

# Las tres fuentes de la reflexión etnológica<sup>1</sup>

*Claude Lévi-Strauss*

**P**arece obvio que la etnología disponga de plaza reservada en una compilación consagrada a las ciencias humanas. La etnología, en efecto, tiene por objeto de estudio al hombre y en principio sólo se distingue de las demás ciencias humanas por lo acusadamente alejado, en espacio y tiempo, de las formas de vida, pensamiento y actividad humana que trata de describir y analizar. ¿No hacía otro tanto, con una simple diferencia de grado, el humanismo clásico al intentar reflexionar acerca del hombre desde aquellas civilizaciones diferentes a las del observador, y de las que la literatura y los monumentos grecorromanos le mostraban el reflejo? Pues éstas constituían, por aquel entonces, las civilizaciones más distantes de entre aquellas a las que se podía tener acceso. Las humanidades no clásicas han intentado extender el campo de acción, y la etnología, desde este punto de vista, no ha hecho sino prolongar hasta sus límites últimos el tipo de curiosidad y actitud mental cuya orientación no se ha modificado desde el Renacimiento, y que sólo en la observación y en la reflexión etnológicas encuentra definitivo cumplimiento. De esta manera, la etnología aparece como la forma reciente del humanismo, adaptando éste a las condiciones del mundo finito en que se ha convertido el globo terrestre en el siglo XX: siglo a partir del cual de hecho, y no sólo de derecho, como antes, nada humano puede ser ajeno al hombre.

Sin embargo, la diferencia de grado no es tan simple, pues va unida a una transformación obligatoria de los métodos a emplear. Las sociedades de las que se ocupa el etnólogo, si bien tan humanas como cualesquiera otras, difieren, sin embargo, de las estudiadas por las humanidades clásicas u orientales, en que en su mayor parte no conocen la escritura; y en que, varias de entre ellas poseen bien pocos, por no decir ninguno, monumentos representa-

tivos de figuras animadas o que éstas últimas, hechas con materiales perecederos, sólo nos son conocidas a través de las obras más recientes. La etnología puede, pues, por lo que hace a su objeto, permanecer fiel a la tradición humanista; no así por lo que se refiere a sus métodos, dado que la mayoría de las veces echa en falta los medios –textos y monumentos– utilizados por aquélla. De esta forma, la etnología se ve constreñida a buscar nuevas perspectivas. Ante la imposibilidad de seguir los procedimientos clásicos de investigación, le es necesario valerse de todos los medios a su alcance: ya sea situándose, para ello, bien lejos del hombre en su condición de ser pensante, como hacen la antropología física, la tecnología y la prehistoria, que pretenden descubrir verdades sobre el hombre a partir de los huesos y las secreciones o partir de los utensilios contruidos; ya sea, por el contrario, situándose mucho más cerca de lo que están el historiador o el filólogo, lo que acontece cuando el etnógrafo (es decir, el observador de campo) trata de identificarse con el grupo cuya manera de vivir comparte. Siempre forzado a permanecer en el *aquende* o en el *allende* del humanismo tradicional, el etnólogo, haciendo de la necesidad virtud, llega sin quererlo a dotar a éste de instrumentos que no dependen necesariamente de las ciencias humanas, y que han sido a menudo tomados a préstamo de las ciencias naturales y exactas, por un lado y, de las ciencias sociales, por otro. La originalidad de la etnología reside precisamente en el hecho de que siendo, como es, por hipótesis una ciencia humana, no puede, sin embargo, permitir que se la aisle de las ciencias naturales y sociales con las que varios de sus propios métodos mantienen tantas cosas en común. Desde este punto de vista, la etnología no sólo transforma el humanismo cuantitativamente hablando (incorporándole un número cada vez mayor de civilizaciones) sino también cualitativa-

1 Llobera, J. (ed.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 1988. Reproducido en: <http://www.geocities.com/latrinchera2000/articulos/claude.html>

mente, dado que las barreras tradicionalmente levantadas entre los diversos órdenes de conocimiento, no constituyen para ella sino obstáculos que forzosamente debe vencer para progresar. Por lo demás, esta necesidad la empuja a sentir cada una de las restantes modalidades de investigación humanista, si bien por lo que a éstas respecta, de forma mucho más tardía y provisionalmente en menor grado.

