

La antropología, hoy

Una entrevista a Claude Lévi-Strauss

Es bien conocida la importancia que ha cobrado, en los últimos años, la noción de "estructura" en las ciencias humanas. Sin embargo, ella no ha sido aplicada con igual rigor en las distintas disciplinas sociológicas; en muchos casos, no se ha pasado de un empleo impreciso del concepto o de una expresión de deseos acerca de la necesidad de una perspectiva estructural. Si dejamos de lado el caso particular de la lingüística, es a la antropología donde debemos acudir para comprender el sentido y las consecuencias de una concepción estructural de los fenómenos sociales y dentro de la antropología, sin duda a la obra de Claude Lévi-Strauss. La elaboración y aplicación rigurosas del análisis estructural le han permitido, por una parte, hallar respuestas para algunos de los problemas básicos de la etnología (el estudio de los sistemas de parentesco y las clases matrimoniales, y del totemismo, entre otros¹) y por otra, introducir planteos aplicados por primera vez sistemáticamente en la antropología, como el análisis de las superestructuras ideológicas en las sociedades primitivas, en términos de sus condiciones infraestructurales².

Creemos que una teoría y metodología estructurales no limitan su fecundidad a la antropología, aunque esta sea una de las pocas áreas donde —y principalmente a través de la obra de Lévi-Strauss— dicha fecundidad ha comenzado a verificarse. Pensamos que las investigaciones de Lévi-Strauss permiten comprobar, a la vez, la importancia del desarrollo sistemático de una perspectiva estructural aplicada a un área específica, y sus alcances más amplios, que ponen en juego las ciencias humanas en general. Por lo demás, el movimiento mismo de la reflexión de Lévi-Strauss pareciera verificar el principio según el cual la determinación de una estructura sólo puede hacerse (o sólo importa hacerla) en términos de "variaciones diferenciales": la caracterización de la etnología impone la delimitación simultánea de la historia y la sociología³; la relación entre diacronía y sincronía en el estudio de las sociedades ágrafas resulta inseparable del problema general del "tiempo" el cual encierra, a su vez, el problema de la diferencia entre las sociedades "primitivas" y las llamadas comúnmente "históricas"⁴;

¹ *Les structures élémentaires de la parenté*, 1949; *Le totémisme aujourd'hui*, 1962.

² Cf. *Tristes tropiques*, 1955.

³ "Histoire et ethnologie", 1949.

⁴ "Social structure", 1952; *Race et histoire*, 1952; *La pensée sauvage*, 1962.

a partir de sus experiencias concretas en las sociedades primitivas de América latina, sus reflexiones lo llevan a plantear ciertos aspectos fundamentales de la sociedad contemporánea⁵.

El curso de la tarea empírica y teórica de Lévi-Strauss proporciona pues, por sí mismo, el contexto amplio que tuvimos en cuenta al formularle las preguntas. Sea cual fuere el acuerdo o desacuerdo que puedan suscitar sus puntos de vista, dicha tarea testimonia —es bueno recordarlo— la posibilidad y la necesidad de una ciencia social en esfuerzo constante por hacer de la observación empírica y la teoría una totalidad indisociable.

E. V.

—Usted ha caracterizado la etnología en función de ese pasaje que lleva de los aspectos más superficiales de los fenómenos sociales a las "estructuras inconscientes" que es, al mismo tiempo, un pasaje a una mayor generalidad. Por otra parte, se ha referido explícitamente al concepto psicoanalítico de "inconsciente". El concepto, tal como usted lo ha desarrollado en la etnología, ¿se refiere a los mismos fenómenos que el psicoanálisis estudia mediante esa noción? El concepto etnológico, ¿conserva la connotación más o menos directa de tipo biológico que tiene en general en el psicoanálisis? ¿Podemos decir que en este concepto, etnología y psicoanálisis convergen o sea que, en cierto sentido, el psicoanalista que estudia los mecanismos simbólicos del inconsciente está "haciendo etnología", por decirlo así?

