

El pensamiento salvaje

por

CLAUDE LÉVI-STRAUSS



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO-ARGENTINA-BRASIL-COLOMBIA-CHILE-ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA-GUATEMALA-PERÚ-VENEZUELA

Primera edición en francés, 1962
Primera edición en español (FCE, México), 1964
Primera reimpresión (FCE, Colombia), 1997

R-1893

Título original:

La pensée sauvage

© 1962, Librairie Plon, Paris

D.R. © 1964, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

D.R. © 1988, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA S.A., DE C.V.
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D.F.

D.R. © 1997, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA LTDA.
Carrera 16 No. 80-18, Santafé de Bogotá, D.C., Colombia

ISBN 958-38-0054-6

Impreso en Colombia

No hay nada como los salvajes, los campesinos y la gente de provincia para estudiar a fondo sus asuntos en todos los sentidos; también, cuando llegan del Pensamiento al Hecho, encontráis las cosas completas.

H. de Balzac, *Le Cabinet des antiques*

UNIVERSITÄT
1962
PROLOGO

ESTE libro forma un todo, pero los problemas que en él se discuten guardan una estrecha relación con los que examinamos más rápidamente en una obra recientemente titulada *Le totémisme aujourd'hui* (P.U.F., París, 1962). Sin pretender exigirle al lector que la lea, conviene advertirle que existe un lazo entre las dos obras: la primera constituye una suerte de introducción histórica y crítica a la segunda. Por tanto, no hemos juzgado necesario volver a tratar aquí nociones, definiciones y hechos, a los que ya se había prestado atención suficiente.

Al abordar la obra presente, el lector debe saber, sin embargo, lo que esperamos de él: que nos dé fe de la conclusión negativa a la que habíamos llegado a propósito del totemismo; pues, después de haber explicado por qué creemos que los antiguos etnólogos se dejaron engañar por una ilusión, ahora es el reverso del totemismo lo que nos proponemos explorar.

De que el nombre de Maurice Merleau-Ponty figure en la primera página de un libro que reservará las últimas a la discusión de una obra de Sartre, nadie debería inferir que he querido oponer el uno al otro. Los que se han acercado a nosotros, a Merleau-Ponty y a mí, en el curso de los últimos años, conocen algunas de las razones por las cuales, no es necesario explicar por qué, este libro que desarrolla libremente algunos temas de mi enseñanza en el Colegio de Francia, le ha sido dedicado. Lo hubiese sido, de todas maneras, si hubiera vivido, como la continuación de un diálogo cuyo comienzo se remonta a 1930, cuando, en compañía de Simone de Beauvoir, nos encontramos en ocasión de un periodo de prácticas pedagógico en vísperas de las oposiciones al profesorado. Y, puesto

I. LA CIENCIA DE LO CONCRETO

DURANTE largo tiempo, nos hemos complacido en citar esas lenguas en que faltan los términos para expresar conceptos tales como los de árbol o de animal, aunque se encuentren en ellas todas las palabras necesarias para un inventario detallado de las especies y de las variedades. Pero, al mencionar estos casos en apoyo de una supuesta ineptitud de los "primitivos" para el pensamiento abstracto, en primer lugar, omitíamos otros ejemplos, que comprueban que la riqueza en palabras abstractas no es patrimonio exclusivo de las lenguas civilizadas. Así, por ejemplo, la lengua chinook del noroeste de la América del Norte, usa palabras abstractas para designar muchas propiedades o cualidades de los seres y de las cosas: "este procedimiento —dice Boas—, es más frecuente que en cualquier otro lenguaje conocido por mí". La proposición: el hombre malvado ha matado al pobre niño, en chinook se expresa así: la maldad del hombre ha matado a la pobreza del niño; y, para decir que una mujer utiliza un cesto demasiado pequeño: mete raíces de potentilla en la pequeñez de un cesto para conchas. (Boas 2, pp. 657-658). En toda lengua, el discurso y la sintaxis proporcionan los recursos indispensables para suplir las lagunas del vocabulario. Y el carácter tendencioso del argumento mencionado en el párrafo anterior queda puesto de manifiesto cuando se observa que la situación inversa, es decir, aquella en que los términos muy generales predominan sobre las designaciones específicas, ha sido también aprovechada para afirmar la indigencia intelectual de los salvajes:

De entre las plantas y los animales, el indio no nombra más que a las especies útiles o noci-

PRÓLOGO

10

que la muerte nos lo quitó brutalmente, que este libro quede por lo menos dedicado a su memoria, en testimonio de fidelidad, de reconocimiento y de afecto.

Si me ha parecido indispensable expresar mi desacuerdo con Sartre acerca de puntos que tienen que ver con los fundamentos filosóficos de la antropología, me he decidido a hacerlo después de varias lecturas de una obra al examen de la cual mis auditores de la Escuela de Altos Estudios y yo mismo consagramos numerosas sesiones en el transcurso del año 1960-1961. Más allá de las divergencias inevitables, deseo que Sartre recuerde, sobre todo, que una discusión que es fruto de tantos cuidados, constituye de parte de todos un homenaje indirecto de admiración y de respeto.

Doy las más cumplidas gracias a mi colega Jacques Bertin, director de estudios de la Escuela Práctica de Altos Estudios, que tuvo la gentileza de ejecutar en su laboratorio algunos diagramas. A I. Chiva y J. Pouillon cuyas notas de curso me han hecho recordar improvisaciones rápidamente olvidadas; a Etna H. Lemay, que se encargó de la dactilografía. A Nicole Belmont, que me ayudó a reunir la documentación y a hacer la bibliografía y el índice; y a mi mujer, que me ayudó a releer el texto y a corregir las pruebas de imprenta.

vas; las demás se clasifican, indistintamente, como pájaros, malayerba, etc. (Krause, p. 104.)

Un observador más reciente parece creer, de manera semejante, que el indígena nombra y concibe solamente en función de sus necesidades.)

Me acuerdo todavía de la hilaridad provocada entre mis amigos de las islas Marquesas... por el interés (que a su juicio, era pura tontería) testimoniado por el botánico de nuestra expedición de 1921, por los "hierbajos" sin nombre ("sin utilidad") que recogía y cuyo nombre quería conocer. (Handy y Pukui, p. 119, n. 21.)

Sin embargo, Handy compara esta indiferencia con la que, en nuestra civilización, el especialista manifiesta respecto de los fenómenos que no pertenecen inmediatamente a su esfera de interés intelectual. Y cuando su colaboradora indígena le subraya que en Hawaii, "cada forma botánica, zoológica o inorgánica que se sabía que había recibido un nombre (que había sido personalizada) era... una cosa *utilizada*", se toma el trabajo de añadir: "de una o de otra manera", y precisa que si "una variedad ilimitada de seres vivos del mar y del bosque, de fenómenos meteorológicos o marinos, no tenían nombre", la razón era la de que no se les juzgaba "útiles o... dignos de interés", términos que no son equivalentes, puesto que uno se sitúa en el plano de lo práctico y otro en el de lo teórico. Lo que sigue diciendo el texto lo confirma, al reforzar el segundo aspecto a expensas del primero: "la vida, era la experiencia, cargada de significación exacta y precisa" (*id.*, p. 119).

En verdad, la división conceptual varía según cada lengua y como lo señaló claramente, en el siglo XVIII,

el redactor del artículo "nombre" en la Enciclopedia, el uso de términos más o menos abstractos no es función de capacidades intelectuales, sino de los intereses desigualmente señalados y detallados de cada sociedad particular en el seno de la sociedad nacional: "subid al observatorio; cada *estrella* no es una estrella pura y simplemente, es la estrella β del capricornio, es la γ del centauro, es la ζ de la osa mayor, etc., entrad en un picadero de caballos, cada *caballo* tiene su *nombre* propio, *el Brillante, el Duende, el Fogoso, etcétera.*" Además, aun si la observación acerca de las llamadas lenguas primitivas, mencionada al comienzo de este capítulo, tuviese que entenderse al pie de la letra, no podríamos sacar en conclusión una carencia de ideas generales. Las palabras encino, haya, abedul, etc., no son menos palabras abstractas que el término árbol, y, de dos lenguas, una de las cuales poseería solamente este último término y la otra lo ignoraría, en tanto que poseyera varias decenas o centenas de palabras para designar las especies y las variedades, sería la segunda, y no la primera, la que, desde este punto de vista, sería más rica en conceptos.