Los problemas que se plantean a la etnología moderna sólo pueden aprehenderse claramente a la luz del desarrollo histórico que les ha dado origen. La etnología es una ciencia joven. Ciertamente, varios autores de la antigüedad recogieron el relato de costumbres extrañas, practicadas por pueblos próximos o lejanos. Así lo hicieron Herodoto, Diodoro y Pausanias. Pero en todos estos casos la narración permanece bien alejada de toda narración auténtica, con el objeto principal de desacreditar a los propios adversarios, como acontece a menudo en las relaciones que se dan acerca de las pretendidas costumbres de los persas; o bien, se reducen a una escueta anotación de costumbres heteróclitas cuya diversidad y singularidad no parece haya llegado a suscitar en sus observaciones curiosidad intelectual verdadera ni inquietud moral alguna. Es sorprendente, por ejemplo, que en sus *Moralia* Plutarco se contenta con yuxtaponer interpretaciones corrientes acerca de ciertas costumbres griegas o romanas, sin plantearse la cuestión de su valor relativo y sin interrogarse sobre los problemas (de los que apenas se da cuenta y abandona una vez formulados).

Las preocupaciones etnológicas se remontan a una fecha mucho más reciente, y en su expresión moderna se sitúan, por así decirlo, en una encrucijada: nacen, no lo olvidemos, del encuentro de varias corrientes de pensamiento heterogéneas, lo que en cierta medida, explica las dificultades de las que la etnología, aún hoy, no es sino heredera atormentada.

La más importante de dichas influencias está directamente relacionada con el descubrimiento del Nuevo Mundo. En la actividad, nos sentimos inclinados a valorar este hecho en función de consideraciones geográficas, políticas o económicas, pero para los hombres del siglo XVI fue antes que nada una revelación cuyas consecuencias intelectuales y morales permanecen aún vivas en el pensamiento moderno, sin que constituya obstáculo el que ya casi no nos acordemos de un verdadero origen. De manera imprevista y dramática, el descubrimiento del Nuevo Mundo forzó el enfrentamiento de dos humanidades, sin duda hermanas, pero no por ello menos extrañas desde el punto de vista de sus normas de vida material y espiritual. Pues el hombre americano —en un contraste realmente

turbador— podía ser contemplado como habiendo sido desprovisto de la gracia y la revelación de Cristo y a la vez como ofreciendo una imagen que evocaba inmediatamente reminiscencias antiguas y bíblicas: la de una edad dorada y de una vida primitiva que simultáneamente se presentaban en y fuera del pecado. Por primera vez, el hombre cristiano no estuvo solo o cuanto menos en la exclusiva presencia de paganos cuya condenación se remontaba a las escrituras, y a propósito de los cuales no cabía experimentar ninguna suerte de turbación interior. Con el hombre americano lo que sucedió fue algo totalmente diferente: la existencia de tal hombre no había sido prevista por nadie o, lo que es aún más importante, su súbita aparición verificaba y desmentía al unísono el divino mensaje (cuanto menos así se creía entonces) puesto que la pureza de corazón, la conformidad con la naturaleza, la generosidad tropical y el desprecio por las complicaciones modernas, si en su conjunto hacían recordar irremisiblemente al paraíso terrenal, también producían el aterrizador efecto contrario al dar constancia de que la caída original no suponía obligatoriamente que el hombre debiera quedar ineluctablemente desterrado de aquel lugar.