C. L.-S.: Me parece que hay varias cuestiones incluidas en su pregunta y no todas se ubican exactamente en el mismo nivel. La noción de inconsciente no es un monopolio —ni siquiera un privilegio— del psicoanálisis, y ha hecho su aparición en el vocabulario psicológico mucho antes de que naciera el psicoanálisis. Al utilizar la noción de inconsciente, no creo que se haga de ninguna manera, ni directa, ni indirectamente, un acto de fidelidad a la doctrina psicoanalítica, aun cuando se reconozca que Freud ha desempeñado un papel decisivo al poner de manifiesto la importancia de la vida inconsciente del espíritu y al delimitar algunas de sus leyes fundamentales. Yo doy el nombre de inconsciente, en general, a un conjunto de imposiciones de naturaleza psicológica y lógica, que dan forma a nuestro pensamiento y que se encuentran, sustancialmente idénticas, en todo espíritu humano, occidental o exótico, cercano o lejano, primitivo o civilizado. La existencia universal de estas imposiciones (*contraintes*) plantea, evidentemente, el problema de su naturaleza. En mi opinión, la hipótesis más verosímil, a menos a título provisorio, es que ellas expresan directamente en la vida mental, que ellas en cierta manera proyectan en ésta, determinados aspectos de la estructura de la corteza cerebral y de su modo de funcionamiento. En consecuencia, yo concibo el inconsciente de manera aún más "biológica" —para retomar la expresión que usted ha usado— que el psicoanálisis: su último fundamento sería, en efecto, anatómico y fisiológico. Pero, por otro lado, yo

⁵ *Tristes tropiques*, 1955.

tengo de este inconsciente una idea mucho más formal que la de los psicoanalistas.

En efecto, el pensamiento no aprehende estas imposiciones cerebrales de una manera directa; las experimenta sólo bajo una forma simbólica, como traspuestas en los términos de un código específicamente psicológico. Me parece que, por el contrario, el psicoanálisis busca hacer del inconsciente un receptáculo, más rico tal vez en contenidos que en formas.

Existe, en fin, una tercera diferencia: para el psicoanálisis, el inconsciente asegura el pasaje del plano orgánico al plano intelectual por intermedio de la afectividad, mientras que desde mi punto de vista, la razón sólo puede ser interpretada por la razón: tanto en el plano del inconsciente cuanto en el de la vida consciente, jamás estamos en condiciones de analizar e interpretar lo que no sea ordenamiento conceptual. Dicho esto, reconozco naturalmente que una parte, al menos, de lo que el psicoanálisis nos enseña se sitúa en una perspectiva análoga, y que el psicoanalista que busca descifrar (o sea traducir) el mensaje, en un principio ininteligible, que le transmiten los sueños o las conductas de su paciente (y que el paciente se transmite primero a sí mismo sin comprenderlo tampoco), se asemeja mucho al trabajo de desciframiento a que se entrega el etnólogo cuando busca descubrir el equivalente —en los términos de otro código— del mensaje constituido por las costumbres y las creencias de una sociedad exótica, mensaje que lo es tanto para el etnólogo como para esa misma sociedad.

—*Estas estructuras inconscientes que estudia la etnología, ¿son inconscientes por principio y necesariamente? ¿Algunas o todas pueden o podrían volverse conscientes en ciertas condiciones?*

C. L.-S.: Lo que acabo de decir me permite abreviar mi respuesta a estas preguntas. Dichas estructuras inconscientes lo son necesariamente por principio, puesto que ellas proyectan en la vida psíquica exigencias que resultan de condiciones que no se encuentran en esas estructuras, condiciones sin las cuales la vida psíquica no podría concebirse. No habría psiquismo si no hubiera cerebro y la actividad psíquica refleja, traspuestas bajo otra forma, las exigencias (o más exactamente las imposiciones) que resultan de la estructura cerebral. Con todo, claro está que podemos tomar conciencia de estas estructuras, dadas en un principio como inconscientes: es lo que hace, por ejemplo, la lingüística, cuando extrae las leyes del lenguaje, y es lo que tratan de hacer todas las ciencias humanas, cuando se esfuerzan por determinar los principios del arte, la religión, la vida social, y en general de todo el pensamiento.