Como en las lenguas de oficios, la proliferación conceptual corresponde a una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real, a un interés más despierto a las distinciones que se pueden hacer. Este gusto por el conocimiento objetivo constituye uno de los aspectos más olvidados del pensamiento de los que llamamos "primitivos". Si rara vez se dirige hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables. En los dos casos, el universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades.

Cada civilización propende a sobrestimar la orientación objetiva de su pensamiento, y es porque nunca

el redactor del artículo "nombre" en la Enciclopedia, el uso de términos más o menos abstractos no es función de capacidades intelectuales, sino de los intereses desigualmente señalados y detallados de cada sociedad particular en el seno de la sociedad nacional: "subid al observatorio; cada *estrella* no es una estrella pura y simplemente, es la estrella β del capricornio, es la γ del centauro, es la ζ de la osa mayor, etc., en trad en un picadero de caballos, cada *caballo* tiene su nombre propio, *el Brillante, el Duende, el Fogoso, etcétera.*" Además, aun si la observación acerca de las llamadas lenguas primitivas, mencionada al comienzo de este capítulo, tuviese que entenderse al pie de la letra, no podríamos sacar en conclusión una carencia de ideas generales. Las palabras encino, haya, abedul, etc., no son menos palabras abstractas que el término árbol, y, de dos lenguas, una de las cuales poseería solamente este último término y la otra lo ignoraría, en tanto que poseyera varias decenas o centenas de palabras para designar las especies y las variedades, sería la segunda, y no la primera, la que, desde este punto de vista, sería más rica en conceptos.

Como en las lenguas de oficios, la proliferación conceptual corresponde a una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real, a un interés más despierto a las distinciones que se pueden hacer. Este gusto por el conocimiento objetivo constituye uno de los aspectos más olvidados del pensamiento de los que llamamos "primitivos". Si rara vez se dirige hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables. En los dos casos, el universo es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades.

Cada civilización propende a sobrestimar la orientación objetiva de su pensamiento, y es porque nunca

está ausente. Cuando cometemos el error de creer que el salvaje se rige exclusivamente por sus necesidades orgánicas o económicas, no nos damos cuenta de que nos dirige el mismo reproche y de que, a él, su propio deseo de conocer le parece estar mejor equilibrado que el nuestro:

La utilización de los recursos naturales de que disponían los indígenas de Hawaii era, sobre poco más o menos, completa; mucho más que la practicada en la era comercial actual, que explota despiadadamente los escasos recursos que, por el momento, procuran una ventaja comercial, desdendiendo y destruyendo, a menudo, todo lo demás. (Handy y Pukui, p. 213.)

Sin duda, la agricultura de mercado no se confunde con el saber de botánica. Pero al ignorar al segundo y pensar exclusivamente en la primera, la vieja aristocracia hawaiana no hace sino cometer, por cuenta de una cultura indígena, invirtiéndolo en conveniencia propia, el error simétrico cometido por Malinowski, cuando pretendió que el interés por las plantas y los animales totémicos no se lo inspiraban a los primitivos más que las quejas de su estómago.

A la observación de Tessmann a propósito de los fang del Gabon, que señalaba (p. 71) "la precisión con la cual reconocen las más pequeñas diferencias entre las especies de un mismo género", corresponde, en lo tocante a Oceanía, la de los dos autores ya citados.

Las facultades agudizadas de los indígenas les permitían notar exactamente los caracteres genéricos de todas las especies vivas, terrestres y marinas, así como los cambios más sutiles de fenómenos naturales como los vientos, la luz, y los

colores del tiempo, los rizos de las olas, las variaciones de la resaca, las corrientes acuáticas y aéreas. (Handy y Pukui, p. 119.)

Un uso tan sencillo como la masticación del betel supone, entre los hanunó de las Filipinas, el conocimiento de cuatro variedades de nueces de areca y de ocho productos que las pueden sustituir, de cinco variedades de betel y de cinco productos sustitutos. (Conklin 3):

Todas las actividades de los hanunó, o casi todas, exigen estar íntimamente familiarizados con la flora local y un conocimiento preciso de las clasificaciones botánicas. Contrariamente a la opinión de que las sociedades que viven en una economía de subsistencia no utilizan más que una pequeña fracción de la flora local, esta última se emplea en la proporción de un 93 %. (Conklin, I, p. 249.)

Y esto no es menos cierto por lo que toca a la fauna:

Los hanunó clasifican las formas locales de la fauna en 75 categorías... distinguen cerca de doce clases de serpientes... sesenta clases de peces... más de una docena de crustáceos de mar y de agua dulce, y un número igual de clases de arañas y de miriápodos... Los miles de formas de insectos se agrupan en ciento ocho categorías que tienen nombre, trece de las cuales corresponden a las hormigas y las termitas... Identifican más de sesenta clases de moluscos marinos, y más de veinticinco de moluscos terrestres y de agua dulce... cuatro clases de sanguijuelas chupadoras de sangre...: en total, llevan un censo de 461 clases zoológicas (*id.*, pp. 67-70).

A propósito de una población de pigmeos de las Filipinas, un biólogo se expresa de la manera siguiente:

Un rasgo característico de los negritos, que los distingue de sus vecinos cristianos de las llanuras, estriba en su conocimiento inagotable de los reinos vegetal y animal. Este saber no supone solamente la identificación específica de un número fenomenal de plantas, de aves, de mamíferos y de insectos, sino también el conocimiento de los hábitos y de las costumbres de cada especie...

El negrito está completamente integrado a su medio, y, lo que es todavía más importante, estudia sin cesar todo lo que le rodea. A menudo, he visto a un negrito, que no estaba seguro de la identidad de una planta, gustar el fruto, oler las hojas, quebrar y examinar el tallo, echar una mirada al habitat. Y, solamente cuando haya tomado en cuenta todos estos datos, declarará conocer o ignorar la planta de que se trata.

Después de haber mostrado que los indígenas se interesan también por las plantas que no les son directamente útiles, por razón de las relaciones de significación que los ligan a los animales y a los insectos, el mismo autor sigue diciendo:

El agudo sentido de observación de los pigmeos, su plena conciencia de las relaciones entre la vida vegetal y la vida animal... están ejemplificados de manera impresionante por sus discusiones acerca de las costumbres de los murciélagos. El *tiddin* vive sobre la hojarasca resaca de las palmas, el *dikidih* debajo de las hojas del plátano silvestre, el *littit* en los macizos de bambú, el *kolumboy* en las cavidades de los troncos de árbol, el *konanaba* en los bosques espesos, y así sucesivamente.

De esta manera los negritos pinatubo conocen y distinguen las costumbres de 15 especies de murciélagos. No es menos cierto que su clasificación de los murciélagos, como la de los insectos, las aves, los mamíferos, los peces y las plantas, se apoya principalmente en las semejanzas y las diferencias físicas.

Casi todos los hombres enumeran, con la mayor facilidad, los nombres específicos y descriptivos de, por lo menos, 450 plantas, 75 aves, casi todas las serpientes, peces, insectos y mamíferos, y aun 20 especies de hormigas...¹ y la ciencia botánica de los *mananambal*, brujos-curanderos de uno y otro sexo, que utilizan constantemente las plantas para su arte, es absolutamente estupefactiva." (R. B. Fox, pp. 187-188.)

De una población atrasada de las islas Ryukyu, se ha escrito:

Aun un niño puede a menudo identificar la especie de un árbol a partir de un minúsculo fragmento de madera y, lo que es más, el sexo de ese árbol, conforme a las ideas que los indígenas tienen acerca de los vegetales; y hace esto, observando la apariencia de la madera y de la corteza, el olor, la dureza y otros caracteres de la misma clase. Docenas y docenas de peces y de conchas poseen nombres distintivos, y se les conoce también por sus características propias, sus costumbres y las diferencias sexuales en el seno de cada clase... (Smith, p. 150.)

