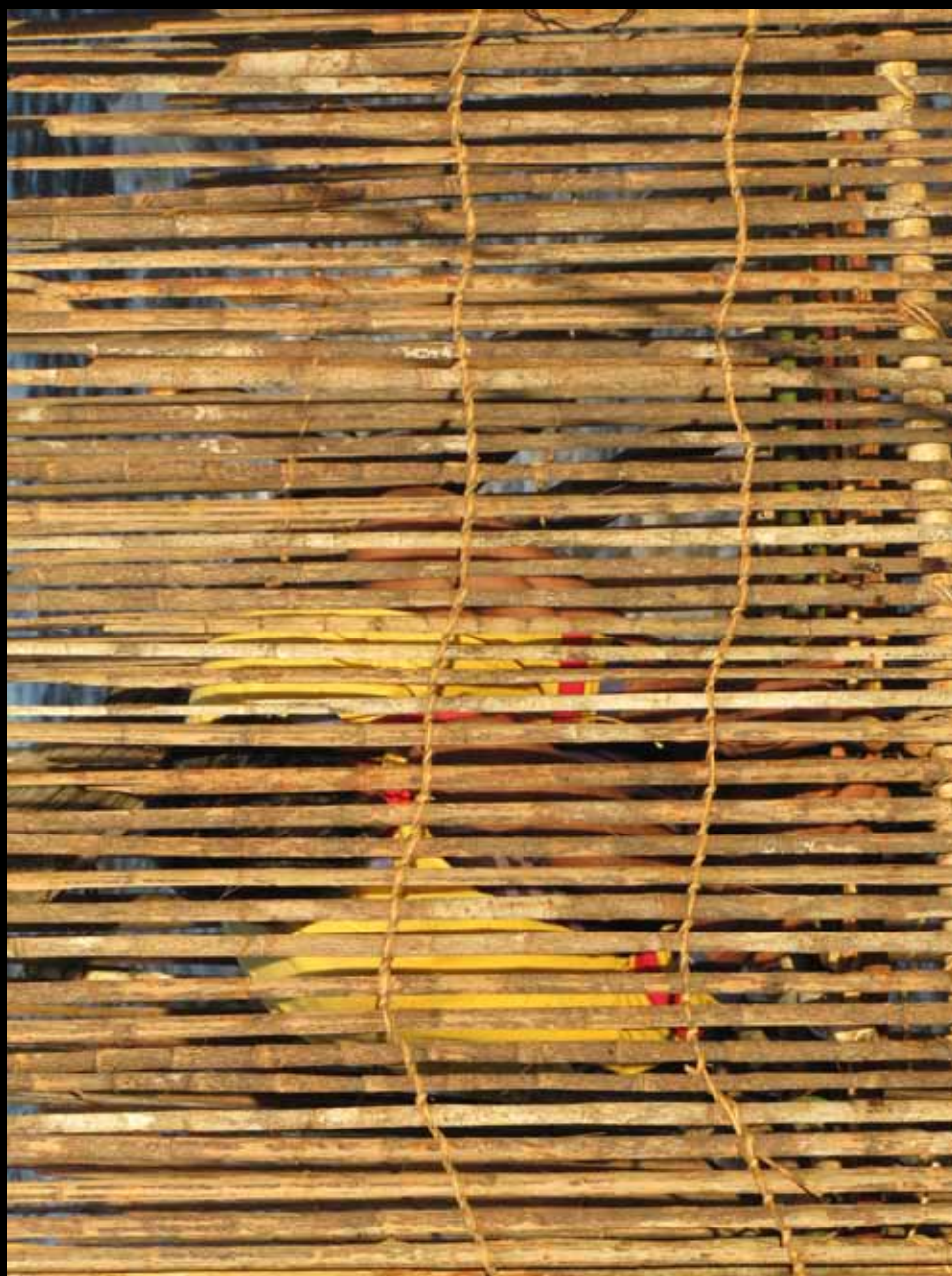
ADELMO · BUSCANDO BEJUCO EN EL MONTE PARA AMARRAR LA TRAMPA



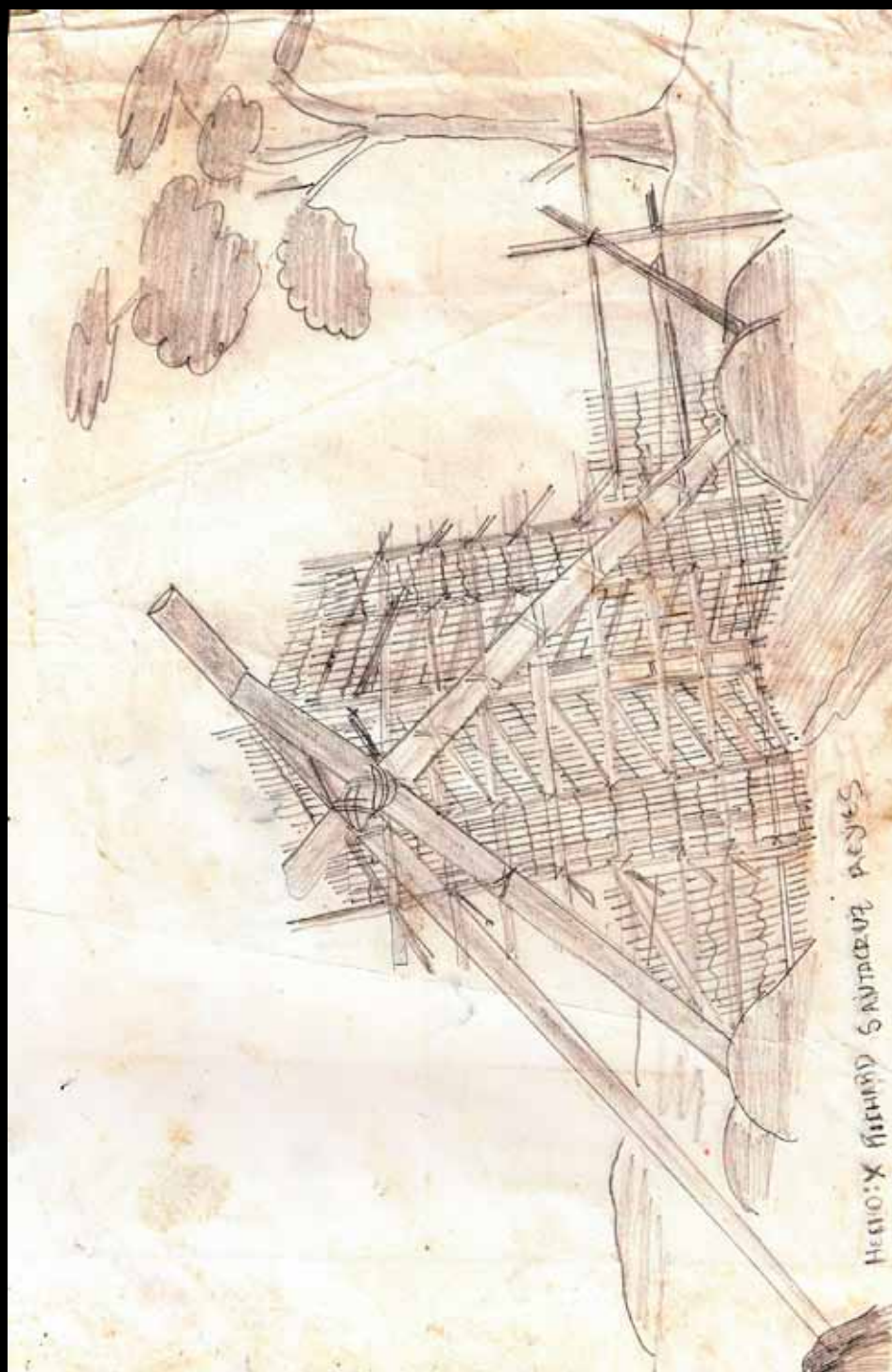


ADELMO Y SU HIJO RICHARD. ASEGURANDO LA YARIPA









EL CACURÍ DE RICHARD









ALEJANDRO Y FERNEY, RECOGIENDO EL PESCADO



INGRID. ARREGLANDO LOS PESCADOS



MUQUIANDO

JOSÉ, LIMPIANDO EL CACURÍ

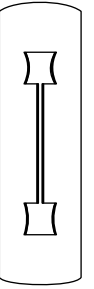




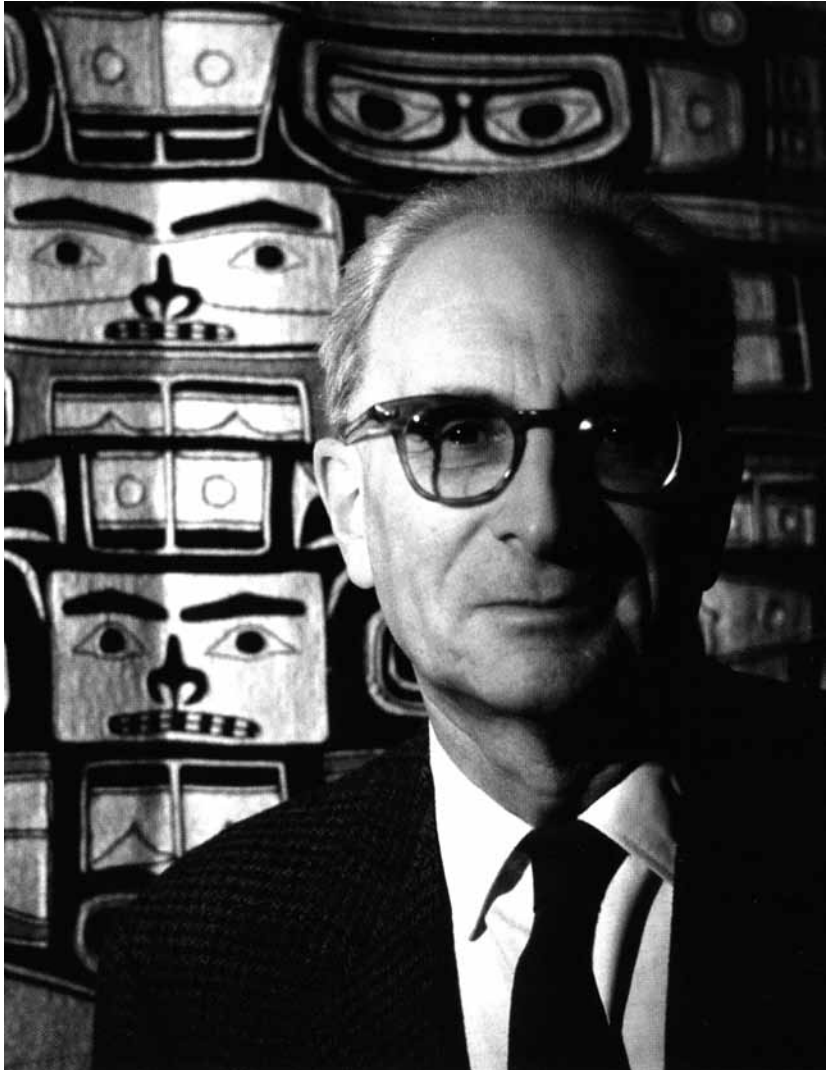
A PUNTO DE SER “DEVORADO”, VILLA FÁTIMA

LA FUERZA DE LA CACHIVERA Y LOS RESTOS DE LA TRAMPA





EN EL CAMPUS



CLAUDE LÉVI-STRAUSS Y LOS AÑOS. FRANCIA, 1960.
Tomada de Debaene, V. & Keck, F. (2009). *Claude Lévi-Strauss.*
L'homme au regard éloigné. Paris: Gallimard, p. 71.