Simultáneamente, el acceso a los recursos tropicales, que suponen una gama de variedades mucho más densa y rica que la que pueden suministrar con sus propios recursos las regiones templadas, provocaba en Europa el nacimiento de una sensualidad más sutil, y añadía con ello un elemento de experiencia directa a las reflexiones precedentes. Ante el ardor extraordinario con que se acoge el lujo exótico: maderas de tintes varios, especias y curiosidades que ejemplifican los monos y aquellos loros que —como se lee en el inventario de un flete naviero de regreso a Europa en los primeros años del siglo XVI— “hablaban ya algunas palabras en francés”, se tiene la impresión de que la Europa culta descubre dentro de sí inéditas posibilidades de delectación y emerge de esta forma de un pasado medieval elaborado, al menos en parte, a base de insípidos alimentos y monotonía sensorial, todo lo cual obnubilaba la conciencia que el hombre podía tener de sí mismo y de su condición terrestre.

En efecto, es verdaderamente en suelo americano donde el hombre empieza a plantearse, de forma concreta, el problema de sí mismo y de alguna manera a experimentarlo en su propia carne. Las imágenes, fuera de toda duda exacta, que nos hacemos de la conquista están pobladas de matanzas atroces, rapiñas y explotaciones desenfrenadas. Sin embargo, no debemos olvidar que con ocasión de ello la corona de Castilla, asistida por comisiones de expertos, pudo formular la única política colonial reflexiva y sistemática hasta ahora conocida, lo que hizo con tal amplitud,

profundidad y cuidado por las responsabilidades últimas que el hombre debe al hombre que, si bien es cierto que no se pusieron en práctica, no lo es menos el que a nivel teórico al que la han reducido la brutalidad, la indisciplina y la avidez de sus ejecutores, sigue siendo un gran monumento de sociología aplicada. Podemos sonreír ante las que hoy llamaríamos comisiones “científicas”, compuestas por sacerdotes enviados al Nuevo Mundo con el solo objeto de zanjar la cuestión relativa a saber si los indígenas eran meros animales o también seres humanos dotados de alma inmortal. Había más nobleza en el planteamiento ingenuo de estos problemas que en el mero aplicarse, como se hará más adelante, a matanzas y explotaciones desprovistas de toda preocupación teórica. Si a esto añadimos que los desgraciados indígenas adoptaban la misma actitud —acampando durante varios días junto a los cadáveres de los españoles que habían ahogado, a fin de observar si se corrompían o si por el contrario poseían una naturaleza inmortal— se debe reconocer en tales episodios, a la vez grotescos y sublimes, el testimonio fehaciente de la gravedad con que se encara el problema del hombre y donde ya se revelan los modestos indicios de una actitud verdaderamente antropológica, pese a la rudeza propia de la época en que por primera vez aparecieron. América ha ocupado durante tanto tiempo un lugar privilegiado en los estudios antropológicos por haber colocado a la humanidad ante su primer gran caso de conciencia. Durante tres siglos, el indígena americano dejaría el pensamiento europeo gravado de la nostalgia y el reproche, que una renovada experiencia similar llegará en el siglo XVIII con la apertura de los mares del Sur a las ansias exploradoras. Que “el buen salvaje” conozca en el estado de naturaleza el bienestar que se niega al hombre civilizado es, en sí misma, una proposición absurda y doblemente inexacta, puesto que el estado de naturaleza no ha existido jamás, ni el salvaje es o ha sido más o menos necesariamente bueno o dichoso que el hombre civilizado. Pero tal mito encubría el hallazgo positivo y más peligroso: en adelante Europa supo que existen otras formas de vida económica, otros regímenes políticos, otros usos morales y otras creencias religiosas que las que hasta aquel entonces se creían radicadas en un derecho y revelación de origen igualmente divino y respecto a lo cual sólo cabía poseerlos para su pleno disfrute o carecer absolutamente de ellos. A partir de ahí todo pudo ser puesto en entredicho. No resulta casual que en Montaigne, la primera expresión de las reivindicaciones que sólo más tarde verán la luz del día en la Declaración de Derechos Humanos sea puesta en boca de indios brasileños. La antropología había llegado a ser práctica incluso antes de haber alcanzado el nivel de los estudios teóricos.