Habitantes de una región desértica de la California del Sur, en la que hoy logran subsistir solamente unas cuantas familias de blancos, varios miles de indios coa-

¹ También, 45 clases de hongos comestibles (*loc. cit.*, p. 231) y en plano tecnológico, 50 tipos de flechas diferentes (*id.*, pp. 265-268).

huilla no llegaban a agotar los recursos naturales; vivían en la abundancia. Pues, en este territorio aparentemente dejado de la mano de Dios, conocían no menos de 60 plantas alimenticias y otras 28, de propiedades narcóticas, estimulantes o medicinales (Barrows). Un solo informante seminola identifica 250 especies y variedades vegetales (Sturtevant). Se han contado 350 plantas conocidas por los indios hopi, y más de 500 por los navajos. El léxico botánico de los subanun, que viven en el sur de las Filipinas, sobrepasa de mil términos (Frake) y el de los hanunóo se acerca a los 2 000.² Trabajando con un solo informante del Gabón, Sillans ha publicado recientemente un repertorio etno-botánico de cerca de 8 000 términos, repartidos entre las lenguas o dialectos de 12 o 13 tribus adyacentes. (Walker y Sillans.) Los resultados, inéditos en su mayor parte, que han obtenido Marcel Griaule y sus colaboradores en el Sudán, prometen ser igualmente impresionantes.

La extremada familiarización con el medio biológico, la apasionada atención que le prestan, los conocimientos exactos a él vinculados, a menudo han impresionado a los investigadores, por cuanto denotan actitudes y preocupaciones que distinguen a los indígenas de sus visitantes blancos. Entre los indios tewa de Nuevo México:

Se observan las diferencias menudas... tienen nombres para designar a todas las especies de coníferas de la región; ahora bien, en este caso, las diferencias son poco visibles y, entre los blancos, un individuo que no hubiese recibido entrenamiento sería incapaz de distinguirlos... En verdad, no habría ninguna dificultad en traducir un tratado de botánica a la lengua tewa. (Robbins, Harrington y Freire-Marreco, pp. 9, 12.)

² Véase, *infra*, pp. 202, 224.

En un relato apenas novelado, E. Smith Bowen ha narrado amablemente su confusión cuando, desde su llegada a una tribu africana, quiso comenzar por aprender la lengua: a sus informantes les pareció lo más natural del mundo, en la etapa elemental de su enseñanza, reunir un gran número de especímenes botánicos que iban nombrando a medida que se los presentaban, pero que la investigadora era incapaz de identificar, no tanto por razón de su naturaleza exótica, como porque ella jamás se había interesado en las riquezas y la diversidad del mundo vegetal, en tanto que los indígenas daban por supuesta tal curiosidad.

Estas personas son cultivadoras: para ellas las plantas son tan importantes, tan familiares como los seres humanos. Por mi parte, jamás he vivido en una granja y ni siquiera estoy segura de distinguir a las begonias de las dalias o de las petunias. Las plantas, como las ecuaciones, poseen el engañoso hábito de parecer semejantes y ser diferentes, o de parecer diferentes y ser semejantes. Por consiguiente, me hago un lío tanto en botánica como en matemáticas. Por primera vez en mi vida, me encuentro en una comunidad en que los niños de diez años no son superiores a mí en matemáticas, pero me encuentro también en un lugar en el que cada planta, silvestre o cultivada, tiene un nombre y un uso bien definido, en el que cada hombre, mujer y niño conoce centenares de especies. Ninguno de ellos creará jamás que soy incapaz, aunque queriéndolo, de saber tanto como ellos. (Smith Bowen, p. 22.)

Totalmente diferente es la reacción de un especialista, autor de una monografía en la que describe cerca de 300 especies o variedades de plantas medicinales o tóxicas, utilizadas por algunas poblaciones de la Rhodesia del Norte:

Me ha sorprendido siempre la diligencia con que los habitantes de Balovale y de las regiones vecinas aceptaban hablar de sus remedios y de sus venenos. ¿Les halagaba el interés de que daba muestras yo por sus métodos? ¿Consideraban nuestras conversaciones como un intercambio de informaciones entre colegas? ¿O querían hacer gala de su saber? Cualquiera que haya podido ser la razón de su actitud, nunca se hacían de rogar. Me acuerdo de un condenado viejo luchazi que me traía brazadas de hojas secas, de raíces y de tallos para instruirme en todos sus empleos. ¿Qué era, herbolario o brujo? Nunca pude penetrar en este misterio, pero compruebo con pesar que no poseeré nunca su ciencia de la psicología africana y su habilidad para cuidar a sus semejantes: asociados, mis conocimientos médicos y sus talentos habrían formado una utilísima combinación. (Gilges, p. 20.)

Al citar un extracto de sus cuadernos de viaje, Conklin ha tratado de ilustrar este contacto íntimo entre el hombre y el medio, que el indígena impone perpetuamente al etnólogo:

A 0600 y bajo una lluvia ligera, Langba y yo partimos de Parina en dirección de Binli... En Arasaas, Langba me pidió que cortara varias bandas de cortezas, de 10 por 50 cms. del árbol *anapla kilala* (*Albizia procera* (Roxb.) (Benth.) para preservarnos de las sanguijuelas. Frotando con la cara interna de la corteza nuestros tobillos y piernas, mojados ya por la vegetación chorreante de lluvia, se producía una especie de nata de color rosa que era un magnífico repelente. En el camino, cerca de Aypud Langba se detuvo de pronto, hundiéndose rápidamente su bastón al borde del sendero y desarraigó una pequeña yerba, *tawag kugun bulabldad* (*Buchnera urticifolia* R.

Br.) que, según me dijo, le serviría de cebo... para atrapar a un jabali. Algunos instantes más tarde, y caminábamos rápidamente, se detuvo de igual manera para arrancar una pequeña orquídea terrestre (difícil de descubrir bajo la vegetación que la cubría) llamada *liyamiyam* (*Epipogon roseum* (D. Don.) (Lindl.), planta empleada para combatir mágicamente a los insectos parásitos de los cultivos. En Binli, Langba se tomó el cuidado de no echar a perder lo que había recogido, urgando en su morral de palma trenzada para sacar *apug*, cal apagada y *tabaku* (*Nicotiana tabacum* L.), que quería ofrecer a la gente de Binli a cambio de otros ingredientes para mascar. Después de una discusión acerca de los méritos respectivos de las variedades locales de Betel-pimienta (*Piper betle* L.), Langba obtuvo permiso para cortar estacas de batata (*Ipomoea batatas* (L.) Poir.) que pertenecían a dos formas vegetativas diferentes y distinguidas con los nombres de *kamuti inaswang* y *kamuti lupaw*... Y en el sembrado de camotes, cortamos 25 estacas (de cerca de 75 cms. de largo, de cada variedad, que consistían en el extremo del tallo, y las envolvimos cuidadosamente en las grandes hojas frescas del *saging saba* cultivado (*Musa sapientum compressa* (Blco.) Teodoro) para que conservasen su humedad hasta nuestra llegada a Langba. En camino, masticamos tallos de *tubu minama*, especie de caña de azúcar (*Saccharum officinarum* L.), nos detuvimos una vez para recoger algunas *bunga*, nueces de areca caídas (*Areca catechu* L.), y, otra vez, para recoger y comer los frutos, semejantes a cerezas silvestres, de algunos matojos de *bugnay* (*Antidesma brunius* (L.) Spreng). Llegamos a Mararim a mediados de la tarde y, a lo largo de nuestro camino la mayor parte del tiempo la hablamos pasado discutiendo acerca de los cambios en la vegetación ocurridos en las últimas decenas de años. (Conklin, I, pp. 15-17.)