EL DES-APEGO ANTROPOLÓGICO

Fabián Sanabria Sánchez

Ciudad Universitaria de Bogotá, 4 de noviembre de 2009

En días pasados, un titular de prensa llamó poderosamente mi atención: “Discurso del presidente de los Estados Unidos divide a la nación americana”. Consulté algunas páginas de diarios nacionales e internacionales para ver qué había dicho el presidente Barack Obama, de modo que según la prensa había dividido a su nación. ¿A quiénes y en qué contexto se dirigió? Se iniciaba el año escolar y habló a los niños de su país desde una escuela. ¿Qué les dijo?: que estudiaran, que no abandonaran las clases, que las valoraran, que aprendieran a construir un proyecto de vida, que no se entregaran en cuerpo y alma al ciberespacio. ¿Y por qué tanto alboroto? En realidad fue un escándalo republicano. Los críticos dijeron que el presidente estaba manipulando a los niños, que los estaba alienando...

Ese hecho me hizo pensar en dos momentos muy significativos de la vida y obra de Claude Lévi-Strauss. El primero de ellos, en 1950, cuando introdujo *Sociología y antropología*, de Marcel Mauss. El segundo, en 1975, cuando concluyendo su seminario anual en el Colegio de Francia sobre la identidad —no porque ese tema estuviera de moda, sino justamente porque él quería contestar el *Prêt à penser* de la época— subrayaba lo ridículo que le parecía el titular “crisis de identidad”, puesto que esa noción no es más que una especie de foco virtual al que nos es indispensable referirnos para explicitar un cierto número de cosas, sin que ella tenga una existencia real. Añadía Lévi-Strauss que tocaba ir más allá, constatando que su existencia es una construcción puramente teórica: la de un límite al que en realidad no corresponde ninguna experiencia. Con ese mismo espíritu aceptó participar ese mismo año en una mesa redonda, en el teatro del Odeón de París, sobre el tema de “la escuela y el niño creador”.

Ahora bien, en 1950, cuando introdujo la obra de Marcel Mauss, Lévi-Strauss escribía: “Aquel que llamamos sano de espíritu es en realidad quien se aliena, ya que consiente en existir en un mundo de-

finible solamente en la relación con un otro” (1960: xx)¹. Y en el 75, momento del cual les he hablado, tras concluir su seminario sobre la identidad, se sentía horrorizado con los participantes que manifestaban que el aprendizaje del niño era una empresa inútil y a la vez un atentado contra la libertad, como si los recursos intelectuales y los esfuerzos espontáneos de todo menor de edad fueran suficientes, excluyendo cualquier coacción y dejándole a la escuela la única función de no obstaculizar el “libre desarrollo de la personalidad”. A la época, Lévi-Strauss recordaba ciertos hechos morales y psicológicos olvidados por los educadores y denunciaba lo absurdo de una sociedad deseosa de convertir a todos sus niños en “creadores”. Subrayaba además que el mismo tema del coloquio era un error y reflejaba una de las aberraciones de las sociedades contemporáneas. Años más tarde, en *La mirada lejana* (1983), “porque somos nosotros mismos, convertidos en consumidores desenfrenados, quienes cada vez mostramos menos capacidad para crear [...] angustiados por nuestras carencias, estamos a la espera del hombre creador y, como no lo vemos por ningún lado, nos dirigimos en nuestra desesperación hacia los niños”.

¡Quién lo creyera!, ¿el autor de *La mirada lejana* defendiendo la alienación? Todo lo contrario. Justamente esbozaba una lúcida reflexión a propósito de la sociabilidad, reflexión que solo se logra con la distancia, ese ámbito que suele ser un imperativo para el etnólogo: separarse de su propia cultura para aproximarse a la del otro (lejano y cercano), sabiendo que ese ejercicio, por controlado que sea, resulta siempre incompleto. Porque así adquiramos buena parte de los modos de sentir, pensar y actuar del otro, al menos nuestro acento nos delata. Empero, esa mirada lejana exige dos nuevos movimientos: una vez que se está donde el otro y se aprende rigurosamente algo de él, hay que alejarse nuevamente, separarse, regresar. Y en esa nueva separación y acercamiento a la propia cultura, ¡qué inquietante extranjería, qué extrañamiento!, hemos vuelto y no somos los mismos. Es entonces cuando la etnología pronuncia a su modo aquello que el poeta desesperado por reinventar el amor proclamó: “Je suis un autre”. O si se quiere, conjugando mejor el tercer humanismo esbozado por el autor de *La pensée sauvage* en *Antropología*

1 Lévi-Strauss, C. (1960 [1950]). Introduction a l'œuvre de M. Mauss. En M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France.

estructural II: “Yo soy otro”. Porque ya han pasado el Renacimiento y la época de los grandes exploradores de los siglos XVIII y XIX, por eso Lévi-Strauss justamente dibuja ese otro humanismo, el humanismo del otro hombre tan caro a Emmanuel Lévinas.

Finalmente, por escandaloso que parezca, hemos ingresado al “tiempo de las tribus”, al tiempo de ese otro lejano y cercano gracias a la etnología. Estamos en el tiempo de ese otro que es el único capaz de enseñarnos algo más sobre nosotros. Y ese principio, paradójicamente des-integrador de nuestra identidad, resulta integrador de la alteridad y es válido para cualquier etnólogo: europeo, asiático o amerindio. Mirada lejana que nosotros aquí pluralizamos y, más allá de mostrarnos la contradicción de una distancia, es separación y proximidad (alejarse y acercarse para ver mejor), quizás para comprender o para testimoniar (sin dejar de inventar), como lo señala Antoine Compagnon en su último curso del Colegio de Francia. Por eso este oficio no es más que una profunda invitación al desapego, al desapego de sí para darle cabida al otro, al desapego identitario para abrirle compuertas a la alteridad; ya no un planteamiento espiritual como el de los primeros franciscanos, sino un programa de investigación que se renueva: “Omnia habentes Nihil possidentes”.

Hoy y siempre, vamos a recordar la importancia de la obra de Claude Lévi-Strauss en las Ciencias Sociales y Humanas. Toda una corriente que sigue fluyendo y, felizmente, nos desborda en plural. Desbordamientos que también le da cabida a derivaciones poéticas:

Vanamente tu imagen llega a mi encuentro
Y no me alcanza donde estoy sino el reflejo
Tú volviéndote hacia mí no sabrías encontrar
En el muro de mi mirada sino tu sombra soñada
Soy ese desdichado comparable a los espejos
Que pueden reflejar pero no ver
Como ellos mi ojo está vacío y como ellos habitado
De tu ausencia donde nace mi ceguera.

LOUIS ARAGÓN, *Contre-Chant* (1963)

FABIÁN SANABRIA SÁNCHEZ
Decano · Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Colombia

CARTA A LÉVI-STRAUSS

Juana Lucía Cabrera Prieto

23 de agosto del 2009
Leticia, Amazonas, Colombia

Estimado y remoto señor:

No es fácil comenzar con estas líneas, muchas dudas surgen alrededor de qué contarle y cómo hacerlo, pero creo que la idea de escribirle esta carta ya ha estado madurando el suficiente tiempo, desde su aniversario número cien, como para que la termine escribiendo cuando usted celebre sus 110 años. Primero que todo, desde este rincón del planeta le deseo con mis más fervorosas energías felicitaciones por su aniversario. Este acontecimiento me alegra mucho; es un sentimiento extraño el saberle tan admirado y tan querido, lejano, y a la vez tan ser humano, cercano. Es decir, es diferente que uno lea sus libros, cite sus textos y admire su trabajo, y al mismo tiempo saber que usted, como yo, amanece bajo el mismo sol, sufre de hambre, de frío, de soledad, de rabia, lo que al final nos hace estar vivos, las gracias de cualquier ser humano, y saber que esto lo vuelve “accesible” para los otros mortales.

Por ello, la moción de mi carta parte del ser humano sustancial, el Lévi-Strauss no académico, el ser humano de la cotidianidad que yo he ido construyéndome, o por lo menos aquel ser con el cual podría comentar mis dudas y mis temores sobre el ancho mundo, tanto de la antropología como el de la vida de verdad.

Ojalá los análisis que yo alcanzo a hacer de sus obras estuvieran tan avanzados como para poderle escribir y preguntarle acerca de su trabajo, debatirle, cuestionarle o, en dado caso, aportarle. Pero soy sincera, o la verdad sea dicha, como muchos otros dicen, ante su obra es necesario dejarse llevar una y otra vez por el fluir de sus palabras y de sus ideas, comprendiendo en cada lectura cosas, sucesos, haciendo asociaciones, viviendo y ampliando sus sensaciones, sus pensamientos con nuevas experiencias que mi propia vida va adquiriendo.

Especialmente, estoy muy orgullosa de poder contar con sus *Tristes trópicos*, vivir al mismo tiempo en ellos. Al haberme aventurado en su lectura tantas veces, me arriesgué a vivir yo misma mi propia

jornada. Salir del centro para conocer lo insospechado, la Amazonia. Reconocer lo que los libros murmuran, que no es la mitad de lo maravilloso de lo que realmente es: encontrar un aire límpido, una frontera abierta a todo, un espacio que por momentos nos deja soñar con la idea de conseguir la libertad, pero también con tantos problemas que conviven en un espacio lleno de energías densas: el alcohol, pueblos de muchos lugares que diariamente se están construyendo: indígenas, mestizos peruanos, colombianos, brasileiros, múltiples lenguas, múltiples perspectivas de vida.

Cada vez que pienso en sus *Tristes trópicos* surgen tantas cosas que decirle, que preguntarle. Dejando de lado al académico y acercándome al humano que escribió y vivió ese trópico, me ha quedado siempre una pregunta muy sencilla que creo que nunca se llegó a resolver en su libro, precisamente por sencilla, por cotidiana: ¿qué le ocurrió a Lucinda, esa miquita simpática que usted cargaba cuando estuvo en el Brasil? Francamente, ella representa una sensibilidad suya que me parece muy bella. Digo esto porque a pesar de estar arreglando los problemas del trabajo de campo, a usted todavía le quedaba paciencia para tener en cuenta al animalito.

Como telón de fondo, Leticia: una ciudad colombiana que se ubica en un pedacito del gran río, el Amazonas. Y en escena, dentro de estos veranos, aparecen los atardeceres (y amaneceres). Si bien es cierto que la imagen visual no se puede desprender de los sonidos que directa o indirectamente generan, en este caso la música es producida por bandas de loros que salen revoloteando de sus escondedores de sol hacia algunos árboles dispuestos en el parque central de la ciudad. La bulla es escandalosamente bella, ¿será la sorpresa o el acontecimiento de verse tras horas de indiferente pérdida? Los loros saludan y despiden los días jugando con los ritmos de la gente y de ellos mismos. Indican la hora (en el caso del atardecer) de cambiar de dinámica y dirigirse a casa. La ciudad se llena de vida y ánimo, las luces de las casas empiezan a aparecer, el aire se respira sin sopor, y una leve sensación de que principia el mañana, desde el anochecer, infunde ánimos para pensarse en otro día. Los pasos se aligeran y se cuenta con la fortuna de poder ver el horizonte hacia el gran río Amazonas, los sentidos se ponen alerta y me emocioño ante la imponente muerte del sol. El cielo lo hace de una manera tan digna que se viste con sus mejores galas de colores, aquellos

que no se pueden describir, porque simplemente se funden y se separan de una manera tan sutil que el propio intento de diferenciarlos le restaría un poco de magia. Sus tonos, que cada día nos recuerdan lo esplendorosos que son los ciclos de la vida, la muerte y la vida. Le quería contar todo esto para ubicarlo en un momento de tiempo universal, el caer de la noche, además porque me emociona pensarlo a usted desde un pasado que puede parecerse un poco a lo que estoy percibiendo en estos momentos.