—*Como usted ha desarrollado este concepto de las estructuras inconscientes en relación con las disciplinas históricas, quisiera preguntarle lo siguiente: esos mismos fundamentos teóricos del método estructural, ¿piensa usted que son aplicables al análisis de la sociedad llamada "histórica"? ¿Puede afirmarse que, si bien estas sociedades han interiorizado la historia es posible, no obstante, descubrir tras la multiplicidad del proceso histórico concreto, ciertas estructuras básicas y relativamente universales? ¿O bien podría tal vez pensarse que esos principios deben modificarse cuando*

se trata de estudiar, por ejemplo, la sociedad industrial contemporánea —es decir que, al interiorizarse la historia en estas sociedades, se "historizan" las estructuras mismas, si puedo decirlo así?

C. L.-S.: Me parece que también esta cuestión es muy compleja y debe descomponerse. Yo contestaría en primer lugar que sería sumamente peligroso confundir las nociones de "estructura" con la de "sincronía" o "estática". No sólo existen estructuras diacrónicas; toda estructura además, sea cual fuere, se sitúa siempre en la diacronía y posee un carácter dinámico. En segundo lugar, deseo rendir homenaje a su penetrante observación según la cual, si existen tal vez "estructuras de la historia", existe igualmente una "historia de las estructuras". Algunos alegan esta dificultad para negar todo valor al análisis estructural, puesto que la historia remitiría a las estructuras, luego las estructuras a la historia, y así indefinidamente. Pero creo que al presentar las cosas de esta manera, no se tiene en cuenta el progreso dialéctico que se cumple cada vez que se pasa de un plano a otro. El análisis estructural transforma la historia que pretendería hacerse sin recurrir a él, y este análisis estructural se sitúa a su turno en un devenir histórico que no es del mismo orden ni se ubica en el mismo nivel que la historia de los hechos o acontecimientos. En fin, esta "historia de las estructuras" es pasible, a su vez, de un análisis estructural que la transforma profundamente, y así en adelante. En consecuencia, me parece que, lejos de excluirse, la historia y el análisis estructural se enriquecen recíprocamente.

Si dudo que el análisis estructural pueda ser aplicado con provecho a la sociedad industrial contemporánea tomada en su conjunto (que es el último aspecto de su pregunta), es por razones completamente diferentes: sólo podemos descubrir las propiedades fundamentales y esenciales, cuando se trata de objetos que la distancia ha simplificado considerablemente. Con la etnología pasa un poco lo que pasa con la astronomía. Es gracias a la lejanía de los cuerpos celestes, que estamos condenados a descubrir solamente en ellos esas propiedades fundamentales que son el objeto de estudio de la astronomía. Si los cuerpos celestes se encontraran a una distancia mucho menor, existiría una geología celeste, tal vez una botánica y una zoología celestes pero, en tanto ciencia, no habría una astronomía.

—*Quisiera insistir sobre este problema del tiempo y la historia. Usted ha señalado que una perspectiva sobre la diferencia entre las sociedades ágrafas y las sociedades "modernas" consiste en comprender unas y otras en términos del modo en que "enfrentan el problema tiempo", por decirlo así. Desde este punto de vista, entonces, la interiorización del tiempo en las sociedades llamadas "históricas" lleva, como consecuencia, a una mayor producción de desorden o entropía. Ahora bien, en su último libro indica usted cómo el tiempo histórico, lejos de ser totalmente ajeno a la cultura primitiva, se reintroduce de manera indirecta, en la mitología por ejemplo, o a través de la función de determinados objetos rituales. ¿Permite esto concluir que, de un modo u otro, la dimensión de la "historicidad" es un componente indispensable de todo complejo cultural? ¿Podemos concluir que, controlándola de distintas maneras y manteniéndola más o menos*

“exterior”, toda sociedad conocida incluye, en sus estructuras culturales, esta dimensión del tiempo histórico?