Br.) que, según me dijo, le serviría de cebo... para atrapar a un jabali. Algunos instantes más tarde, y caminábamos rápidamente, se detuvo de igual manera para arrancar una pequeña orquídea terrestre (difícil de descubrir bajo la vegetación que la cubría) llamada *liyamiyam* (*Epipogon roseum* (D. Don.) (Lindl.), planta empleada para combatir mágicamente a los insectos parásitos de los cultivos. En Binli, Langba se tomó el cuidado de no echar a perder lo que había recogido, urgando en su morral de palma trenzada para sacar *apug*, cal apagada y *tabaku* (*Nicotiana tabacum* L.), que quería ofrecer a la gente de Binli a cambio de otros ingredientes para mascar. Después de una discusión acerca de los méritos respectivos de las variedades locales de Betel-pimienta (*Piper betle* L.), Langba obtuvo permiso para cortar estacas de batata (*Ipomoea batatas* (L.) Poir.) que pertenecían a dos formas vegetativas diferentes y distinguidas con los nombres de *kamuti inaswang* y *kamuti lupaw*... Y en el sembrado de camotes, cortamos 25 estacas (de cerca de 75 cms. de largo, de cada variedad, que consistían en el extremo del tallo, y las envolvimos cuidadosamente en las grandes hojas frescas del *saging saba* cultivado (*Musa sapientum compressa* (Blco.) Teodoro) para que conservasen su humedad hasta nuestra llegada a Langba. En camino, masticamos tallos de *tubu minama*, especie de caña de azúcar (*Saccharum officinarum* L.), nos detuvimos una vez para recoger algunas *bunga*, nueces de areca caídas (*Areca catechu* L.), y, otra vez, para recoger y comer los frutos, semejantes a cerezas silvestres, de algunos matojos de *bugnay* (*Antidesma brunius* (L.) Spreng). Llegamos a Mararim a mediados de la tarde y, a lo largo de nuestro camino la mayor parte del tiempo la hablamos pasado discutiendo acerca de los cambios en la vegetación ocurridos en las últimas decenas de años. (Conklin, I, pp. 15-17.)

Este saber, y los medios lingüísticos de que dispone, se extiende también a la morfología. La lengua tewa utiliza términos distintos para cada parte, o casi, del cuerpo de las aves y de los mamíferos (Henderson y Harrington, p. 9). La descripción morfológica de las hojas de árboles o de plantas, cuenta con cuarenta términos, y hay quince términos distintos que corresponden a las diferentes partes de una planta de maíz.

Para describir las partes constitutivas y las propiedades de los vegetales, los hanunóo tienen más de 150 términos, que connotan las categorías en función de las cuales identifican las plantas "y discuten entre ellos acerca de centenares de caracteres que las distinguen, y a menudo corresponden a propiedades significativas, tanto medicinales como alimenticias". (Conklin, I, p. 97). Los pinatubo, entre los cuales se han contado más de 600 plantas con nombre, "no tienen solamente un conocimiento fabuloso de estas plantas y de sus modos de utilización; emplean más de 100 términos para describir sus partes o aspectos característicos." (R. B. Fox, p. 179.)

Es claro que un saber desarrollado tan sistemáticamente no puede ser función tan sólo de la utilidad práctica. Después de haber subrayado la riqueza y la precisión de los conocimientos zoológicos y botánicos de los indios del noreste de los Estados Unidos y del Canadá: montagnais, naskapi, micmac, malecite, penobscot, el etnólogo que los ha estudiado mejor nos dice:

Era de esperarse, por lo que respecta a las costumbres de la caza mayor, de la que provienen el alimento y las materias primas de la industria indígena. No es sorprendente... que el cazador penobscot de Maine posea un mejor conocimiento práctico de las costumbres y del carácter del alce, que el zólogo más experto. Pero, cuando apreciamos en su justo valor el cuidado

que han puesto los indios en observar y sistematizar los hechos científicos que hacen relación con las formas inferiores de la vida animal, ha de permitirnos mostrar alguna sorpresa.

Toda la clase de reptiles... no ofrece ningún interés económico para estos indios; no consumen la carne de las serpientes, ni de los batracios, y no utilizan ninguna parte de sus restos salvo en casos muy raros, para la confección de amuletos contra la enfermedad o la brujería. (Speck, I, p. 273.)

Y sin embargo, como lo ha mostrado Speck, los indios del noreste han forjado una verdadera herpetología, con términos distintos para cada género de reptiles y otros más reservados para las especies o las variedades.

Los productos naturales utilizados por los pueblos siberianos con fines medicinales ilustran, por su definición precisa y el valor específico que se les presta, el cuidado, el ingenio, la atención al detalle, la preocupación por las distinciones que han debido poner en práctica los observadores y los teóricos en las sociedades de esta clase: arañas y gusanos blancos que se tragan (itelmene y yakutos, para la esterilidad); grasa de escarabajo negro (osetos, contra hidrofobia); cucaracha aplastada, hiel de gallina (rusos de Surgut, contra abscesos y hernias); gusanos rojos macerados (yakutos, contra el reumatismo); hiel de lucio (buriatos, enfermedades de los ojos); locha, cangrejo de río, que se tragan vivos (rusos de Siberia, contra la epilepsia y todas las enfermedades); toque con un pico de pájaro carpintero, sangre de pájaro carpintero, insuflación nasal de polvo de pájaro carpintero momificado, huevo tragado del pájaro *kukcha* (yakutos, contra el dolor de dientes, contra las escrófulas, las enfermedades de los caballos y la tuberculosis, respectivamente); sangre

de perdis, sudor de caballo (oirotos, contra las hernias y las verrugas); caldo de pichón (buriatos, contra la tos); polvo de patas trituradas del pájaro *tilegus* (kazakos, contra la mordedura de perro rabioso); murciélago disecado colgado al cuello (rusos del Altai, contra la fiebre); insitación de agua procedente de un carámbano colgado del nido del pájaro *remiz* (oirotos, enfermedades de los ojos). Para mencionar solamente a los buriatos, y limitándonos al oso, la carne de éste posee siete variedades terapéuticas distintas, la sangre 5, la grasa 9, el cerebro 12, la bilis 17, el pelo 2. También del oso, los kalar recogen los excrementos duros como piedra, al finalizar la hibernación, para curar el estreñimiento. (Zelenin, pp. 47-59.) En un estudio de Loeb se encontrará un repertorio igualmente rico correspondiente a una tribu africana.

De tales ejemplos, que podríamos encontrar en todas las regiones del mundo, se podría inferir de buen grado que las especies animales y vegetales no son conocidas más que porque son útiles, sino que se las declara útiles o interesantes porque primero se las conoce.

Se objetará que tal ciencia no puede ser eficaz más que en el plano de lo práctico. Pero, da la casualidad de que su objetivo primero no es de orden práctico. Corresponde a exigencias intelectuales antes, o en vez, de satisfacer necesidades.

El verdadero problema no estriba en saber si el contacto de un pico de pájaro carpintero cura las enfermedades de los dientes, sino la de si es posible que, desde un cierto punto de vista, el pico del pájaro carpintero y el diente del hombre "vayan juntos" (congruencia cuya fórmula terapéutica no constituye más que una aplicación hipotética, entre otras) y, por intermedio de estos agrupamientos de cosas y de seres, introducir un comienzo de orden en el universo; pues

la clasificación, cualquiera que sea, posee una virtud propia por relación a la inexistencia de la clasificación. Como ha escrito un teórico moderno de la taxonomía:

Los sabios soportan la duda y el fracaso porque no les queda más remedio que hacerlo. Pero el desorden es lo único que no pueden ni deben tolerar. Todo el objeto de la ciencia pura es llevar a su punto más alto, y más consciente, la reducción de ese modo caótico de percibir, que ha comenzado en un plano inferior y, verosimilmente inconsciente, con los orígenes mismos de la vida. En algunos casos, podremos preguntarnos si la clase de orden que ha sido forjada es un carácter objetivo de los fenómenos o un artificio creado por el sabio. Este problema se plantea sin cesar, en materia de taxonomía animal... Sin embargo, el postulado fundamental de la ciencia es que la naturaleza misma está ordenada... En su parte teórica, la ciencia se reduce a un poner en orden, y... si es verdad que la sistemática consiste en tal poner en orden, los términos de sistemática y de ciencia teórica podrán ser considerados sinónimos. (Simpson, p. 5.)

Ahora bien, esta exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento que llamamos primitivo, pero sólo por cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento: pues enfocándolas desde las propiedades comunes es como encontramos acceso más fácilmente a las formas de pensamiento que nos parecen muy extrañas.