Múltiples dudas e inseguridades afloran diariamente en mi cabeza: que si se sigue el camino indicado, que si las acciones no afectan el trabajo de la otra gente, que cuáles son las situaciones que deben ser estudiadas con prontitud, qué papeles debemos cumplir en los nuevos procesos de transformación e inserción de tanta gente indígena o en las reivindicaciones luchadas de los pueblos indígenas, e incluso preguntas tan radicales acerca de la desaparición de la propia noción de ser indígena. Esta última queda totalmente descartada, por lo menos hasta que adquiramos la capacidad de entender las diferencias, siendo todos gente, es decir, aceptando las múltiples formas de vivir sin imposiciones, entendiéndolas como decisiones, muchas veces, del destino.

Lo poquito que yo he podido ver por estos parajes está mixturado con la esperanza, que de una u otra forma nos demuestran las personas que comparten ciertas opiniones y formas de vida diferentes de aquella ubicua que se nos muestra, la del mercado. Creo que ese es el cáncer que carcome lo que toca, como usted decía de la mancha de podredumbre que dispersa Occidente. Y a pesar de que somos hijos de ese gran manto de desesperanza y deseo de consumo, desde siempre lo hemos transformado. Y aunque existe un caos cotidiano de futuro, yo estoy firmemente convencida de las utopías y de los héroes, que los posmodernos han intentado reducirnos al individuo y a la única historia que al parecer nos hace parecidos: la del consumo.

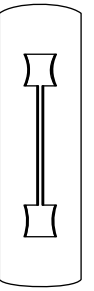
Somos todos un gran producto de la historia y compartimos eso de llamarnos gente, que no vive en total equilibrio, sino que es eso... gente, y, lo más chévere, gente diferente que debe empezar a plantearse una nueva estrategia de poder coexistir con todos, viviendo bien.

Le escribo toda esta perorata un poco para convencerme a mí misma de que la palabra del portugués *tomara*, que significa “ojalá” en español, tenga significado y se refleje en mi actuación como potencial

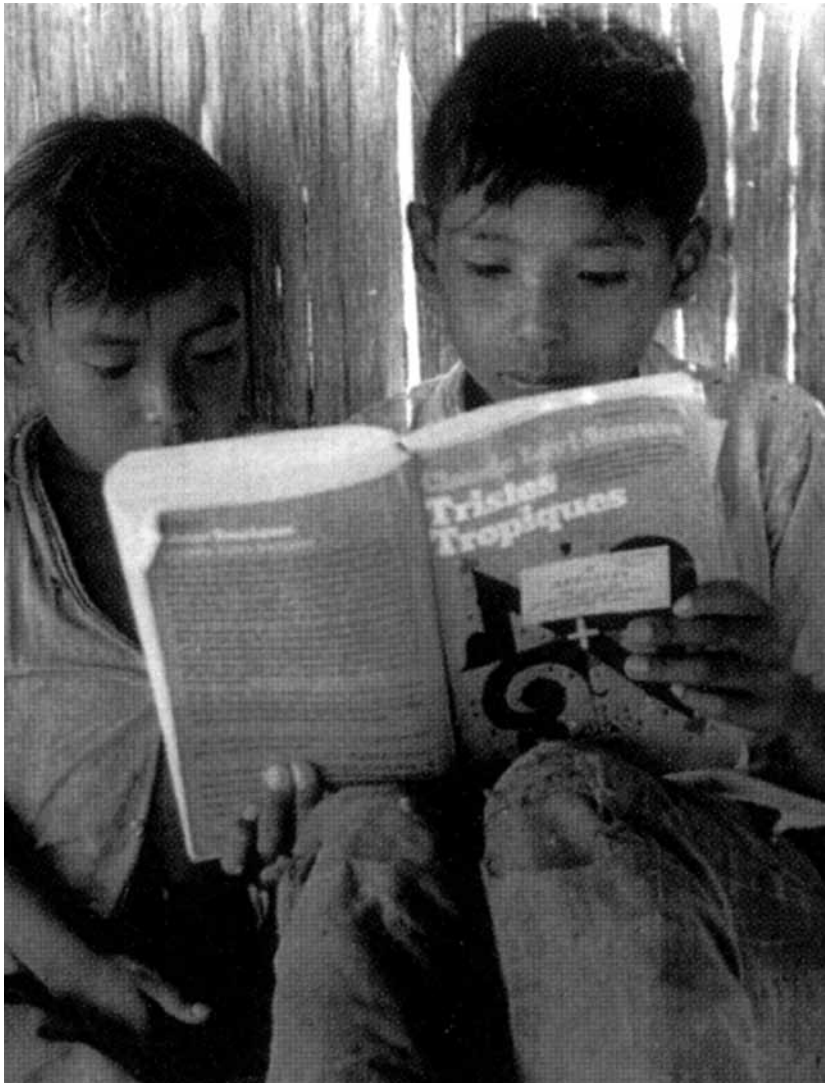
antropóloga. Es decir, se trata de ese “ojalá” de empezar la lucha por construirnos un mundo más ameno, en donde se pueda ser libre teniendo en cuenta las variadas libertades que existen.

Se lo cuento a usted por múltiples motivos, porque sus trabajos fueron o son la base para muchas investigaciones en la Amazonia, porque estuvo usted en sus primeros años de etnólogo por estos lares, porque el compromiso de su vida hacia las ciencias sociales le hace merecedor de saber de unas sencillas ilusiones que parten de un entendimiento propio como habitante de esos tristes trópicos, esa flor salvaje que junto con muchos lugares más tórridos tienen aún la capacidad y necesidad de regeneración de pensarse en otros términos, de volver a ser gente. Para terminar, sin ser necesariamente el fin, sepa que me lo imagino a usted como un joven tranquilo pintado con las palabras de cierto libro de Shakespeare, salpicado con múltiples mitos amazónicos, humano y, por ende, ambiguo, pero profundamente soñador.

Hasta un mejor mañana.



LO RECIENTE



NIÑOS CASHINAHUA VIENDO LAS IMÁGENES DE *TRISTES TRÓPICOS*, AMAZONAS (BRASIL).
David Allison, 1994. Tomada de Debaene, V. & Keck, F. (2009). *Claude Lévi-Strauss.*
L'homme au regard éloigné. Paris: Gallimard, p. 65.

PAUL-FRANÇOIS TREMLETT
Lévi-Strauss on Religion: the Structuring Mind

London: Equinox Publishing Limited, 2008. 132 páginas.

Paul-François Tremlett se adentra en el pensamiento de Lévi-Strauss con el objetivo de identificar su importancia para el estudio contemporáneo de las religiones, especialmente para la moderna fenomenología de la religión, trasfondo contra el que examina el estructuralismo y con el cual polemiza recurrentemente¹. Basado en una división esencial entre las facetas científica y político-humanista de Lévi-Strauss, Tremlett realiza una revisión casi enciclopédica de la producción intelectual del antropólogo francés para intentar destacar sus aportes —y posibles falencias— a las disciplinas que actualmente enfocan el fenómeno religioso.

El autor inicialmente examina las fuentes de lingüística estructuralista —especialmente Saussure y más tarde Jakobson— que nutren no solo el pensamiento, sino también el fértil itinerario profesional y vital de Lévi-Strauss. En este apartado, hay apuntes interesantes sobre los puentes metodológicos que convergen en la emergencia de un estructuralismo *antropológico* de explícitas e innegables intenciones positivistas, en la medida en que, como insiste el autor, se trata —como posibilidad epistemológica— de atravesar la ingente y

copiosa diversidad de datos etnográficos para trascenderla, vislumbrando las estructuras semánticas invariables que le otorgan unidad a esa heterogeneidad empírica. El autor constantemente resalta en Lévi-Strauss esta ontología del objeto del conocimiento antropológico, en tanto la *estructura de la mente humana* —en otras ocasiones relacionada con *invariables de la percepción* de reconocida raigambre neokantiana— se sustenta en el estructuralismo, una metodología analítica que provee *leyes generales* del pensamiento que estructuran subrepticia pero poderosamente las diversas manifestaciones del espíritu humano. No en vano, la deuda epistemológica con Marx y Freud es reconocida, aunque no exenta de polémicas y necesarias aclaraciones —por el mismo Lévi-Strauss—, temática de otro de los capítulos del libro. Así, Tremlett confronta de manera interesante los postulados epistemológicos de la antropología estructural con la hermenéutica como marco de conocimiento, propuesto recientemente por Geertz, o la crítica derridiana, que caracteriza de pretenciosa la posición estructuralista, ya que se funda en un optimismo gnoseológico que esconde, paradójicamente, un etnocentrismo occidental de vieja data.

Sin embargo, es importante aclarar que Tremlett, como intérprete de Lévi-Strauss, no enfatiza en exceso los fundamentos del método estructuralista, y más bien visualiza sus potencialidades materializadas en la ingente producción de este antropólogo y sus invaluable

1 Es de tener en cuenta que este trabajo se ubica en una serie intitulada *Key Thinkers in the Study of Religions*, financiada y soportada por North American Association for The Study of Religion (NAASR) y la International Association for the History of Religion, la cual incluye respectivas obras de especialistas para Pierre Bourdieu, Jacques Derrida y, en desarrollo, Roger Bastide, Louis Dumont y Rudolf Otto.

contribuciones al conocimiento de las sociedades no-occidentales y a la autocrítica reflexión de la sociedad occidental sobre las bases reales de su contradictorio *progreso* y su pretendida *superioridad*, uno de los campos en los que Lévi-Strauss fue más visible políticamente. Si bien es claro que recientes e importantes enfoques, como el constructivismo o el género, han permitido identificar dimensiones faltantes de paradigmas ya clásicos como el estructuralismo, ello no desvaloriza a nuestros ojos los aportes de estos pensadores-investigadores de alta envergadura, que contribuyeron sustantivamente a la decantación histórica del método y la disciplina en su conjunto, como lo destaca Tremlett.

Un punto importante de debate lo constituye la propuesta levistraussiana sobre una posible interpretación *sui generis* del mito, sin referencias explicativas directas al contexto político y económico del grupo que lo engendra y encarna². Y aquí precisamente reside una de las apuestas de una *inmanente estructura* de los fenómenos culturales, sistema de patrones cuya profunda simbología no se ofrece de manera inmediata a la percepción incauta o incluso científica, y que requiere un extenso trabajo de recopilación e interpretación sistemática. Ocurre entonces que al final de este análisis las *invariancias* encontradas suelen ilustrar

arcaicos problemas asociados a la paradójica condición humana, como el de la libertad, el destino o el origen de la vida, matizados con ingredientes diversos en el amplio espectro de las culturas. Y de allí, según Lévi-Strauss, emergen claves para comprender pautas de la organización social, especialmente fundamentos cosmológicos de las jerarquías y de los sistemas de parentesco que posibilitan la existencia del grupo. En este punto, Tremlett reconoce acertadamente que la riqueza del estructuralismo reside no en la extrema consecuencia con que se envuelven desde la investigación sus postulados epistemológicos —claramente polemizables, especialmente hoy—, sino en la manera como las diversas situaciones etnográficas exigen hibridaciones de los métodos, muchas veces larga y canónicamente aplicados, como requisito para la fertilidad de la interpretación obtenida.

Lejos está Lévi-Strauss de un determinismo culturalista, como lo señala Tremlett. Por el contrario, para una coherente interpretación de su pensamiento, es indispensable el reconocimiento de su condición histórica como autor, en cuanto su método científico responde a la necesidad de resquebrajar el etnocentrismo occidental y de adentrarse a profundidad en las culturas no-occidentales. Así, proveyéndose de los medios indispensables y adecuadamente afinados, encuentra allí densas claves de otras modalidades de auto-interpretación de la existencia humana, cosmovisiones que, lejos de ubicarse en un escaño *primitivo* dentro de un pretendido *continuum* de progreso unilineal, pueden contribuir de gran manera a la intensamente requerida auto-reflexividad occidental.