En tales condiciones no deja de resultar curioso que el segundo impulso que debían experimentar las preocupaciones etnológicas proceda de la reacción política e ideológica que sigue inmediatamente a la Revolución Francesa y a las ruinas dejadas por las conquistas napoleónicas. Y sin embargo, esta paradoja incontrovertible puede explicarse fácilmente. En lo que va del siglo XVI al siglo XVIII, el ejemplo suministrado por los pueblos indígenas había alimentado la crítica social de dos modos diversos: la coexistencia, en el presente, de formas sociales profundamente heterogéneas, planteaba la cuestión de su recíproca relatividad y permitía poner en duda a cada una de ellas. Por otro lado, la mayor simplicidad de las llamadas sociedades salvajes o primitivas suministraba un punto de partida concreto para una teoría acerca del progreso indefinido de la humanidad: pues si se había partido de un lugar tan bajo, no había razón alguna para suponer que el movimiento hacia delante debiera detenerse y que las actuales formas sociales representaran un ideal definitivo, imposible de mejorar.

Ahora bien, el inicio del siglo XIX sorprende a la sociedad europea tradicional en un estado de profunda desintegración: el orden social del antiguo régimen ha sido definitivamente sacudido y la naciente revolución industrial trastorna los marcos de la vida económica sin que puedan aún discernirse las nuevas estructuras que ella misma alumbrará. No se ve sino desorden en todas partes y, ante ello, se pretende definir el destino del hombre más bien en función de un pasado transfigurado por la nostalgia del orden antiguo, que por un porvenir imposible de precisar. Para las antiguas clases privilegiadas, que sólo en una mínima fracción vuelven a encontrar su posición anterior, la historia no puede ser aprendida como el aparecer de algo que se hace sino, por el contrario, como el de una cosa que se deshace. No tratan de comprender un hipotético “progreso”, en lo que les concierne vacío de sentido, sino la catástrofe que les ha maltratado y que filosóficamente no puede ser aceptada sino como la incidencia particular de un movimiento de descomposición que deja sentir su verdadero estilo en la historia humana. Y este punto de vista, que no es otro que el de los principios del romanticismo, modifica y enriquece la indagación etnográfica. La modifica por cuanto hace del primitivismo (en todas sus formas), no tanto la búsqueda de un humilde punto de partida del progreso humano, como la de un período privilegiado en que el hombre había disfrutado de virtudes hoy día desaparecidas. Y la enriquece introduciendo, por primera vez, preocupaciones folklóricas con que adornar en el seno mismo de la sociedad contemporánea las condiciones antiguas supervivientes y las más

viejas tradiciones. El Renacimiento había ya conocido en sus orígenes una actitud análoga cuando, tras la toma de Constantinopla por los turcos en 1454, creía ser el único depositario de la herencia filosófica, científica y artística de la antigüedad. Pero esta beatería, orientada exclusivamente hacia el pasado, debía quedar bien pronto desbordada por el descubrimiento en 1492 de las virtualidades insospechadas del presente, lo que provocó una creciente confianza y esperanza en el porvenir. En los inicios del siglo XIX, por el contrario, de una parte del pesimismo social y de otra el despertar de las nacionalidades orientan la investigación hacia un pasado a la vez lejano, circunscrito en el espacio y cargado de significación.