"Cada cosa sagrada debe estar en su lugar", observa con profundidad un pensador indígena (Fletcher 2, p. 34). Inclusive, podríamos decir que es esto lo que la hace sagrada, puesto que al suprimirla, aunque sea en el pensamiento, el orden entero del universo quedaría destruido; así pues, contribuye a mantenerlo al

ocupar el lugar que le corresponde. Los refinamientos del ritual, que pueden parecer ociosos cuando se los examina superficialmente, o desde fuera, se explican por la preocupación de lo que podríamos llamar una "micro-preocupación": no dejar escapar a ningún ser, objeto o aspecto, a fin de asignarle un lugar en el seno de una clase. A este respecto, la ceremonia del hako, de los indios pawnee, es particularmente reveladora tan sólo porque ha sido bien analizado. La invocación que acompaña al cruce de una corriente de agua se divide en varias partes, que corresponden respectivamente al momento en que los viajeros meten los pies en el agua, en que los desplazan, en que el agua recubre completamente sus pies; la invocación al viento separa los momentos en que el frescor es percibido solamente sobre las partes mojadas del cuerpo, luego aquí, después allá, y por último sobre toda la epidermis: "solamente entonces podemos avanzar con seguridad" (*id.*, pp. 77-78). Como lo explica exactamente el informador, "debemos dirigir una 'incantación' especial a cada cosa que encontramos, pues Tirawa, el espíritu supremo, reside en todas las cosas, y todo lo que encontramos, mientras vamos de camino, puede socorrernos... Se nos ha enseñado a prestar atención a todo lo que vemos" (*id.*, pp. 73-81).

Esta preocupación por la observación total y de inventario sistemático de las relaciones y de los vínculos puede culminar, a veces, en resultados de buen aspecto científico: tal es el caso de los indios blackfoot, que diagnosticaban la proximidad de la primavera según el estado de desarrollo del feto de bisonte extraído del vientre de la hembra muerta en la caza. Sin embargo, no podemos aislar estos aciertos de tantos otros paralelos de la misma clase que la ciencia declara ilusorios. Pero ¿no será que el pensamiento mágico, esa "gigantesca variación sobre el tema del principio de causalidad",

decían Hubert y Mauss (2, p. 61), se distingue menos de la ciencia por la ignorancia o el desdén del determinismo, que por una exigencia de determinismo más imperiosa y más intransigente, y que la ciencia puede, a todo lo más, considerar irrazonable y precipitada?

Considerada como sistema de filosofía natural, ella (*witchcraft*) supone una teoría de las causas: la desgracia es resultado de la brujería, que opera de concierto con las fuerzas naturales. Si a un hombre lo acorrea un búfalo, o si le cae encima un granero cuyos soportes han sido minados por las termitas, o si contrae una meningitis cerebroespinal, los azande afirmarán que el búfalo, el granero o la enfermedad son causas que se conjugaron con la brujería para matar al hombre. Del búfalo, del granero, de la enfermedad, la brujería no tiene culpa, puesto que existen por sí mismos; pero sí la tiene de esta circunstancia particular, que los pone en una relación destructora con un determinado individuo. El granero se habría venido abajo de todas maneras, pero fue a causa de la brujería por lo que se vino a tierra en un momento dado y cuando algún individuo descansaba debajo. Entre todas estas causas, sólo la brujería admite una intervención correctiva, puesto que sólo ella emana de una persona. Contra el búfalo y el granero no se puede intervenir. Aunque también se les reconozca como causas, éstas no tienen significación en el plano de las relaciones sociales. (Evans-Pritchard, I, pp. 418-419.)

Por tanto, entre magia y ciencia la primera diferencia sería, desde este punto de vista, que una postula un determinismo global e integral, en tanto que la otra opera distinguiendo niveles, algunos de los cuales, solamente, admiten formas de determinismo que se consideran inaplicables a otros niveles. Pero, ¿no podríamos

ir un poco más lejos y considerar al rigor y a la precisión de que dan testimonio el pensamiento mágico y las prácticas rituales, como si tradujeran una aprehensión inconsciente de la verdad del *determinismo*, en cuanto modo de existencia de los fenómenos científicos, de manera que el determinismo sería globalmente *sospechado* y *puesto en juego* antes de ser *conocido* y *respetado*? Los ritos y las creencias mágicas se nos manifestarían entonces como otras tantas expresiones de un acto de fe en una ciencia que estaba todavía por nacer.

Y lo que es más: no solamente, por su naturaleza, estas anticipaciones pueden a veces verse coronadas por el éxito, sino que también pueden anticipar doblemente: anticiparse a la ciencia misma, y a métodos o resultados que la ciencia no asimilará sino en una etapa avanzada de su desarrollo, si es verdad que el hombre se enfrentó primero a lo más difícil: la sistematización al nivel de los datos sensibles, a los que la ciencia durante largo tiempo volvió la espalda y a los que comienza ahora, solamente, a reintegrar en su perspectiva. En la historia del pensamiento científico, este efecto de anticipación se produjo por lo demás en varias ocasiones; como lo ha mostrado Simpson (pp. 84-85), con ayuda de un ejemplo tomado de la biología del siglo XIX, resulta que —como la explicación científica corresponde siempre al descubrimiento de un “ordenamiento”— todo intento de este tipo, aun cuando esté inspirado por principios que no sean científicos, puede encontrar verdaderos ordenamientos. Inclusive esto es previsible si se admite que, por definición, el número de las estructuras es finito: la “puesta en estructura” poseería entonces una eficacia intrínseca, cualesquiera que sean los principios y los métodos en que se inspira.

La química moderna reduce la variedad de los sabores y de los perfumes a cinco elementos diversamente combinados: carbono, hidrógeno, oxígeno, azufre y ni-

trógeno. Trazando cuadros de presencia y de ausencia, estimando dosificaciones y umbrales, llega a darnos cuenta y razón de diferencias y semejanzas entre cualidades que antaño habría expulsado fuera de su dominio por considerarlas “secundarias”. Pero estos paralelos y estas distinciones no sorprenden al sentimiento estético: más bien, lo enriquecen y lo aclaran, fundando asociaciones que ya se sospechan, y de las cuales se comprende mejor por qué, ya en qué condiciones, un ejercicio asiduo de la sola intuición habría permitido descubrirlas ya; así, que el humo del tabaco pueda ser, para una lógica de la sensación, la intersección de dos grupos: uno de los cuales comprendería también la carne a la parrilla y la tostada corteza del pan (que están, como él, compuestos de nitrógeno; y el otro, del que forman parte el queso, la cerveza y la hiel en razón de la presencia del diacetilo). La cereza silvestre, la canela, la vainilla y el vino de jerez forman un grupo, no sólo sensible, sino inteligible, porque todos contienen aldehídos, en tanto que los olores semejantes del té del Canadá (“wintergreen”) de la lavanda y del plátano se explican por la presencia de esteres. La intuición por sí sola incitará a agrupar a la cebolla, el ajo, la col, el nabo, el rábano y la mostaza, aunque la botánica separe a las liliáceas de las crucíferas. Comprobando el testimonio de la sensibilidad, la química demuestra que estas familias, extrañas entre sí, se emparentan en otro plano: todas ocultan azufre (K., W.). Un filósofo primitivo o un poeta habría podido realizar estos reagrupamientos inspirándose en consideraciones ajenas a la química, o a cualquier otra forma de ciencia: la literatura etnográfica nos revela un cierto número de los mismos, cuyo valor empírico y estético no es menor. Ahora bien, eso no es, solamente, el efecto de un frenesi asociativo, que a veces habrá de tener éxito por un puro azar. Mejor inspirado que en el pasaje ante-

citado en el que nos ofrece esta interpretación, Simpson ha mostrado que la existencia de organización es una necesidad común al arte y a la ciencia y que, por consecuencia, "la taxonomía, que es el poner en orden por excelencia, posee un inminente valor estético" (*loc. cit.* p. 4). Entonces, se sorprende uno menos de que el sentido estético, abandonado a sus solas fuerzas, pueda abrirle el camino a la taxonomía y aun anticiparse a algunos de sus resultados.

Sin embargo, no retornamos a la tesis vulgar (por lo demás, admisible, en la perspectiva estrecha en la que se coloca), según la cual la magia sería una forma tímida y balbuciente de la ciencia: porque nos privaríamos de todo medio de comprender el pensamiento mágico, si pretendiésemos reducirlo a un momento, o a una etapa, de la evolución técnica y científica. Sombra que más bien anticipa a su cuerpo, la magia es, en un sentido, completa como él, tan acabada y coherente, en su inmaterialidad, como el ser sólido al que solamente ha precedido. El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda. Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos (pues, desde este punto de vista, es verdad que la ciencia tiene más éxito que la magia, aunque la magia prefigure a la ciencia en el sentido de que también ella acierta algunas veces), pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican.