2 Es precisamente este el punto donde aquellas aclaraciones sobre el marxismo son importantes en la medida en que permiten a Lévi-Strauss extraer el método y no el contenido de la reflexión materialista histórica. Aunque, como puede examinarse directamente, la referencia al carácter naturalizador del mito con respecto a las condiciones sociales de los hombres será permanente e importante en el análisis estructuralista, como puede verse por ejemplo en *Tristes trópicos* y *El pensamiento salvaje*.

Esto incluye la pregunta metodológica por el *native's point of view*, en cuanto la imposición de categorías interpretativas sigue siendo un problema de aquella *neutralidad valorativa* a la que se adhiere explícitamente el estructuralismo, en la medida en que se pretenden suspender los juicios valorativos como pre-condición de un acceso genuino a la alteridad. Sin embargo, y como aclara Tremlett, este positivismo metodológico en términos valorativos no excluye la crítica a las bases reales y a las nefastas consecuencias del etnocentrismo occidental, ya que dicha crítica apunta directamente a las estrategias dialécticas mediante las cuales la ciencia construye —ojalá conscientemente— su objetividad y sus peculiares modos de aproximación a la realidad.

Sin embargo, es claro que no puede afirmarse que el optimismo epistemológico del estructuralismo con respecto a la ontología de su objeto de conocimiento —una subyacente *mente estructuradora*— conduzca a una obliteración de las bases históricas de su propio método, lo cual equivaldría a acusar a Lévi-Strauss de perpetuador del etnocentrismo que tan enfáticamente criticó, vía interpretativa tomada por muchos comentaristas de su pensamiento, como lo resalta Tremlett. Tal vez su crítica al existencialismo y a la fenomenología husserliana remita a la necesidad de consolidar un método científico objetivo y general exento de particularismos que puedan limitar su perspectiva. Sin embargo, la apuesta del estructuralismo por la auto-conciencia histórica como escenario de la inquietud científica funciona aquí de manera muy contextualizada como contrapeso a la insaciable voracidad que en el fondo

soporta en sus antípodas el progreso técnico y *civilizador* occidental, y no como un *objetivismo hipostasiado* que, consagrandolo con Barthes la *muerte del autor*, deshumanice la antropología y la disuelva en un positivismo aséptico. Por el contrario, la humanidad del testimonio histórico reluce en Lévi-Strauss con toda su fuerza, especialmente en el fondo de las consideraciones metodológicas y teóricas, en la medida en que estas se basan en el material etnográfico en el que el autor estuvo tan involucrado a través de una experiencia tan constitutiva como la que se relata en *Tristes trópicos*. La objetividad, lejos de constituir un fin en sí mismo, adquiere el carácter heurístico de una herramienta orientada hacia un fin históricamente delimitado y humanamente auto-consciente, como el de la comprensión intercultural. Tal vez, como el mismo Tremlett parece admitir, la separación de las facetas en el antropólogo francés no responda a un abismo real entre sus diferentes áreas de pensamiento y tal vez la unidad que le subyace sea profundamente humana y requiera una exégesis más intrínseca y menos orientada hacia los contrastes polémicos. Incluso podría pensarse que la distancia que separa al estructuralismo levi Straussiano de la hermenéutica de Geertz, por ejemplo, en el fondo no es tan abismal como lo indica Tremlett constantemente, ya que la misma aplicación —quizás no en su formulación— del método estructural remite a densos procedimientos de compleja dialéctica interpretativa de la heterogeneidad etnográfica, lo cual es reconocido en este carácter por el propio Lévi-Strauss.

Y una pregunta que indudablemente acecha tras la consulta de obras de

exégesis e interpretación es la de su valor crítico o pedagógico, en la medida en que, en este caso por ejemplo, su carácter introductorio es expreso y orienta gran parte de la redacción y edición del texto³. Por otro lado, estos manuales —despojando, hasta donde sea posible, esta denominación de su carácter despectivo— proveen oportunas síntesis didácticas y panoramas comparativos y polémicos del pensamiento, aspectos que enriquecen indudablemente la lectura de los materiales primarios.

Sin embargo, centrar de esta manera la formación teórica claramente presenta problemas, pues pareciera que se pierde *algo* al respecto de la profundidad de los problemas teóricos de Lévi-Strauss y de

los caminos explicativos adoptados por él, impresión inseparable de la lectura del texto de Tremlett, por ejemplo. Aquí, el desafío de establecer un equilibrio entre la utilidad de la síntesis y los horizontes comparativos y esclarecedores, por un lado, y la argumentación intensiva original, por el otro, es lo que proponen estos materiales, tanto a la labor docente como a la hermenéutica investigativa. Incluso podría afirmarse que más que otorgar la falsa totalidad del panorama intelectual de Claude Lévi-Strauss, valiosos materiales como el de Tremlett sugieren especialmente inquietudes de lectura, cuestionamientos propios que intrínsecamente exigen ulterior corroboración y que son en realidad invitaciones a ir más allá en ese mar del pensamiento humano.

JORGE RAVAGLI

Sociólogo

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

3 En este aspecto, la contribución de este trabajo es visible, pues provee también un manual de tópicos a desarrollar y una síntesis de cada tema explorado, anexos a cada capítulo.

EMMANUEL DÉSVEAUX *Au-delà du structuralisme. Six méditations sus Claude Lévi-Strauss.*

París: Complexe, 2008. 159 páginas.

El *más allá* en parte trasciende y en parte subyace el mundo de los vivos. *Más allá del estructuralismo* es —aun si no fuera sensato asumir el juego de palabras en el título— una sumersión profunda en la obra de Claude Lévi-Strauss que revela justamente lo que esta guarda entre las líneas y lo que de allí emana. El texto de Emmanuel Désveaux sin duda es el resultado de un análisis intensamente comprensivo de la obra del precursor del estructuralismo y, a raíz de interesantes intuiciones e interrogantes

inusuales, invita a releerla no en solitario, sino extendiendo y explorando los diálogos que allí son perceptibles a través de seis meditaciones.

Au-delà du structuralisme. Six méditations sur Claude Lévi-Strauss puede leerse como una crónica, tal como lo anuncia el autor desde el principio. De la lectura de Désveaux, surge un camino introspectivo, curioso y analítico que sugiere la revisión de cuatro de los últimos trabajos de Lévi-Strauss: *La alfaretera celosa* (1985), *Historia de Lince* (1991),

Mirar, escuchar, leer (1993) y *Saudades do Brasil* (1994). Sin embargo, a lo largo del texto insiste en mantener una perspectiva amplia que considere la totalidad de este conjunto coherente de la obra levi-straussiana, con especial énfasis en las *Mitológicas*. De esta manera, se puede identificar un cambio importante entre el periodo que se cierra con la publicación de *La vía de las máscaras*, en 1975, y aquel que comienza con *La alfarera celosa*. En este último texto aparecen aclaraciones nuevas, pero también brotan las dudas y los remordimientos que inevitablemente alcanzaron al etnógrafo, quien se vio desvanecerse en la terrible alteridad selvática.

La motivación con la que inicia el libro revela el argumento que engendra: Désveaux busca poner en primer plano los elementos que por lo general permanecen ocultos, aunque siempre están latentes en la obra de Lévi-Strauss. En ellos quiere encontrar las continuidades y las discontinuidades que en parte explican la fascinación generada por su trabajo, así como los tropiezos y las paradojas que rara vez son puestos en evidencia. En el proceso surge una mirada distinta para pensar sus componentes más célebres: el intercambio de mujeres, los mitos, la música y la historia.

La alfarera celosa, como decía, es la publicación que abre el último periodo de escritura de Lévi-Strauss que, junto con *Historia de Lince*, continúa las *Mitológicas*. Désveaux los llama complementos, y en ellos, dada la cercanía a la tetralogía, son muy visibles las variaciones que acogen. Cambia el tono, la forma y la topología de la transformación de los mitos, que es casi opuesta entre los dos textos: el primero privilegia una estructura

subyacente que abarca casi la totalidad del continente americano; el segundo privilegia una zona geográfica restringida. La oposición, sin embargo, es complementaria y refuerza una alternativa al difusionismo lineal de Boas. Su complicidad en gran medida funda los giros teóricos que toma la obra, en esencia estructuralista.

Con todo, la revisión de *Historia de Lince* insiste especialmente en la relación paradójica entre Lévi-Strauss, Rousseau y Montaigne. El diálogo que se mantiene entre los tres gira en torno a la melancolía que atormenta y goza en la mente de los hombres modernos, y por supuesto permea la escritura, pero no es un recurso literario. Al contrario, en el caso de Lévi-Strauss es parte sustancial de su acercamiento al Nuevo Mundo —siempre imposible de lograr completamente—, donde la historia es digerida por los mitos. Es, además, un aporte etnográfico maravilloso que atraviesa esta etapa conclusiva de su obra, aunque en *Saudades do Brasil* esté plasmada más explícitamente, porque el protagonismo de las imágenes expresa la lejanía del investigador de los *Tristes trópicos* (1955) y la muerte y las discontinuidades que son los mitos, los textos y las fotografías.

Es muy significativa la incidencia de las artes en el trabajo de Lévi-Strauss porque este también debe considerarse como el producto de un escritor que intenta agotar el mundo e incluso busca opciones para trascender el texto. Entabla conversaciones con teóricos de la música como Chabanon y con pintores que también intuían el estructuralismo. Cuando Désveaux reflexiona sobre *Mirar, escuchar, leer*, advierte el sistema de oposiciones estructurales donde son visibles las transposiciones de sentido que evidencian

estructuras subyacentes, y las lleva a lugares que tal vez su autor no había concebido en las pinturas de Poussin, quien, y esto es lo más interesante, a juicio de Désveaux, probablemente sea el mejor crítico de Lévi-Strauss.

Finalmente, al observar este periodo de la obra en sí misma y en contacto con la antropología, Désveaux nos muestra el carácter de dos antropólogos distintos: un Lévi-Strauss influenciado por la escuela británica y la francesa, y otro, en discusión con la americana y la alemana.

Lo cierto y lo emocionante es que su obra, aunque indica la intención de concluir, constantemente se reescribe a sí misma, porque describe fenómenos que difícilmente se logran fijar en la redacción, que van siempre más allá del texto, así como el trabajo de Lévi-Strauss va más allá del estructuralismo. Désveaux provoca al lector y le abre el apetito.

MÓNICA CUÉLLAR GEMPELER

Antropóloga

Universidad Nacional de Colombia

MARGARITA ENCISO DE RANGEL

Estudio del folclor. Un proyecto de identidad regional

Ibagué: Caza de Libros Editores. 2008. 516 páginas.

CON-SABIDA TRADICIÓN

“Ya que si la voz del pueblo
Es la misma voz de Dios
Tan sagradas como un templo
Son las cosas del folclor”

PEDRO J. RAMOS,
Alma y tradición (san juanero)

La preocupación por contar y enseñar los hechos, saberes y costumbres que habitan en lo que la autora señala como el “espíritu de los pueblos” la ha llevado a plantear un camino de doble vía. A través de él, pretende entrecruzar una pedagogía de la enseñanza de las ciencias sociales, centrada en los elementos que caracterizan la identidad regional, con una compilación —casi inventario— de elementos del saber popular, que en el texto reciben el nombre de “folclor”.