Pero simultáneamente se produjo una transformación importante. Era contradictorio concebir el curso de la historia en el sentido de una decadencia cuando, por otra parte, los hechos de que se disponía evidenciaban la realidad del progreso técnico y científico, así como lo que aún se tendía a considerar como un progresivo refinamiento de las costumbres. Para hacer sostenible la posición pesimista a la cual se vinculaban tantas razones políticas y sentimentales, se hacía necesario, pues, emplazar la evolución humana en un terreno distinto en el que la contradicción entre los hechos y su interpretación no se hiciera tan llamativa. Ahora bien, con el crecimiento de la población y la multiplicación de las relaciones e intercambios resultantes de la civilización, hay ciertamente algo que de forma ineluctable se deshace: la integridad física de los grupos humanos, en otro tiempo aislados unos de otros dado su reducido número, la falta de medios de comunicación y el estado general de ignorancia y hostilidad existentes. A partir del hecho de su intercomunicación las razas se mezclan y tienden a homogeneizarse. No necesitará más Gobineau para, a partir de ahí, asociar arbitrariamente a la noción de raza ciertas disposiciones fundamentales de naturaleza intelectual o afectiva y otorgarles el valor significativo con que establecer un sistema de explicación que, más allá de las apariencias superficiales, pueda dar cuenta del inevitable declinar de una humanidad dentro de la cual los valores vitales se diluyen progresivamente hasta llegar a su total eclipsamiento. De esta manera, son exigencias filosóficas las que, poniendo en primer plano la noción de raza, fundamentan, al unísono, el interés orientado hacia los documentos osteológicos, contemporáneos o arcaicos, en el preciso momento en que —en parte debido a los grandes trabajos exigidos por la revolución industrial— la atención se dirigía hacia los que, en número creciente, estaban puestos al día.

Sin embargo, aun en este caso, no se trata de un fenómeno absolutamente nuevo. La crisis política y social que

resulta de la Fronda, en Francia, al iniciarse el siglo XVIII, había ya llevado a rastrear, en un pasado lejano, las causas y el origen de una situación contradictoria que entonces se ligaba al doble origen de la población francesa: la nobleza franca y el pueblo galorromano. La nueva tentativa iba a ser más duradera, y debía experimentar una completa transformación en su primitivismo, a la vez que preparaba el terreno para una tercera y más nueva orientación.

Uno de los acontecimientos más decisivos de la historia científica del siglo XIX estaba, verdaderamente, a punto de producirse. Sólo cinco años separan la publicación del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* a la del *Origen de las especies*. Preparada por las investigaciones de Boucher de Perthes en arqueología prehistórica y por el progreso de los estudios geológicos, debido a los trabajos de Agassiz y de Lyell, la teoría evolucionista de Darwin iba, en efecto, a suministrar una interpretación global de la historia biológica dentro de la cual los documentos relativos al hombre, hasta entonces recogidos en forma dispersa, podían encontrar su lugar adecuado y recibir su plena significación.

En adelante, ya no nos las habremos de ver con construcciones filosóficas tales como la teoría del progreso indefinido del siglo XVIII, o la del declinar de las razas humanas del siglo XIX. La concepción de una evolución gradual de las especies vivientes, operando a lo largo de inmensos períodos geológicos, sugiere fácilmente pensar otro tanto sobre la historia de la especie humana. Los documentos osteológicos y los sílex tallados que les acompañaban ya no son contemplados como vestigios de una humanidad antediluviana, destruida por algún cataclismo. Por el contrario, ahora se ven como testimonios normales de la lenta evolución que, desde los estadios más lejanos, debió conducir a los antepasados del hombre moderno hasta las formas actuales. Y en la medida en que el utillaje prehistórico se parece al utilizado todavía en numerosos pueblos primitivos contemporáneos, cabe aventurarse a ver en éstos la viva imagen de los diferentes estadios por los que, en su marcha progresiva, la humanidad había discurrecido durante milenios.

Los objetos patrimonio de los salvajes, las descripciones de las costumbres extrañas y lejanas, lo visto y relatado por los viajeros, la mayoría de las veces deja de ser considerado como si se tratase de curiosidades exóticas o de meros pretextos desde los que fundamentar vaticinios de índole filosófica o moral. Ahora se les promueve el estado privativo de los documentos científicos con el mismo derecho que ostentan los fósiles y las colecciones botánicas y zoológicas. A partir de ahí, no hace falta sino describirlos, clasificarlos, apercebirse de las relaciones históricas

y geográficas que les unen o les distinguen, todo ello encaminado a elaborar una visión coherente de las diferentes etapas por las que ha transcurrido la humanidad, en su paso del salvajismo a la barbarie y de la barbarie a la civilización.