Estas relaciones se derivan, en efecto, de las condiciones objetivas en que aparecieron el conocimiento mágico y el conocimiento científico. La historia de este último es demasiado breve como para que estemos bien informados a su respecto; pero el que el origen de la ciencia moderna se remonte solamente a algunos siglos, plantea un problema sobre el cual los etnólogos no han reflexionado suficientemente; el nombre de *paradoja neolítica* le convendría perfectamente.

Es en el neolítico cuando se confirma el dominio, por parte del hombre, de las grandes artes de la civilización: cerámica, tejido, agricultura y domesticación de animales. Nadie, hoy en día, se atrevería a explicar estas inmensas conquistas mediante la acumulación fortuita de una serie de hallazgos realizados al azar, o revelados por el espectáculo pasivamente registrado de algunos fenómenos naturales.³

Cada una de estas técnicas supone siglos de observación activa y metódica, de hipótesis atrevidas y controladas, para rechazarlas o para comprobarlas por intermedio de experiencias incansablemente repetidas. Observando la rapidez con la que plantas originarias del Nuevo Mundo se aclimataron en las Filipinas, y fueron adoptadas y nombradas por los indígenas que, en muchos casos, parecen haber redescubierto inclusive sus usos medicinales, rigurosamente paralelos a los que eran tradicionales en México, un biólogo interpreta el fenómeno de la manera siguiente:

³ Se ha tratado de saber lo que pasaría si el mineral de cobre se hubiese mezclado accidentalmente a un fogón: experiencias múltiples y variadas han establecido que no pasaría nada. El procedimiento más simple al que se haya llegado para obtener metal fundido consiste en calentar intensamente malaquita finamente pulverizada en una copa de arcilla cubierta con una vasija invertida. Este solo resultado aprisiona ya al azar en el recinto del fogón de algún alfarero especialista en cerámica vidriada (Coghlan.)

Las plantas cuyas hojas o tallos tienen un sabor amargo se emplean comúnmente en las Filipinas contra los padecimientos del estómago. Toda planta introducida, que ofrezca el mismo carácter, será rápidamente probada. Porque la mayoría de las poblaciones de las Filipinas hacen constantemente experiencias con las plantas, aprenden rápidamente a conocer, en función de las categorías de su propia cultura, los empleos posibles de las plantas importadas. (R. B. Fox, pp. 212-213.)

Para transformar una yerba silvestre en planta cultivada, una bestia salvaje en animal doméstico, hacer aparecer en la una o en la otra propiedades alimenticias o tecnológicas que, originalmente, estaban por completo ausentes o apenas si se podían sospechar; para hacer de una arcilla inestable, de fácil desmoronamiento, expuesta a pulverizarse o a rajarse, una vasija de barro sólida y que no deje escapar el agua (pero, sólo a condición de haber determinado, entre una multitud de materias orgánicas e inorgánicas la que mejor se prestara a servir de desgrasante, así como el combustible conveniente, la temperatura y el tiempo de cocción, el grado de oxidación eficaz); para elaborar las técnicas, a menudo prolongadas y complejas, que permiten cultivar sin tierra, o bien sin agua, cambiar granos o raíces tóxicas en alimentos, o todavía más, utilizar esta toxicidad para la caza, la guerra, el ritual, no nos quepa la menor duda de que se requirió una actitud mental verdaderamente científica, una curiosidad asidua y perpetuamente despierta, un gusto del conocimiento por el placer de conocer, pues una pequeña fracción solamente de las observaciones y de las experiencias (de las que es necesario suponer que estuvieron inspiradas, primero y sobre todo, por la afición al saber) podían dar resultados prácticos e inmediatamente utilizables. Y haga-

mos a un lado a la metalurgia del bronce y del hierro, la de los metales preciosos, y aun el simple trabajo del cobre nativo por el simple procedimiento del martilleo que precedieron a la metalurgia en varios milenios, y todos los cuales exigen ya una competencia técnica muy considerable. El hombre del neolítico o de la protohistoria es, pues, el heredero de una larga tradición científica; sin embargo, si el espíritu que lo inspiró a él, lo mismo que a todos sus antepasados, hubiese sido exactamente el mismo que el de los modernos, ¿cómo podríamos comprender que se haya *detenido*, y que varios milenios de estancamiento se intercalen, como un descansillo, entre la revolución neolítica y la ciencia contemporánea? La paradoja no admite más que una solución: la de que existen dos modos distintos de pensamiento científico, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos aproximativamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado; como si las relaciones necesarias, que constituyen el objeto de toda ciencia —sea neolítica o moderna—, pudiesen alcanzarse por dos vías diferentes: una de ellas muy cercana a la intuición sensible y la otra más alejada.

Toda clasificación es superior al caos; y aun una clasificación al nivel de las propiedades sensibles es una etapa hacia un orden racional. Si se pide clasificar una colección de frutos variados en cuerpos relativamente más pesados y relativamente más livianos, será legítimo comenzar por separar las peras de las manzanas, aunque la forma, el color y el sabor carezcan de relación con el peso y el volumen; pero porque las más gruesas, de entre las manzanas, son más fáciles de distinguir de las menos gruesas, que cuando las manzanas

permanecen mezcladas con frutos de aspecto diferente. Este ejemplo nos permite ver ya que, aun al nivel de la percepción estética, la clasificación tiene su virtud.

Por otra parte, y aunque no haya conexión necesaria entre las cualidades sensibles y las propiedades, existe por lo menos una relación de hecho en gran número de casos, y la generalización de esta relación, aunque no esté fundada en la razón, puede ser durante largo tiempo una operación fructuosa, teórica y prácticamente. Todos los jugos tóxicos no son ardientes o amargos, y la recíproca no es más verdadera; sin embargo, la naturaleza está hecha de tal manera que es más lucrativo, para el pensamiento y para la acción, proceder como si una equivalencia que satisface al sentimiento estético corresponde también a una realidad objetiva. Sin que nos corresponda aquí el averiguar por qué, es probable que especies dotadas de algún carácter notable: forma, color, u olor, abran al observador lo que podríamos llamar un "derecho de proseguir": el de postular que estos caracteres visibles son el signo de propiedades igualmente singulares, pero ocultas. Admitir que la relación entre los dos sea ella misma sensible (que un grano en forma de diente preserve contra las mordeduras de serpiente, que un jugo amarillo sea un específico para los trastornos biliares, etc.) tiene más valor, provisionalmente, que la indiferencia a toda conexión; pues la clasificación, aunque sea heteróclita y arbitraria, salvaguarda la riqueza y la diversidad del inventario; al decidir que hay que tener en cuenta todo, facilita la constitución de una "memoria".

Ahora bien, es un hecho que métodos de esta índole podían conducir a determinados resultados que eran indispensables para que el hombre pudiese atacar a la naturaleza desde otro flanco. Lejos de ser, como a menudo se ha pretendido, la obra de una "función fabuladora" que le vuelve la espalda a la realidad, los mitos

y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron (y siguen estándolo sin duda) exactamente adaptados a descubrimientos de un cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible. Esta ciencia de lo concreto tenía que estar, por esencia, limitada a otros resultados que los prometidos a las ciencias exactas naturales, pero no fue menos científica, y sus resultados no fueron menos reales. Obtenidos diez mil años antes que los otros, siguen siendo el sustrato de nuestra civilización.

Por lo demás, subsiste entre nosotros una forma de actividad que, en el plano técnico, nos permite muy bien concebir lo que pudo ser, en el plano de la especulación, una ciencia a la que preferimos llamar "primera" más que primitiva: es la que comúnmente se designa con el término de *bricolage*.^{*} En su sentido antiguo, el verbo *bricoler* se aplica al juego de pelota y de billar, a la caza y a la equitación, pero siempre para evocar un movimiento incidental: el de la pelota que rebota, el del perro que divaga, el del caballo que se aparta de la línea recta para evitar un obstáculo. Y, en nuestros días, el *bricoleur* es el que trabaja con sus manos, utilizando medios desviados por comparación con los del hombre de arte. Ahora bien, lo propio del pensamiento mítico es expresarse con ayuda de un repertorio cuya

* Los términos *bricoler*, *bricolage* y *bricoleur*, en la acepción que les da el autor, no tienen traducción al castellano. El *bricoleur* es el que obra sin plan previo y con medios y procedimientos apartados de los usos tecnológicos normales. No opera con *materias primas*, sino ya elaboradas, con fragmentos de obras, con sobras y trozos, como el autor explica. La lectura del texto aclarará suficientemente el sentido de estos términos. [T.]

composición es heteróclita y que, aunque amplio, no obstante es limitado; sin embargo, es preciso que se valga de él, cualquiera que sea la tarea que se asigne, porque no tiene ningún otro del que echar mano. De tal manera se nos muestra como una suerte de *bricolage* intelectual, lo que explica las relaciones que se observan entre los dos.