Enciso señala que el folclor es la manifestación del alma colectiva, un saber

integral que anuda las formas de ser y de estar del hombre (en este caso, el hombre de la región del alto Magdalena, el tolimense). Estas formas, para la autora, son posibles de percibir en ambientes de expresión y creación como la música, la danza, la tradición oral, la mitología, el saber demosófico y la gastronomía, entre otros. Se dedica, entonces, a describir dichos ambientes en un modo costumbrista, acentuando los detalles de la región y la raza. Apela a la belleza de los paisajes del llano y la cordillera, a la profundidad del pensamiento mitopoético de los ancestros indígenas, transmitido luego a la imagería del campesino sembrador de cañas o arrozales, e ilustra las notas musicales y las piezas coreográficas realizando las composiciones y encuadres provenientes de la tradición campesina, pero sobre todo de la producción de reputados folcloristas regionales y nacionales que han

ideado y acumulado conocimiento sobre el folclor. Este último tiene un carácter especializado y es para la autora la guarda y demostración de una tradición que precisa ser atesorada. Con esto, a mi juicio, se abre una interesante discusión: ¿a quién se considera sujeto del folclor?

La autora presenta el folclor como un saber popular, pero también le da un tratamiento de conocimiento para iniciados que se conserva y modela en la autoridad de aquellos que compilan —hacen inventario de— lo que debe ser la tradición. Así las cuentas, dicha tradición no da fe del alma de los pueblos desde su experiencia de vida, más bien indica lo que se asume debe ser la tradición desde modelos casi museográficos y costumbristas, que no necesariamente corresponden a la realidad histórica regional. Con esto no quiero decir que las compilaciones musicales, coreográficas o de otro tipo no hacen parte de las expresiones y el saber popular de la región, pero sí que en las menciones especiales y decantadas que se hacen del acervo folclórico no se agota la complejidad de los saberes, ideologías y experiencias de la cultura popular. La riqueza de lo popular está en su carácter móvil, de frontera no definida, que va siempre delante de cualquier análisis que lo intente ponderar. Entonces, la potencia del saber popular no puede reducirse a la consideración estática, y su estética no es fija. El saber

popular y las expresiones que lo contienen van más allá de la categorización alegórica. Posiblemente, la voz temperada de una azarosa jornada en el campo o los sueños soñados en los pites y esteras de los ranchos de veredas y ciudades tengan más causa y sentido para hablar de las cosas del folclor que los expertos tratados y las autorizadas voces de la tradición.

También por otras razones el texto reviste un inmenso valor. En amplias jornadas de campo, y producto de una paciente acumulación de información, la autora logra presentar los tópicos que integran el carácter de región. Además, hace un interesante recorrido por escenarios espaciales e históricos que dan forma a aquello que es el Tolima, y por momentos exalta la voz y las percepciones de pobladores de la cordillera y el río a propósito de las narraciones míticas que cuentan la manera como el tolimese vive y comprende su mundo. Un atributo a celebrar es la apuesta por escribir la región desde la región, labor nada fácil con academias fijadas en los centros, que mantienen al margen las demás experiencias de conocimiento. Al tiempo, es una verdadera lástima que esta bienintencionada escritura se vea apañada por la pésima propuesta editorial con que se la presenta.

ANDRÉS FELIPE OSPINA ENCISO

Antropólogo

Universidad Nacional de Colombia

**CARLOS PINZÓN, GLORIA GARAY
& ROSA SUÁREZ (eds. y comps.)**
Para cartografiar la diversidad de l@s jóvenes

Bogotá: Grupo Subjetividades Contemporáneas en América Latina,
Universidad Nacional de Colombia, Instituto de Salud Pública, 2008. 478 páginas.

Hoy, cuando los jóvenes son el centro de atención del mercado mundial y son representados por los medios de comunicación con los más seductores vestidos, lenguajes y comportamientos; cuando han conquistado un lugar social lleno de deseos y conflictos, los estudiosos del tema generacional parecen estar de acuerdo con Pierre Bourdieu en que “La juventud no es más que una palabra” (2002)¹. Los jóvenes han despertado un creciente interés en la academia y en las políticas públicas del ámbito mundial. Los estudios empíricos realizados a lo largo del siglo xx han llevado a una conclusión común entre los investigadores: la juventud, lejos de ser una condición biológica con límites precisos, se configura como una construcción cultural con una gran diversidad de expresiones; los jóvenes no son ajenos al contexto que habitan, sus formas de vida responden a su entorno sociocultural y lo reflejan de distintas maneras. En los últimos años, y en el contexto de la globalización, nace la pregunta sobre la configuración de las subjetividades de los jóvenes, quienes deben negociar constantemente los referentes locales y mundiales a los que se adhieren.

Las investigaciones que conforman *Para cartografiar la diversidad de l@s jóvenes* ofrecen varias respuestas a estos cuestionamientos a partir de tres ejes: las

subjetividades en el contexto global-local; los conflictos sociales que emergen de él, y los procesos de formación de la juventud en medio de distintas iniciativas de intervención y políticas públicas. La compilación permite observar desde las perspectivas internacionales y los estudios locales quiénes son y qué representan los jóvenes en distintos contextos.

La primera sección, acerca de las propuestas internacionales, plantea cómo las problemáticas de este segmento de la población no son radicalmente distintas de aquellas que enfrenta su conjunto. Sin embargo, el estudio de la juventud “recuerda la necesidad de inscribir los análisis sociales en una perspectiva temporal” (p. 24). En este sentido, los textos de Marc Augé, Michel Maffesoli y Kenneth Gergen incentivan la discusión sobre el papel de los jóvenes como agentes de las transformaciones sociales en el contexto de la globalización. Este debate propone grandes interrogantes sobre el lugar que ocupa el aparato educativo con respecto a la formación de los jóvenes y, al mismo tiempo, despierta el interés por observar sus dinámicas al margen de la educación. En adelante, los estudios de caso en el ámbito internacional y nacional se ocupan de los jóvenes dentro y fuera de las instituciones educativas.

En el ámbito escolar, los estudios muestran cómo la educación es un escenario en el que se legitiman las relaciones desiguales de poder que atraviesan el resto de la sociedad. Peter MacLaren y

¹ Bourdieu, P. (2002). La juventud sólo es una palabra. En *Cuestiones de sociología*. Madrid: Istmo.

Natalia Jaramillo encuentran que la educación de los latinos en Estados Unidos es el resultado de las políticas de “blanqueamiento” cultural. Los jóvenes son objeto de una asimilación forzosa, ya que sus diferencias son borradas bajo el apelativo de “latino” y, posteriormente, son formados como ciudadanos norteamericanos en la negación de su lengua, nación y cultura de origen. En un escenario diferente, Ana Cecilia Vergara llega a una conclusión similar. La autora estudia el caso de la educación de los jóvenes pobres de Santiago de Chile. En este caso, encuentra el estigma de la peligrosidad en el tratamiento cotidiano. Los autores coinciden en proponer una educación crítica revolucionaria que promueva el diálogo entre culturas, empero, encuentran en la realidad social de la escuela la consolidación de las fuerzas hegemónicas (pp. 69-85).

Ante los límites de las instituciones, los jóvenes han generado otros mecanismos de integración y respuesta al mundo social. Los trabajos de Gilles Bibeau, sobre pandillas de jóvenes neoquebequeses², de Mauricio Sepúlveda, sobre el movimiento internacional *dark-gótico*, y de Martha Marín, sobre el surgimiento y consolidación del *breakdance*, muestran cómo los jóvenes de distintas clases sociales y nacionalidades intentan crear, a partir de sus agrupaciones, un espacio social significativo. A pesar de que las agrupaciones son un medio por el cual los jóvenes comparten sus afectos y crean un escenario común, sus formas de expresión son observadas frecuentemente como un riesgo social. Al respecto, Joseph Fericgla explica estas expresiones

en relación con la forma en que las sociedades actuales han organizado el paso a la edad adulta. El autor afirma que en el mundo actual existe una carencia de roles sociales sólidos y, al mismo tiempo, una ausencia de espacios iniciáticos. En consecuencia, los jóvenes buscan, desde las “contraculturas” o “subculturas”, la creación colectiva de sus propios ritos para obtener experiencias transformadoras (pp. 143-186).

Mientras que las perspectivas internacionales se ocupan de los jóvenes que habitan las urbes en distintas condiciones, los estudios locales de caso permiten contrastar a estos jóvenes con aquellos que se encuentran al margen de la ciudad y dominan códigos sociales diferentes a los de Occidente. Carlos Pinzón, Gloria Garay y Rosa Suárez se aproximan a las subjetividades de aquellos jóvenes de la cultura popular indígena y campesina que se encuentran en constante interacción con las formas de consumo y las relaciones de poder que ejerce la sociedad dominante. Los jóvenes campesinos e indígenas afrontan constantemente una disputa interna; se debaten entre continuar reproduciendo los códigos culturales de sus poblaciones o renunciar a ellos para acceder a las formas de estatus social y consumo de la sociedad hegemónica. El primer caso se refiere a la renovación del chamanismo entre los grupos indígenas del Putumayo, en donde los nuevos taitas han dado continuidad a las formas de conocimiento indígenas y a sus relaciones ecológicas y sociales, mientras conviven con los conflictos de los distintos códigos culturales a los que han tenido acceso, intentando conciliarlos y ensamblarlos.

El segundo estudio de caso se acerca a los estudiantes de la Universidad Nacional

2 Jóvenes descendientes de inmigrantes, en su mayoría de origen afroantillano, que se integran al sistema social canadiense.

de Colombia y el programa PAES³, lo que confirma el renacer de las subjetividades indígenas en las ciudades, desconocidas para muchos de ellos. Aquí, los jóvenes indígenas están sujetos al conjunto de imaginarios —en ocasiones de barbarie o sumisión, y en otros casos de misticismo y espiritualidad— que los han acompañado desde la Colonia. El nuevo escenario abre un conjunto de posibilidades de intercambio cultural para ellos, que en las residencias se encuentran con jóvenes de otras regiones del país con quienes comparten sus experiencias y conocimientos. Lo anterior confronta sus subjetividades, pero también les permite “extender los mundos de conocimiento de sus comunidades de pertenencia al mundo urbano” (p. 300).

En últimas, la cuestión del futuro tiene un lugar preponderante en las subjetividades juveniles. ¿Cómo crear un futuro deseable? Esta es la pregunta central que intentan responder las iniciativas de intervención. Aunque los jóvenes han tenido una creciente visibilidad en las políticas públicas, las perspectivas de los distintos investigadores ofrecen un panorama complejo. Según Carlos Zorro y Camilo Peña, las políticas públicas son precisamente una apuesta al futuro a partir del reconocimiento de las problemáticas presentes y de los actores sociales que pueden tener injerencia en la elección de un modo de vida venidero. Las tendencias internacionales de la década de 1980 abrieron el camino de la cuestión juvenil, y en el caso de Colombia, la constitución de 1991 afianzó la perspectiva poblacional en la intervención pública. Sin embargo,

Daniel Mora afirma que la apertura de espacios institucionales para la cuestión juvenil y los adelantos posteriores como la Ley 375 de 1997 (“Ley de la Juventud”) han generado una mayor participación de los jóvenes, pero sin un efecto concreto en la toma de decisiones sobre sus condiciones sociales (pp. 450-451). Ante estas afirmaciones, Iván Pacheco sostiene que las políticas para la juventud no son explícitas, pero que operan a través de la intervención en el campo educativo (pp. 437-440). Patricia Ricco argumenta que el espacio escolar es el lugar donde confluyen varios conflictos del entorno social de los jóvenes y, por lo tanto, es el escenario propicio para transformarlos y resolverlos (pp. 437-440). Sin embargo, más allá de resolver los conflictos, Manuel Escobar, Fernando Quintero y Ana María Arango proponen que la intervención debe enfocarse en la distribución de capitales sociales y económicos para que sean los mismos actores los encargados de dar lugar a sus expectativas.