C. L.-S.: Eso depende esencialmente del sentido que decidamos dar al término “historicidad”. Sin duda alguna, las sociedades humanas —en este aspecto como en todos los otros— no son tan radicalmente diferentes como tendemos a representarlas. Se trata, en cada caso, de distintas proporciones de elementos o ingredientes que se encuentran en todas ellas. La oposición entre “pueblos históricos” y “pueblos sin historia” sólo es legítima si tomamos en cuenta formas extremas que, como tales, tienen una existencia más teórica que práctica. Estoy pues dispuesto a admitir de inmediato que no hay sociedad que, de una u otra manera, no deje lugar a la historicidad. Lo que me parece importante para clasificar las sociedades es más bien la actitud que adoptan ante esta historicidad ineluctable; unas, haciendo de ella una aliada para acelerar su propio devenir; otras, reconociéndola y buscando también asimilarla, pero más bien como un cuerpo extraño que deberá ser disuelto y reabsorbido lo más rápidamente posible.

—En un trabajo de carácter polémico, usted ha evocado textos de Marx y Engels con referencia a la imposibilidad de explicar las instituciones sociales de las sociedades ágrafas mediante las categorías marxistas de lucha de clases y explotación económica. Por otra parte, ha señalado en varias oportunidades la conexión entre sus propios conceptos y los del marxismo (por ejemplo, a propósito de la relación entre los diversos “niveles” estructurales dentro de una sociedad; en relación con una hipótesis acerca del origen de la escritura, etcétera). Incluso ha subrayado usted que su interpretación de ciertas instituciones de tribus brasileñas estaba fundada en el materialismo dialéctico. ¿En qué perspectiva o dentro de qué límites son aplicables los principios de una interpretación marxista en el campo de la etnología? ¿Cuáles pueden ser los alcances de tal aplicación y qué aspectos de la teoría marxista pueden ser en ella utilizados?

C. L.-S.: Marx y Engels han subrayado con frecuencia que las nociones de lucha de clases y de explotación económica estaban desprovistas de valor operatorio en las sociedades que llamamos primitivas, las cuales, según ellos, se fundaban en lo que llamaron los “viejos lazos de consanguinidad”, es decir, tal como yo he tratado de demostrarlo siguiendo sus pasos y los de Lewis Morgan, en los intercambios matrimoniales y las reglas de parentesco. Me parece que mantener esta concepción es estar ya, por lo tanto, en la línea del pensamiento marxista. Desde un punto de vista más general, Marx nos ha enseñado que los sistemas de representaciones que los hombres elaboran de sus propias relaciones sociales, no son inventados libremente, sino que en esos sistemas resuena, bajo una forma simbólica y traspuesta, un cierto número de imposiciones que resultan de la manera particular en que cada sociedad se inserta en el mundo. Creo que esto encierra un principio fundamental, fuera del cual no hay salvación para las ciencias sociales y las ciencias humanas, a saber, que el hombre no se explica por el hombre, sino por otra cosa que el hombre. Una vez recordado esto, no quisiera pronunciarme dogmáticamente a propósito de una cuestión como ésta. Procla-

mándome marxista, me limito a registrar objetivamente ciertos aspectos de la historia de mi pensamiento: he leído Marx muy joven y con una verdadera pasión; vuelvo con frecuencia a su lectura cuando mi pensamiento necesita un estimulante, y tengo la impresión subjetiva de que la forma de estudio etnológico a la que me he consagrado se inscribe en la línea del pensamiento marxista, en la medida en que ella da por sentada la distinción fundamental entre infraestructuras y superestructuras, y se presenta como una contribución a esta teoría de las superestructuras cuya necesidad ha demostrado Marx pero que éste, absorbido por otras tareas, apenas pudo bosquejar.