Como el *bricolage* en el plano técnico, la reflexión mítica puede alcanzar, en el plano intelectual, resultados brillantes e imprevistos. Recíprocamente, a menudo se ha observado el carácter mitopoético del *bricolage*: ya sea en el plano del arte, llamado "bruto" o "ingenio"; en la arquitectura fantástica de la quinta del cartero Cheval, en las decoraciones de Georges Méliès; o aun en la inmortalizada por las *Grandes ilusiones* de Dickens, pero inspiradas sin duda primero por la observación del "castillo" suburbano del señor Wemmick, con su puente levadizo en miniatura, su cañón que saludaba a las nueve, y su huertecillo de verduras y pepinos gracias al cual los ocupantes podrían sostener un sitio, de ser necesario...

Vale la pena ahondar en la comparación, porque nos permite acceder mejor a las relaciones reales entre los dos tipos de conocimiento científico que hemos distinguido. El *bricoleur* es capaz de ejecutar un gran número de tareas diversificadas; pero, a diferencia del ingeniero, no subordina ninguna de ellas a la obtención de materias primas y de instrumentos concebidos y obtenidos a la medida de su proyecto: su universo instrumental está cerrado y la regla de su juego es siempre la de arreglárselas con "lo que uno tenga", es decir un conjunto, a cada instante finito, de instrumentos y de materiales, heteróclitos además, porque la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto particular, sino que es el resultado contingente de

todas las ocasiones que se le han ofrecido de renovar o de enriquecer sus existencias, o de conservarlas con los residuos de construcciones y de destrucciones anteriores. El conjunto de los medios del *bricoleur* no se puede definir, por lo tanto, por un proyecto (lo que supondría, por lo demás, como en el caso del ingeniero, la existencia de tantos conjuntos instrumentales como géneros de proyectos, por lo menos en teoría); se define solamente por su instrumentalidad, o dicho de otra manera y para emplear el lenguaje del *bricoleur*, porque los elementos se recogen o conservan en razón del principio de que "de algo habrán de servir". Tales elementos, por tanto, están particularizados a medias: lo suficiente como para que el *bricoleur* no tenga necesidad del equipo y del saber de todos los cuerpos administrativos; pero no tanto como para que cada elemento sea constreñido a un empleo preciso y determinado. Cada elemento representa un conjunto de relaciones, a la vez, concretas y virtuales; son operadores, pero utilizables con vistas a operaciones cualesquiera en el seno de un tipo.

De la misma manera, los elementos de la reflexión mítica se sitúan siempre a mitad de camino entre preceptos y conceptos. Sería imposible extraer a los primeros de la situación concreta en que aparecieron, en tanto que el recurso a los segundos exigiría que el pensamiento pudiese, provisionalmente, poner sus proyectos entre paréntesis. Ahora bien, existe un intermediario entre la imagen y el concepto: es el signo, puesto que siempre se le puede definir, de la manera iniciada por Saussure a propósito de esa categoría particular que forman los signos lingüísticos, como un lazo entre una imagen y un concepto, que, en la unión así realizada, desempeña respectivamente los papeles de significante y significado.)

(Como la imagen, el signo es un ser concreto, pero

se parece al concepto por su poder referencial: el uno y el otro no se relacionan exclusivamente a ellos mismos, sino que pueden sustituir a algo que no son ellos. Sin embargo, el concepto posee a este respecto una capacidad ilimitada, en tanto que la del signo es limitada. La diferencia y la semejanza se pueden observar bien en el ejemplo del *bricoleur*. Contemplémoslo en acción: excitado por su proyecto, su primera acción práctica es, sin embargo, retrospectiva: debe volverse hacia un conjunto ya constituido, compuesto de herramientas y de materiales; hacer, o rehacer, el inventario; por último y sobre todo, establecer con él una suerte de diálogo, para hacer un repertorio, antes de elegir entre ellas, de las respuestas posibles que el conjunto puede ofrecer al problema que él le plantea. Todos estos objetos heteróclitos que constituyen su tesoro,⁴ son interrogados por él para comprender lo que cada uno de ellos podría "significar", contribuyendo de tal manera a definir un conjunto por realizar, pero que, finalmente, no diferirá del conjunto instrumental más que por la disposición interna de las partes. Este cubo de encino puede ser cuña para remediar la insuficiencia de un tablón de abeto o bien pedestal, lo que permitiría sacar a relucir el grano y el pulimento de la vieja madera. En un caso será extensión, en el otro materia. Pero estas posibilidades están siempre limitadas por la historia particular de cada pieza, o por lo que subsiste en ella de predeterminado, debido al uso original para el que fue concebida o por las adaptaciones que ha sufrido con vistas a otros empleos. Como las unidades constitutivas del mito, cuyas combinaciones posibles son limitadas por el hecho de que se han tomado en préstamo al lenguaje, en el que poseen ya un sentido que restringe la libertad de maniobra, los ele-

⁴ "Tesoro de ideas", dicen admirablemente de la magia Hubert y Mauss (2, p. 136).

mentos que colecciona y utiliza el *bricoleur* están "preconstreñidos" (Lévi-Strauss, 5, p. 35). Por otra parte, la decisión depende de la posibilidad de permutar otro elemento en la función vacante, hasta tal punto que cada elección acarreará una reorganización completa de la estructura, que nunca será aquella que fue vagamente soñada, ni aquella otra que se pudiera haber preferido en vez de ella.

Sin duda, el ingeniero interroga también, puesto que la existencia de un "interlocutor" es resultado, para él, de que sus medios, su poder y sus conocimientos, jamás son ilimitados, y porque, en esta forma negativa, tropieza con una resistencia con la que tiene, indispensablemente, que transigir. Se sentiría uno tentado a decir que interroga al universo, en tanto que el *bricoleur* se dirige a una colección de residuos de obras humanas, es decir, a un sub-conjunto de la cultura. Por lo demás, la teoría de la información nos muestra cómo es posible, y a menudo útil, reducir las acciones del físico a una suerte de diálogo con la naturaleza, lo cual atenuaría la distinción que tratamos de trazar. Sin embargo, subsistirá siempre una diferencia, aun si se tiene en cuenta el hecho de que el sabio nunca dialoga con la naturaleza pura, sino con un determinado estado de la relación entre la naturaleza y la cultura, definible por el periodo de la historia en el que vive, la civilización que es la suya y los medios materiales de que dispone. Al igual que el *bricoleur*, en presencia de una tarea dada, no puede hacer lo que le dé la gana; también él tendrá que comenzar por inventariar un conjunto predeterminado de conocimientos teóricos y prácticos, de medios técnicos, que restringen las soluciones posibles.

Así pues, la diferencia no es tan absoluta como nos veríamos tentados a imaginárnosla; no obstante, sigue siendo real, en la medida en que, por relación a esas

constricciones que resumen un estado de civilización, el ingeniero trata siempre de abrirse un pasaje y de situarse *más allá*, en tanto que el *bricoleur*, de grado o por fuerza, permanece *más acá*, lo que es otra manera de decir que el primero opera por medio de conceptos y el segundo por medio de signos. Sobre el eje de la oposición entre naturaleza y cultura, los conjuntos de que se valen están perceptiblemente dislocados. En efecto, por lo menos una de las maneras en que el signo se opone al concepto consiste en que el segundo quiere ser integralmente transparente a la realidad, en tanto que el primero acepta, y aun exige, que un determinado rasgo de humanidad esté incorporado a esta realidad. Según la expresión vigorosa y difícilmente traducible de Peirce: *It addresses somebody*.