Las distintas visiones sobre las formas de intervención plantean un escenario que depende no solamente de las imágenes de futuro, sino de las formas de entender el presente y los actores involucrados en la ejecución de las políticas. Si bien los investigadores plantean la globalización como el contexto de los jóvenes, las soluciones para sus problemáticas son mediadas por el contexto local y nacional, en el que tienen una importancia preponderante las instituciones del Estado.

En ausencia de la acción de las instituciones, el conjunto de estudios muestra que los jóvenes no son sujetos pasivos a la espera de la resolución de sus problemáticas. Existen formas de acción política y micropolítica mediante las cuales los

3 Programa para la Educación Superior de jóvenes pertenecientes a grupos de poblaciones vulnerables (indígenas, mejores bachilleres de municipios pobres, comunidades afrodescendientes).

jóvenes han logrado tener un reconocimiento social. El modelo del *transformer* planteado por Francisco Cajiao describe el uso estratégico que dan los jóvenes a los distintos referentes y contextos a los que tienen acceso, a través de los que manejan y transgreden las normas sociales para lograr sus demandas (p. 409). Por lo tanto, sus subjetividades son construcciones políticas que les permiten “la

generación de capitales sociales y simbólicos propios [e] interactuar e interlocutar en el mundo social” (pp. 446-447). Así, los jóvenes responden más a la complejidad del mundo social que habitan que a los modelos e ideales que se han construido sobre ellos.

NURYS ESPERANZA SILVA CANTILLO
Estudiante de Maestría en Antropología
Universidad Nacional de Colombia

GRETA FRIDEMANN S.
Ensamblar flores y cultivar hogares.
Trabajo y género en Colombia

Bogotá: ICANH, 2008. 280 páginas.

El cultivo y exportación de flores, presente en el país hace aproximadamente cuarenta años, sigue constituyendo no solo un importante reglón de la economía nacional, sino una fuente de empleo para un gran número de mujeres, y es eje de la conformación de comunidades que entretejen sus vidas en torno a la *floricultura*. Alrededor de esta actividad de tipo agroindustrial, se conforman especificidades económicas, sociales, políticas empresariales que nutren las dinámicas culturales de quienes participan en ella. Desde la década de los ochenta se han adelantado estudios sociales, varios de los cuales han tenido un énfasis antropológico, que han buscado analizar las complejas condiciones en que se cultivan las flores y sus efectos sociales y culturales. El estudio que desarrolla Greta Fridemann Sánchez sin duda aporta nuevos y ricos elementos en este proceso de análisis.

Bajo las premisas de la trascendencia que tienen las comunidades sociales en la vida de los individuos y de que “los procesos de ganarse la vida están culturalmente moldeados” (Gudeman, 1986, citado en Fridemann, 2008: 29), la autora recorre aspectos de la historia, de las condiciones de la producción de flores y de los ensamblajes para mercado globales, así como rasgos de la cotidianidad de las personas que allí laboran y de sus hogares, de las relaciones de género y de las historias laborales. De esta manera, entra en la filigrana en la medida en que son “modeladas” las nociones y vivencias en torno a la salud, al cuerpo, a la identidad, a las condiciones de la mujer y del hombre, a la infancia, a las relaciones de control y poder o a las relaciones de pareja y familia, entre otras.

Teniendo en cuenta que algunos de los estudios más fuertes acerca de la floricultura se han desarrollado en municipios del suroccidente del país (es este el

sector donde se inició la floricultura) y en el extremo norte de la sabana de Bogotá, resulta importante que esta investigación se focalice en el sector centro-norte de los municipios de Chía y Cajicá. Lo anterior enriquece la mirada sobre el conjunto de la sabana de Bogotá.

Claramente, en el texto se logra apreciar una referencia a las reflexiones de estudios anteriores, un diálogo con las voces de las y los protagonistas que la autora encontró a lo largo de su trabajo de campo y su propio análisis. Este diálogo es posible gracias a un camino metodológico combinado donde se reúnen referentes conceptuales, información cuantitativa y el análisis cualitativo del estudio de caso.

Mientras que la mayoría de los estudios anteriores han visto en la floricultura una fuente de explotación y enajenación de la mujer —con graves consecuencias para sus familias, para la salud física y emocional de mujeres, hombres, niños y niñas, con nefastos efectos ambientales—, la mirada de Greta Fridemann sobre las dinámicas sociales que envuelven

a las mujeres que allí laboran cuestiona algunos de esos enfoques. Ella plantea cómo, en suma, el trabajo garantiza a las mujeres un grado de empoderamiento que las reubica socialmente. El desarrollo del planteamiento se centra en ilustrar en qué medida el efecto del trabajo y de los ingresos salariales hace que las mujeres se ubiquen en lugares tradicionalmente reservados a los hombres, lo que genera una nueva dinámica social y cultural.

Se trata, por tanto, de un texto que, en relación con el impacto social y cultural de la floricultura, requiere ser leído a la luz del conjunto de los análisis y debates que se vienen haciendo en el marco de la realidad social y política del país. En cuanto a las reflexiones en torno al trabajo, al género y la cultura, es un aporte interesante para leer algunas de las tendencias que los antropólogos nacionales desarrollan en sus investigaciones.

MARITZA DÍAZ BARÓN

Profesora del Departamento de Antropología

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Asesora del programa IPEC de la OIT

MARTA ZAMBRANO ESCOVAR

Trabajadores, villanos y amantes: encuentros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada. Santa Fe de Bogotá (1550–1650)

Bogotá: ICANH, 2008. 272 páginas.

Producto de una profunda y larga investigación, Marta Zambrano Escovar nos ofrece un valioso libro que presenta de forma diferente a los indígenas habitantes de Santa Fe en la temprana Colonia. Un intenso y productivo trabajo en diferentes archivos, principalmente en el Archivo General de la Nación, proveyó de

una cantidad considerable de documentos que fueron estudiados y analizados con una particularidad que le da mayor riqueza al texto final en su indagación histórica y antropológica. No se detuvo en los datos plasmados en los documentos del siglo XVI y XVII, sino que traspasó esta costumbre de muchos investigadores

y observó más allá de las palabras del documento, con lo que encontró una información interesante en el contexto inseparable de su producción. Los indígenas surgen de forma recurrente en fondos documentales jurídicos, legales y notariales, y es allí donde la autora indaga por los encuentros entre indígenas y españoles. Además muestra en los documentos los problemas de fondo que resultan de la complicada y tensa relación bilateral, en la que los españoles actuaban como dominantes, mientras que los indígenas desempeñaban un papel evidentemente subalterno en una ciudad donde interactuaban y, de manera inevitable, colisionaban con un sistema colonial atestado de contradicciones entre colonizadores y colonizados. En los documentos utilizados y en su contexto, se vislumbra una voz muy específica de los indios que, acomodándose a las situaciones sociales y culturales, hablan dentro de una cultura escrita que les es adversa, pero en la cual pueden buscar un lugar que les sea un poco más favorable y menos implacable.

Por otro lado, el trasfondo teórico sorprende por su riqueza, pues son muchos los autores que se incluyen en la bibliografía. Esto hace que la carga teórica aplicada demuestre la seriedad en la investigación y el largo proceso de estudio que dieron forma a esta sugestiva obra. En su primer capítulo, contextualiza lo acontecido en la ciudad en las primeras décadas, luego de su fundación hispánica teniendo en cuenta la situación de sus habitantes: los españoles y una gran cantidad de indígenas. Luego nos habla sobre el trabajo indígena y las numerosas ambigüedades que se entretejieron dentro de las instituciones jurídicas, como el *asiento* o el *concierto*, o los distintos tipos de *mitas urbanas* que

propugnaban por aprovechar al máximo la mano de obra indígena, en particular la de los hombres, y guardaban silencio sobre las mujeres, las cuales, de modo “natural” y “obvio”, sufrieron la apropiación de sus cuerpos, su trabajo y su sexualidad. Los indios, al servicio de los vencedores, se convirtieron en herramientas fundamentales para la construcción de ciudades y, a la vez, eran despreciados en la sociedad, donde estuvieron siempre oprimidos y controlados.

La escritura y su peso en el manejo del poder de los colonizadores hacia los colonizados es materia del siguiente capítulo. Esa cultura de preeminencia de lo escrito, curiosamente en una sociedad de mayoría analfabeta, produjo una copiosa cantidad de documentación jurídica y legal en donde los indígenas fueron retratados de un modo bien particular, ya que su realidad es *creada* por los colonizadores. La escritura legal en un espacio que la desconocía propició que actuara como un instrumento de poder y fuera vista como la *verdad* o, mejor, como lo dice la autora parafraseando a Foucault, un “régimen de verdad”. El uso generalizado de la escritura promovió que las voces de los subalternos fueran registradas en una vasta documentación, en su mayoría inexplorada.

El capítulo tercero se conecta con el anterior, pues se realiza un estudio de caso en los documentos legales relativos a los indígenas, donde zanjaron sus polémicas civiles tanto internas como externas. Es interesante que se llame a la reflexión acerca del carácter primario de las fuentes consideradas como tales y se promueva un análisis más profundo de estas con el fin de buscar las voces subalternas y ocultas en aquella documentación.

En los dos últimos capítulos, la autora plantea cómo en el siglo xvii no se persiguieron las faltas en el trabajo, sino que se estigmatizó a los indígenas ociosos como criminales en potencia. El foco de atención del saber y del poder colonial se desplazó desde el control de la mano de obra y la obligación de trabajar de forma colectiva hacia el castigo del ocio y la marcada intervención en las actividades cotidianas de los individuos. Se creó una versión de indio manso y bueno y de su antagónica contraparte, el ocioso, bravo y problemático. Hubo un cambio en cuanto a los castigos, pero los indígenas no se quedaron impávidos y siempre tuvieron estrategias diferentes para afrontar los procesos, adaptándose a una retórica legal y un discurso judicial que ya no les era tan desconocido.

En el último y más extenso capítulo, muestra los diversos problemas en materia de género y los crímenes en los que participaban con frecuencia las mujeres: el amancebamiento y los encuentros sexuales ilícitos o no permitidos. Una sociedad colonial obsesionada con el sexo y con su represión debía castigar a los involucrados, y en algunos estudios de caso se muestra cómo los castigos fueron diferenciales según el género y condición civil, casada(o) o no, de los implicados. La autora evidencia la “asimetría de género” existente en el discurso colonial y el lugar determinado para la mujer en esta sociedad.

La conclusión aclara las ideas plasmadas en todo el libro y demuestra que los indígenas creados en los documentos escritos son producto de las prácticas del saber y del poder en aquellos siglos, pero advierte que dichas prácticas continúan vigentes cuando se realizan interpretaciones que terminan siendo, como lo reconoce la autora, *parciales* y *partidarias*. El epílogo intenta conectar las problemáticas de los indígenas del pasado y su relación y acoplamiento con las inquietudes del presente.

El libro es una motivación para investigar y explorar la producción escrita durante la Colonia; en virtud de la forma tan personal en que se analizan los documentos, es posible hacer una revisión incesante a la historia de este periodo. El tratamiento dado a los documentos permite ver otros matices de la sociedad colonial que abren y enriquecen frentes de discusión, que pueden alentar más investigaciones que nos acercarán al oscuro conocimiento sobre los muisca en la primera etapa de la Colonia. Esta no es una investigación anclada en el pasado, pues si bien estudia la interrelación de los indígenas y su acomodamiento en la sociedad colonial temprana, dictada y diseñada por los españoles, busca (con éxito) los lazos que pueden unir los problemas de la época con las dificultades que atraviesan los indígenas en la Bogotá del siglo xxi.