—Me interesa mucho una aclaración acerca de la relación entre “estructura” y “estadística”. Usted ha indicado el error de quienes identifican “matemáticas” y “cuantificación” y sobre este punto, me parece, la cuestión es bien clara. Pero pienso que existen varias posibles maneras de concebir el proceso de formalización que lleva a las estructuras. La metodología que usted ha desarrollado no incluye procedimientos estadísticos; otros autores en cambio, han tratado de aproximar métodos tales como el análisis factorial o el análisis de estructuras latentes de Lazarsfeld a los planteos estructurales (pienso en el libro de Gastón Granger, por ejemplo). ¿Piensa usted que este tipo de metodología puede ser compatible con el planteo general de la antropología estructural? ¿Cuál podría ser su papel dentro de ésta?

C. L.-S.: Mi interés se dirige a ciertos niveles de la realidad social que se caracterizan por la posibilidad de acceder, a través de ellos, a encadenamientos rigurosos. Esto parece excluir las formulaciones estadísticas, puesto que éstas determinan medias, umbrales, cuyo valor es siempre aproximativo. Quede claro que yo no niego que las verdades de la estadística sean también muy importantes, y que atraigan legítimamente la atención del investigador cuyo punto de vista no coincida exactamente con el mío. Por otra parte, me parece que estas constantes, determinadas por medios estadísticos significan que, sobre otro plano y en otro nivel —que no son los de la estadística—, existen relaciones cuyo carácter riguroso se haría manifiesto si fuera posible captarlas en su verdadero nivel y no, como lo hace la estadística, deformadas y “a través de una nube”. En esta perspectiva, creo que los resultados de la estadística tienen un interés fundamental para el análisis estructural, al señalarle a éste la existencia de problemas cuyo estudio le corresponde directamente, si se pone en marcha para descubrir, a partir de las señales recogidas por el estudio estadístico, el lugar en que dichos problemas se ubican realmente.

—Quisiera pedirle una aclaración sobre un problema que me parece particularmente importante, a saber, el posible lugar de las disciplinas psicológicas dentro de un planteo de tipo estructural. Yo formularía así las preguntas: ¿qué papel le toca al nivel de análisis psicológico dentro de una antropología estructural? ¿Puede hablarse de la posibilidad de elaborar una psicología y una psicología social “estructurales”, integradas al análisis estructural general de una sociedad? La pregunta me parece de interés, porque ciertos temas típicos de la “antropología cultural” tal como se la

entiende en los Estados Unidos (por ejemplo cultura-y-personalidad, socialización, técnicas de crianza, etcétera) parecen totalmente ausentes de sus planteos. Estos y otros temas parecidos, ¿pueden ser sometidos a un estudio de tipo "estructuralista"?

C. L.-S.: La psicología social tal como se la entiende actualmente, sobre todo en los Estados Unidos, tiene en mi opinión dos defectos. En primer lugar y como decía hace un momento, el estudio objetivo de un fenómeno supone una cierta distancia entre el observador y su objeto. Los psicólogos sociales se dedican con demasiada frecuencia a estudiar fenómenos que, por un lado, evolucionan con demasiada rapidez y que por otro lado están demasiado cerca del observador para que sea posible determinar en forma válida sus propiedades. En segundo lugar, la psicología social tiende a conceder un privilegio al campo de la afectividad, que forma parte del reino de las ideas confusas. Ahora bien, sólo hay ciencia de las ideas claras o de las ideas que la ciencia se esfuerza por hacer claras. Siendo la afectividad el aspecto más oscuro del hombre, se tiende a invocarla a cada paso, como si lo que es incomprensible pudiera proporcionar principios de explicación. Creo pues que la única psicología actualmente fecunda es aquélla que se aplica exclusivamente a la observación y el análisis de las operaciones del entendimiento, y que deja a la biología la tarea de explicar todo el resto, si no en el presente inmediato, al menos en un futuro más o menos próximo. Ahora bien, si definimos la psicología del modo en que acabo de hacerlo, entonces yo estoy dispuesto a afirmar que la etnología es una disciplina psicológica puesto que, mediante el estudio de las creencias y las costumbres, en definitiva busca contribuir al conocimiento de la estructura y las operaciones del entendimiento.