Tamañas ambiciones no son ya las nuestras. Incluso los progresos del evolucionismo biológico tienen lugar según una concepción infinitamente más matizada y más consciente de los problemas y de las dificultades existentes que la habida entre los primeros fundadores. Ello estimula a los etnólogos a desentenderse de las tesis del evolucionismo sociológico, que por lo demás es anterior al biológico y que por tal razón padece de un exceso de ingenuidad.

Sin embargo, de estas primeras esperanzas algo queda: la convicción de que el mismo tipo de problemas, aunque no sean del mismo orden de magnitud, pueden juzgarse por el mismo método científico, y que la etnología, al igual que las ciencias naturales y según el ejemplo de éstas, puede muy bien confiar en descubrir las relaciones constantes existentes entre los fenómenos: bien sea que no pretenda sino tipificar ciertos aspectos privilegiados de las actividades humanas y establecer entre los diferentes tipos creados relaciones de compatibilidad e incompatibilidad; bien que se proponga, a más largo plazo, unir todavía más estrechamente la etnología a las ciencias naturales, a partir del momento en que puedan comprenderse las circunstancias objetivas que han presidido la aparición de la cultura en el seno mismo de la naturaleza, y de la que, sin embargo, la primera, prescindiendo de sus caracteres específicos, no es sino una manifestación.

Esta revolución no significa una ruptura con el pasado, sino más bien la integración, a nivel de síntesis científica, de todas las corrientes de pensamiento cuya actuación hemos revelado.

Por otra parte, el evolucionismo puede presentarse como una teoría científica pues conserva secretamente, si bien de acuerdo con la teoría del progreso tal como ha sido

formulada en el siglo XVIII, la ambición –sabiamente reprimida en la mayoría de nosotros– de descubrir el punto de partida y el sentido de la evolución humana, así como de ordenar seriadamente las diferentes etapas de las que ciertas formas de civilización han conservado seguramente la imagen.

Y, sin embargo, incluso la etnología más decididamente evolucionista, como la fue la de Tylor y Morgan, no puede permanecer ciega ante el hecho constatado de que la humanidad no se transforma, según el esquema darwiniano, exclusivamente por acumulación de variaciones y selección natural. La etnología, asimismo constata fenómenos de otro tipo: transmisión de técnicas, difusión de inventos, fusión de creencias y costumbres a resultas de las emigraciones, de las guerras, de las influencias y de las imitaciones. Todos estos procesos tienden a extender rasgos en principio circunscritos a grupos privilegiados que, por el hecho mismo de la difusión, tienden igualmente a equipararse a los demás. Mientras que, en el orden sistemático la etnología se mantiene dentro de la tradición filosófica del siglo XVIII, por lo que respecta a sus formas descriptivas, fundadas en la distribución espacio-temporal de rasgos culturales, no hace sino prolongar las interpretaciones regresivas propias de la primera mitad del siglo XIX, que por esta razón experimentan una renovada vitalidad.

Así pues, la etnología, en la penúltima cuarta parte del siglo XIX, se constituye en base a caracteres híbridos y equívocos, que hacen confluír en ella las aspiraciones de la ciencia, de la filosofía y de la historia. Aprisionada por tantos lazos, no romperá ninguno sin pesar. En un tiempo en que todo el mundo se lamenta del carácter irreal y gratuito de la cultura clásica, de la sequedad e inhumanidad de la cultura científica, la etnología, si permanece fiel a todas sus tradiciones, contribuirá posiblemente a mostrar el camino que conduce a un humanismo concreto, fundado sobre la práctica científica cotidiana y a la que la reflexión moral permanecerá aliada irremisiblemente.