YESIT LEONARDO SILVA MEDINA

Docente de historia colonial y de los muisca
Universidad Nacional de Colombia

TRINO MORALES Y CHRISTIAN GROS *¡A mí no me manda nadie! Historia de vida de Trino Morales*

Bogotá: ICANH, 2009. 319 páginas.

En los años recientes, la antropología en Colombia ha realizado importantes esfuerzos por recoger la experiencia de las organizaciones y las luchas populares. Es posible que estos esfuerzos respondan a la influencia de los trabajos de la historia social inglesa. Es posible, también, que se trate de un interés que ha nacido de la búsqueda de los mismos sectores populares sobre su lugar en la actual realidad política y social colombiana. Lo interesante de este fenómeno es que quienes hacen el esfuerzo de narrar esta historia son sus propios protagonistas y no los intelectuales que buscan al sujeto romántico de la historia en las luchas sociales. Ahora los líderes populares intentan narrar su propia historia, y los intelectuales o investigadores sociales aparecen como sus escribanos.

Pero en el esfuerzo por narrar la auténtica historia de los sectores populares y, en especial, de los pueblos indígenas, siempre existe el peligro de caer en un acto de ventriloquia. En otras palabras, siempre es peligroso que los líderes indígenas terminen por decir lo que la pluma del intelectual quiere hacerles decir. Por ello, el texto de Morales, escrito con la pluma de Gros, presenta un reto a los investigadores sociales y a las organizaciones y líderes que quieren narrar y conocer su historia, especialmente a los jóvenes líderes indígenas, pues la historia de vida de Trino Morales es la defensa personal del liderazgo y la herencia política de este líder indígena al movimiento. Esta defensa

de su trabajo político es necesaria y legítima, ya que el movimiento indígena acapara la eufórica atención de estudiosos del movimiento popular por haber sobrevivido a la persecución y represión que aplastaron a movimientos sindicales, estudiantiles y campesinos durante décadas marcadas por la exclusión política. Y es aún más necesaria porque, como señala Gros, las rupturas internas del movimiento indígena habían marginado a Morales de su historia, escondiendo su postura y liderazgo en documentos y actitudes vergonzantes, a través de las cuales las organizaciones indígenas han querido fingir una unidad nunca alcanzada dentro del movimiento. En este sentido, Christian Gros, parece haber cumplido su papel de fiel escribano.

Sin embargo, más allá del derecho a hablar por sí mismo para defender su postura, el texto de Morales abre innumerables preguntas de carácter metodológico, teórico, histórico y ético para la investigación social. Metodológicas, porque Gros decide evadir cualquier análisis de los problemas políticos y epistemológicos de la construcción de un texto conjunto entre un indígena (que se educó fuera de su comunidad, volvió a ella como líder político y la abandonó nuevamente por razones personales y políticas) y un investigador de origen francés, simpatizante y conocedor de las luchas indígenas, pero ajeno a la militancia y los debates del movimiento social colombiano. Teóricas, porque las discusiones

sobre la relación entre los procesos políticos de movilización indígena se limitan a las tensiones entre asesores y líderes o bases, y no a desarrollar las condiciones históricas, los mecanismos políticos o el contexto que han dividido a intelectuales y bases en la historia del movimiento popular. Históricas, porque momentos importantes del movimiento indígena son reducidos a un par de párrafos, como ocurre con los debates entre AICO y CRIC, entre CRIC y ANUC, o entre CRIC, ONIC y el Movimiento Armado Quintín Lame, o con las tensiones profundas entre región andina y región amazónica. Y finalmente, éticas, porque al reivindicar la historia y trayectoria de Morales, tanto él como Gros se ubican en un cierto lugar del movimiento indígena y del movimiento popular, que si bien es más cercano a las comunidades y sus deseos, según argumenta Morales, también supone que el proyecto indígena está, como dice Morales, allí donde el poder del gobierno

se pone del lado de los pueblos indígenas. Creo que es legítimo que el movimiento indígena, los líderes indígenas y los movimientos populares, tanto como los intelectuales, se pregunten sobre la legitimidad de esta postura.

A propósito de los intelectuales, el texto de Morales también deja una pregunta abierta sobre las tensiones, contradicciones y desamores entre líderes indígenas y populares e intelectuales cercanos a las organizaciones sociales: ¿Cuál es el papel de estos últimos? No dudo que los intelectuales tengan que asumir serias responsabilidades en los logros o fracasos de las luchas sociales, pero convertirlos en chivos expiatorios de los conflictos y tensiones que viven los movimientos populares, como lo hace el protagonista de esta autobiografía, tal vez sea darles demasiada importancia.

MAURICIO CAVIEDES PINILLA

Docente

Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

Maguaré. Revista del Departamento de Antropología

Maguaré es una publicación anual editada desde 1981 por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Su objetivo principal es la divulgación de trabajos e investigaciones originales que contribuyan al avance de la Antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales. La revista propende a la apertura temática, teórica y metodológica mediante la publicación de documentos con una perspectiva antropológica relativos a otras áreas del conocimiento, como historia, sociología, literatura, psicología, trabajo social, etc., con el fin de crear redes de conocimiento y promover la interdisciplinariedad. El equipo editorial lo conforman un Director(a) adscrito al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, un Editor(a), un Comité Editorial conformado por docentes de varios Departamentos de Antropología en Colombia, y un Comité Científico Internacional, integrado por profesionales extranjeros de reconocida trayectoria académica, quienes se encargan de apoyar el proceso de edición de los documentos recibidos por la publicación. La revista divulga artículos de variada índole entre los que se cuentan los siguientes:¹ 1) Artículo de investigación científica: presenta de manera detallada los resultados originales de proyectos de investigación; 2) Artículo de reflexión: documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica o crítica del autor sobre un tema específico,

recurriendo a fuentes originales; 3) Artículo corto: documento breve que presenta resultados originales, preliminares o parciales de una investigación científica; 4) Revisión de tema: documento resultado de la revisión de la literatura sobre un tema de interés particular. Se caracteriza por realizar un análisis de por lo menos cincuenta fuentes bibliográficas; 5) Traducción: traducciones de textos clásicos, de actualidad o transcripciones de documentos históricos de interés particular en el dominio de publicación de la revista; 6) Informes de monografía: documento que extracta los puntos principales de una tesis presentada para obtener algún título.

EVALUACIÓN DE ARTÍCULOS

Cada documento recibido por *Maguaré* entra en un proceso de selección llevado a cabo por el Comité Editorial, quien escoge los textos que serán sometidos a evaluación por pares académicos. Una vez que el texto ha sido seleccionado se asignan tres evaluadores nacionales o internacionales de reconocida trayectoria académica que emitirán un concepto sobre el escrito. La publicación final, sin embargo, es decisión del Comité Editorial. Una vez finalizado el proceso de revisión, el editor informará al autor la decisión final sobre su documento. Si este ha sido seleccionado para publicación, la revista hará llegar al(la) autor(a) el respectivo formato de autorización para su publicación y reproducción en medio impreso y digital.

PRESENTACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Todo material propuesto para publicación debe ser inédito y no haber sido presentado a otras revistas o publicaciones.

1 Aunque son una guía para detallar el tipo de textos que privilegia la revista, no cubren la gama total de los modelos de documentos que son recibidos por la publicación.

2. Los documentos pueden ser enviados a la revista *Maguaré*, a través de los correos: revmag_fchbog@unal.edu.co, revistamaguare@gmail.com o a la dirección: Universidad Nacional de Colombia, cra. 30 n.º 45—03, edificio 212, oficina 130, Bogotá, Colombia.
3. Los artículos (de 30 páginas en promedio sin incluir bibliografía y elementos gráficos) deben ser enviados en formato *.doc o *.rtf, en letra Times New Roman 12 y con interlineado doble. Las reseñas tendrán una extensión máxima de 1.500 palabras (cerca de 4 páginas).
4. En la primera página del texto deben incluirse los siguientes datos del autor(a): nombres y apellidos completos, filiación institucional y correo electrónico de contacto o dirección. Igualmente, debe incluir su respectivo resumen (120 palabras máximo) en español e inglés y, además, 6 palabras clave, también en ambos idiomas. Si el artículo es el resultado de alguna investigación o proyecto, debe incluirse (como nota a pie de página) el título y número de la investigación y, cuando corresponda, el nombre de la entidad que lo financió.
5. En una carpeta digital deben entregarse los archivos originales de fotografías, ilustraciones, tablas o diagramas. En cuanto a las fotografías e ilustraciones, estas deben estar en formato png, jpg o tiff con resolución mínima de 300 ppi. Toda imagen, figura o tabla que no sea autoría del investigador deberá contar con la

autorización por escrito del autor original para su publicación y con la respectiva referencia o nota aclaratoria. Dicha autorización debe ser tramitada el(la) autor(a) del artículo.

SISTEMA DE REFERENCIA

BIBLIOGRÁFICA

Maguaré se ciñe a las normas de referencia bibliográfica de la American Psychologist Association (APA), 5.^a edición, disponible en www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. Este sistema cuenta con un modelo de citación parentética en el caso de citación dentro del texto, y otro modelo para la lista bibliográfica. Las citas dentro del texto deben realizarse mencionando entre paréntesis el primer apellido del autor, el año de publicación de la obra y la página, ejemplo: (Benavidez, 1998: 125). Para la mención de una obra de varios autores, se utilizan los siguientes modelos: cuando son dos, (Guzmán & López, 1997: 38); y cuando son más de seis, (Uribe *et al.*, 2002: 43). En el caso de referenciar un autor citado, se escribirá así: (Marzal, citado en Pease, 1982: 11-12). La lista de referencias bibliográficas debe ceñirse al modelo de la American Psychologist Association con las modificaciones que hemos incluido para las publicaciones en español. Para consultar algunos ejemplos de la forma de citación puede remitirse al link www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare, en la sección *Normas de Presentación* de cualquier número.

GUIDELINES FOR PRESENTATION OF ARTICLES

Maguaré. Journal of the Department of Anthropology

Maguaré is a yearly publication published since 1981 by the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia. Its main purpose is to divulge original works and researches that contribute to anthropology and other disciplines of social sciences. The Journal fosters and supports thematic, theoretical and methodological openness, through the publication of documents with an anthropological view related to other disciplines like history, sociology, literature, psychology, social work, etc., in order to create knowledge networks and promote interdisciplinarity. The editorial staff is conformed by a director attached to the Anthropology Department at the Universidad Nacional de Colombia's main campus in Bogotá, an editor, an Editorial Committee, conformed by professors from several Colombian anthropology departments, and an International Scientific Committee, conformed by foreign professors with a remarkable academic trajectory, who are in charge of assisting the edition process for the documents received by the Journal. The Journal divulges papers of different characteristics, some of which are the following¹: 1) paper of scientific research: presents in great detail the original results of research projects; 2) paper of reflection: a document presenting research outcomes, from the author's analytic or critic approach to a specific subject, recurring to original sources; 3) short paper: a brief document presenting original, preliminary

or partial results of a scientific research; 4) survey on a subject: a document resulting of the survey on literature about a subject of particular interest. It consists of an analysis of at least fifty bibliographic sources; 5) translation: translations of classic or contemporaneous texts, or transcriptions of historical documents of special interest in the publishing scope of the Journal; 6) monograph reports: a document presenting the main points of a thesis work presented to obtain a certain degree.

PAPER ASSESSMENT

Each document received by *Maguaré* enters a selection process conducted by the Editorial Committee, who selects the texts to be assessed by academic peers. Once the text has been selected, three examiners are assigned to issue a concept about the text. However, the final publication is decided only by the Editorial Committee. Once finished the assessment process, the editor will inform the author about the decision about his document. If it has been selected for publication, the Journal will send the author the corresponding authorization form for its publication and reproduction in digital and printed media.