—Con referencia a una cuestión muy distinta, me interesa finalmente pedirle una aclaración complementaria acerca del concepto de "autenticidad" que usted ha introducido al hablar de las relaciones interpersonales. La posibilidad de imaginar un pasaje de entropía de la sociedad a la cultura, que usted ha sugerido, ¿es una de las condiciones para acrecentar la autenticidad en las relaciones sociales? ¿Puede su planteo integrarse (o se puede interpretar de manera parecida) a la postulación marxista de una sociedad futura sin clases?

C. L.-S.: No me siento muy a gusto al tratar de contestar esta pregunta, que me parece un poco pérfida, en la medida en que tiende a hacer una amalgama entre las posiciones morales y políticas del hombre y el ciudadano, y las categorías explicativas del científico. En la medida de lo posible, yo me esfuerzo, en cambio, por mantener separadas unas de otras. La etnología es una ciencia que trabaja en una escala espacial y temporal muy amplia. Observé hace un momento que, incluso para Marx y Engels, la noción de clase no era pertinente para interpretar sociedades muy alejadas de la nuestra, sociedades, digamos, del 5º o del 10º milenio antes de nuestra era. Y yo no creo estar en contradicción con esta concepción si concluyo que la noción de clase tendrá sin duda muy poca significación para las sociedades que ocupen nuestro globo terrestre dentro de 5.000 o 10.000

años. Se trata, pues, de una noción cuyo valor operatorio puede ser grande, pero a corto término, es decir, para el moralista y el ciudadano. Como etnólogo, me esfuerzo, por el contrario, en utilizar solamente nociones cuyo valor operatorio permanezca idéntico, aun cuando se las emplee en escala muy amplia. El papel del etnólogo consiste, precisamente, en construir instrumentos conceptuales que sean aptos para codificar contenidos sociológicos muy diferentes unos de otros; que nos permitan, por ejemplo, formular en un lenguaje común las instituciones melanesias y las nuestras, o las del neolítico y las de la época contemporánea. La noción de clase, sea cual fuere su valor para interpretar nuestro propio devenir a corto plazo, no satisface, creo, esta exigencia. Yo no trataría pues de compararla con la noción de autenticidad, que por otra parte me parece que no tiene relación con ella, puesto que por autenticidad he tratado de definir ciertos tipos de relaciones sociales en que los individuos se encuentran en contacto íntimo y personal recíproco, en lugar de mantener sólo relaciones abstractas por medio de las instituciones. Esta autenticidad, que caracteriza de manera tan notable las sociedades que llamamos primitivas, ¿podrá un día ocupar un lugar de privilegio, en una etapa ulterior del desenvolvimiento de nuestra sociedad? Yo lo dudo mucho, porque ella está ligada a grupos sociales cuyo efectivo demográfico es muy reducido, mientras que el crecimiento demográfico (salvo catástrofe internacional) constituye, me parece, una tendencia irreversible. Sea cual fuere el régimen social y político de la humanidad futura, en la medida en que la cifra de ésta continúe creciendo (para ser del orden, hoy de varios miles de millones y mañana, tal vez, de varias docenas de miles de millones) mucho me temo que, debido a esta condición "infraestructural", los hombres estén definitivamente condenados, en el plano de las superestructuras, a vivir en la inautenticidad.

París, mayo de 1962.