PAPER SUBMISSION

1. All material proposed for publication have to be unpublished and not have been presented to other Journals or publications.
2. All documents must be addressed through the following electronic mails: revmag_fchbog@unal.edu.co, revistamaguare@gmail.com; or to Universidad Nacional de Colombia, Cra. 30 n.º 45-03, edificio 212, oficina 130. Bogotá, Colombia.

1 Although there is a guide to describe in detail the texts privileged by the Journal, they don't consider the whole range of document models able to be received by the publication.

3. The papers (average length of 30 pages, not including bibliography and graphic elements) must be sent in *.doc or *.rtf format, in size 12, double-spaced Times New Roman typography. The book reviews will have a maximum length of 1.500 words (about 4 pages).
4. The first text page must include the following author's data: full name and surname, institutional affiliation and contact e-mail or address. Article includes an abstract in Spanish and English (with a maximum length of 120 words), annexed along with 6 Spanish and English keywords. If the article is a result of an investigation or project, its title and number of the investigation must be included (as a footnote), along with the name of the entity that financed it, when it corresponds.
5. The original files of photographs, illustrations, tables or diagrams must be submitted in a digital folder. Photographs and illustrations must be compressed in png, jpg or tiff format, with a minimum resolution of 300 ppi. All image, figure or table which is not of the researcher's authorship must have the written authorization from the original author and the respective reference or clarifying note.

This authorization must be arranged by the paper's author.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE SYSTEM

Maguaré uses the bibliographic reference rules of the American Psychologist Association (APA), 5.th edition, available in www.wisc.edu/writing/Handbook/DocAPA.html. This system has a parenthetical citation model, in the case of citation within the text, and another model for the bibliographic list. The citations within the text must be made mentioning the author's last name, year of publication and page, for example: (Benavidez, 1998: 125). To mention a work from several authors, the following models are used: when from two authors, (Guzmán & López, 1997: 38); and when from more than six authors, (Uribe *et al.*, 2002: 43). When citing a cited author, it will be written as follows: (Marzal, cited in Pease, 1982: 11-12). The list of bibliographic references must follow the American Psychologist Association model with the modifications we have included for publications in Spanish. To consult some examples of the citation system, please refer to www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare, section *Normas de Presentación* of any issue.

PERFIL ACADÉMICO DE AUTORES DE ARTÍCULOS MAGUARÉ, MIRADAS LEJANAS, HOMENAJE A CLAUDE LÉVI-STRAUSS 2010

SANDRA LILIANA ACERO PULGARÍN

Estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Miembro del grupo de investigación Etnografía y Memoria de Armero (EMA). Se interesa por las representaciones de los accidentes del paisaje en las comunidades campesinas del norte del Tolima.

KENNY JAVIER CALDERÓN CORREDOR

Antropólogo de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Estudiante de la Maestría de Antropología —área de Arqueología— de la Universidad de los Andes. Actualmente es miembro del Grupo de Arqueología del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

JEAN-PIERRE CHAUMEIL

Jean-Pierre Chaumeil es director de investigaciones en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia (CNRS) y miembro del Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (LESC) del CNRS y de la Universidad Paris Ouest Nanterre-La Défense. Actualmente es destacado en el Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima (CNRS-MAEE), y profesor invitado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, así como en la Pontificia Universidad Católica del Perú y el Instituto IMANI de la Universidad Nacional de Colombia, sede Leticia. Hizo trabajo de campo entre los yagua de la Amazonia peruana y colombiana y es autor de varios libros y de numerosos artículos sobre antropología e historia amazónica. Actualmente desarrolla una investigación antropológica en la zona fronteriza entre Perú, Colombia y Brasil.

CHRISTIAN DELGADO BEJARANO

Antropólogo y magíster en Estudios Culturales de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Actualmente trabaja como realizador audiovisual en el diseño de un mapa cultural en los Llanos

Orientales con la Facultad de Artes de la Universidad Nacional de Colombia. Ha trabajado en temas sobre teoría antropológica, antropología visual y relaciones entre cultura, arte y tecnología.

RAMIRO DELGADO SALAZAR

Antropólogo de la Universidad de Antioquia y docente e investigador de la misma institución. Magíster en Estudios de Asia y África del Colegio de México. Se interesa por la antropología de la comida y las religiones y por los estudios sobre África y la diáspora africana. Ha investigado temas relativos al cuerpo, el carnaval, el patrimonio cultural y, sobre todo, la comida. Actualmente es director del Laboratorio de Comidas y Culturas de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia.

VÍCTOR FLORIÁN BOCANEGRA

Profesor titular del Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Realizó estudios de Filosofía en la misma universidad (Licenciatura) y en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina (Licencia preparatoria para el doctorado). Es maestro en filosofía contemporánea de la Universidad de la Sorbona, París I. También es autor del libro *Bataille y la voluntad de transgresión* (1995) y coautor de *Nietzsche-Foucault* (1999) y *La imposible comunidad* (1997).

MARIA CAMILA GÓMEZ FONSECA

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Su investigación se centra en el campo de la antropología de la infancia, particularmente en las relaciones simbólicas entre las representaciones de violencia y la reproducción de estereotipos agresivos en menores de edad.

PIERRE-YVES JACOPIN

Antropólogo social de la Universidad de París III, bajo la dirección de Claude Lévi-Strauss y Jean Piaget. Trabajó con los yucuna de la Amazonia colombiana y fue profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de Brandeis, Boston. Actualmente es profesor e investigador de la Universidad de París III (Universidad de la Sorbona

Nouvelle) y trabaja en el Instituto de Altos Estudios sobre América Latina (IHEAL) y en el Centro de Investigación y Documentación sobre América Latina (CREDAL).

JON LANDABURU

Doctor en Lingüística en 1976 de la Universidad de París-Sorbona. Fundador y director del programa de Magíster en Etnolingüística de la Universidad de los Andes, cofundador y director del Centro Colombiano de Estudios de Lenguas Aborígenes (CCELA) e investigador del CNRS de Francia (Centro de Estudios de las Lenguas indígenas de América). Actualmente se desempeña como coordinador del Programa de Protección a la Diversidad Etnolingüística del Ministerio de Cultura (PPDE).

NATALIA ORTIZ HERNÁNDEZ

Estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Interesada en el mundo andino, actualmente investiga sobre el contrabando y el comercio de los pueblos pastos en la frontera colombo-ecuatoriana.

XIMENA PACHÓN CASTRILLÓN

Antropóloga, Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Magíster en Antropología Social y Candidata a Ph. D. en Etnología y Etnografía de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París. Investigadora consagrada en los temas de antropología de la infancia y antropología de la antropología. Fue directora del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia.

ANA MARÍA PALOMO QUINTERO

Estudiante de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Desde la antropología simbólica, se interesa por explorar la práctica de brujería y hechicería en la Costa Atlántica colombiana.

ROBERTO PINEDA CAMACHO

Antropólogo con doctorado en Sociología. Especialidad en Antropología Social, de la Universidad de París III. Actualmente es profesor asociado al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional.

Especialista en Antropología Histórica del Amazonas y director del grupo Historia y Antropología de América Latina y Colombia. Autor de diversos libros y ensayos, entre los que se destacan *Holocausto en el Amazonas* (2000) y el ensayo “Cronistas contemporáneos. Historia de los institutos etnológicos de Colombia” (2009).

REVISTAS DE LA FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA / SEDE BOGOTÁ



REVISTA COLOMBIANA DE SOCIOLOGÍA

VOL. 33, N.º 1
ENE-JUN / 2010
Departamento de
Sociología
[www.revistas.unal.edu.co/
index.php/recs](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/recs)
recs@unal.edu.co



CUADERNOS DE GEOGRAFÍA

N.º 19 / 2010
Departamento de Geografía
[www.revistas.unal.edu.co/
index.php/rcg](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/rcg)
rcgeogra_fchbog@unal.edu.co



PROFILE ISSUES IN TEACHERS' PROFESSIONAL DEVELOPMENT

VOL.º 12, N.º 2 / 2010
Departamento de Lenguas
Extranjeras
[www.revistas.unal.edu.co/
index.php/profile](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/profile)
rprofile_fchbog@unal.edu.co



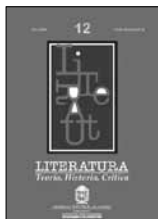
ANUARIO COLOMBIANO DE HISTORIA SOCIAL Y DE LA CULTURA

VOL. 37, N.º 1 / 2010
Departamento de
Historia
[http://www.revistas.unal.
edu.co/index.php/achsc](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/achsc)
anuhisto_fchbog@unal.edu.co



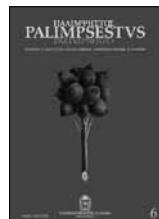
TRABAJO SOCIAL

N.º 12 / 2010
Departamento
de Trabajo Social
[www.revistas.unal.edu.co/
index.php/tsocial](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial)
revtrasoc_bog@unal.edu.co



LITERATURA: TEORÍA, HISTORIA, CRÍTICA

N.º 12 / 2010
Departamento de
Literatura
[www.revistas.unal.edu.co/
index.php/lthc](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/lthc)
revliter_fchbog@unal.edu.co



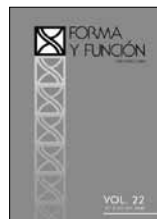
PALIMPESTVS

N.º 6 / 2007-2008
Revista de la Facultad
de Ciencias Humanas
[www.revistas.unal.edu.co/
index.php/palimpsestvs](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestvs)
palimpsestvs@unal.edu.co



REVISTA COLOMBIANA DE PSICOLOGÍA

VOL. 19, N.º 2 / 2010
Departamento de
Psicología
[www.revistas.unal.edu.co/
index.php/psicologia](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia)
revpsico_fchbog@unal.edu.co



FORMA Y FUNCION

VOL. 22, N.º 2 / 2009
Departamento de
Lingüística
[www.revistas.unal.edu.co/
index.php/formayfuncion](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/formayfuncion)
revff_fchbog@unal.edu.co



IDEAS Y VALORES

VOL. LIX, N.º 143
AGOSTO / 2010
Departamento
de Filosofía
[www.revistas.unal.edu.co/
index.php/idval](http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval)
revideva_fchbog@unal.edu.co



DESDE EL JARDÍN DE FREUD

«Sigmund Freud»

N.º 10 / 2010
Revista de Psicoanálisis
www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin
rpsifreud_bog@unal.edu.co

DISTRIBUCIÓN

UN LA LIBRERÍA, BOGOTÁ

Plazoleta de Las Nieves
Calle 20 # 7-15
Tel. 2819003 ext. 29490
Ciudad Universitaria
Torre de Enfermería, piso 1
Tel. 3165000 ext. 19647
www.unlalibreria.unal.edu.co
www.unibiblos.unal.edu.co
libreriaun_bog@unal.edu.co

LA LIBRERÍA DE LA U

www.lalibreriadelaun.com

SUSCRIPCIÓN Y DISTRIBUCIÓN

SIGLO DEL HOMBRE EDITORES

Bogotá / Cra. 31A # 25B-50
Pbx. 3377700
www.siglodelhombre.com

Consúlte el Portal de Revistas UN en:
www.revistas.unal.edu.co/

CENTRO EDITORIAL
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
Ciudad Universitaria, ed. 205, of. 222
Tel: 316 5000 ext. 16208
editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co
Bogotá, D.C.

maguaré

El presente número fue impreso en Bogotá, Colombia, en octubre del 2010
por Xpress Estudio Gráfico y Digital.

Para su composición se usaron los tipos Meta & MinionPro.