Así pues, podría decirse que tanto el sabio como el *bricoleur* están al acecho de mensajes, pero, para el *bricoleur*, se trata de mensajes en cierta manera pretransmitidos y a los cuales colecciona: como esos códigos comerciales que, condensando como condensan la experiencia pasada de la profesión permiten hacer frente, económicamente, a todas las situaciones nuevas (a condición, sin embargo, de que pertenezcan a la misma clase que las antiguas); mientras que el hombre de ciencia, ya sea ingeniero, ya sea físico, cuenta siempre con el *otro mensaje*, que podría serle arrancado a un interlocutor, a pesar de su resistencia a declarar acerca de cuestiones cuyas respuestas no han sido repetidas de antemano. De tal manera, el concepto se nos manifiesta como el que realiza la *apertura* del conjunto con el que se trabaja, y la significación como la que realiza su reorganización: no la extiende ni la renueva, y se limita a obtener el grupo de sus transformaciones.

La imagen no puede ser idea, pero puede desempeñar el papel de signo, o, más exactamente, cohabitar con la idea en un signo; y, si la idea no se encuentra

todavía allí, respetar su lugar futuro y hacer aparecer, negativamente, sus contornos. La imagen está fijada, ligada de manera unívoca al acto de conciencia que la acompaña; pero el signo, y la imagen que se ha tornado significativa, si carecen todavía de comprensión, es decir, de relaciones simultáneas y teóricamente ilimitadas con otros seres del mismo tipo —lo que es el privilegio del concepto— son ya *permutables*, es decir, pueden mantener relaciones sucesivas con otros seres, aunque en número limitado, y, como se ha visto, a condición de formar siempre un sistema en el que una modificación que afecte a un elemento interesará automáticamente a todos los demás: en este plano, la extensión y la comprensión de los lógicos no existen, como dos aspectos distintos y complementarios, sino como una realidad solidaria. De tal manera, se comprende que el pensamiento mítico, aunque esté envasado en las imágenes, pueda ser generalizador, y por tanto científico: también él opera a fuerza de analogía y de paralelos, aun si, como en el caso del *bricolage*, sus creaciones se reducen siempre a un ordenamiento nuevo de elementos cuya naturaleza no se ve modificada según que figuren en el conjunto instrumental o en la disposición final (que, salvo por lo que toca a la disposición interna, forman siempre el mismo objeto): "se diría que los universos mitológicos están destinados a ser desmantelados apenas formados, para que nuevos universos nazcan de sus fragmentos". (Boas, I, p. 18). Esta profunda observación se olvida de tener en cuenta, sin embargo, que, en esta incansante reconstrucción con ayuda de los mismos materiales, son siempre fines antiguos los que habrán de desempeñar el papel de medios: los significados se truecan en significantes, y a la inversa.

Esta fórmula, que podría servir de definición para el *bricolage* nos explica que, para la reflexión mítica, la totalidad de los medios disponibles debe ser también

implícitamente inventariada o concebida, para que pueda definirse un resultado que será siempre una composición entre la estructura del conjunto instrumental y la del proyecto. Una vez realizado, este último estará, por tanto, inevitablemente dislocado por relación a la intención inicial (por lo demás, simple esquema), efecto que los surrealistas han nombrado felizmente "azar objetivo". Pero hay más: la poesía del *bricolage* le viene también, y sobre todo, de que no se limita a realizar o ejecutar: "habla", no solamente con las cosas, como lo hemos mostrado ya, sino también por medio de las cosas: contando, por intermedio de la elección que efectúa entre posibles limitados, el carácter y la vida de su autor. Sin lograr totalmente su proyecto, el *bricoleur* pone siempre algo de él mismo.

Desde este punto de vista también, la reflexión mítica se nos manifiesta como una forma intelectual del *bricolage*. La ciencia, por entero, se ha construido apoyándose en la distinción de lo contingente y de lo necesario, que es también la del acontecimiento y de la estructura. Las cualidades que, en el momento de su nacimiento, hacía suyas eran precisamente aquellas que, como no formaron parte en manera alguna de la experiencia vivida, eran exteriores y, por así decirlo, extrañas a los acontecimientos: éste es el sentido de la noción de cualidades primeras. Ahora bien, lo propio del pensamiento mítico, como del *bricolage* en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados,⁵ sino utilizando residuos y restos de acontecimientos; *odds and ends*, diría un inglés, o, en español, sobras y

⁵ El pensamiento mítico edifica conjuntos estructurados por medio de un conjunto estructurado, que es el lenguaje; pero no se apodera al nivel de la estructura: construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social.

trozos, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad. En un sentido, por lo tanto, la relación entre la diacronía y la sincronía ha sido invertida: el pensamiento mítico, ese *bricoleur*, elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien residuos de acontecimientos,⁶ en tanto que la ciencia, "en marcha" por el simple hecho de que se instaura, crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y sus teorías. Pero no nos engañemos: no se trata de dos etapas, o de dos fases, de la evolución del saber, pues las dos acciones son igualmente válidas. La física y la química aspiran ya a tornarse de nuevo cualitativas, es decir, a explicar también las cualidades segundas que, una vez que sean explicadas, volverán a convertirse en medios de explicación; y quizás la biología marca el paso mientras espera que se realice esto, para poder, a su vez, explicar la vida. Por su parte, el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir.

Las consideraciones anteriores, en varias ocasiones, han rozado el problema del arte, y quizás podríamos indicar brevemente cómo, en esta perspectiva, el arte se inserta, a mitad de camino, entre el conocimiento científico y el pensamiento mítico o mágico; pues todo el mundo sabe que el artista, a la vez, tiene algo del sabio y del *bricoleur*: con medios artesanales, confecciona un objeto material que es al mismo tiempo objeto de conocimiento. Hemos distinguido al sabio del

⁶ El *bricolage* opera también con cualidades "segunda"; véase el término español "de segunda mano", de ocasión.

bricoleur por las funciones inversas que, en el orden instrumental y final, asignan al acontecimiento y a la estructura, uno de ellos haciendo acontecimientos (cambiar el mundo) por medio de estructuras y el otro estructuras por medio de acontecimientos (fórmula inexacta en esta forma tajante, pero que nuestro análisis debe permitir matizar). Contemplemos ahora este retrato de mujer pintado por Clouet, y preguntémos por las razones de la profundísima emoción estética que suscita inexplicablemente, al parecer, la reproducción hilo por hilo y en un escrupuloso *trompe-l'oeil* de una gorguera de encaje (lám. 1).

El ejemplo de Clouet no está escogido al azar; pues es sabido que le gustaba pintar a tamaño menor que el natural: sus cuadros son, pues, como los jardines japoneses, los autos en miniatura, y los barcos en las botellas, lo que en lenguaje de *bricoleur* se llama "modelo reducido". Ahora bien, se plantea la cuestión de saber si el modelo reducido, que es también la "obra maestra" del compañero, no ofrece, siempre y por doquier, el tipo mismo de la obra de arte. Pues parece ser que todo modelo reducido tiene una vocación estética —¿de dónde sacaría esta virtud constante, si no de sus dimensiones mismas?— o a la inversa, que la inmensa mayoría de las obras de arte son también modelos reducidos. Podría creerse que este carácter obedece, en primer lugar, a una preocupación por economizar, materiales y medios, e invocar en apoyo de esta interpretación obras indiscutiblemente artísticas, aunque monumentales. Es preciso entenderse acerca de las definiciones: las pinturas de la Capilla Sixtina son un modelo reducido, a despecho de sus dimensiones imponentes, puesto que el tema que ilustran es el del fin de los tiempos. Lo mismo ocurre con el simbolismo cósmico de los monumentos religiosos. Por otra parte, podríamos preguntarnos si el efecto estético, di-

gamos, de una estatua ecuestre de tamaño más grande que el natural, proviene de que agranda a un hombre hasta alcanzar las dimensiones de un peñón, y no de que reduce lo que es primero, de lejos, percibido como un peñón, a las proporciones de un hombre. Por último, aun el "tamaño natural" supone al modelo reducido, puesto que la transposición gráfica o plástica supone siempre la renuncia a determinadas dimensiones del objeto; en pintura, el volumen; los colores, los olores, las impresiones táctiles hasta en la escultura; y, en los dos casos, la dimensión temporal, puesto que el todo de la obra figurada es apprehendido en el instante.

Entonces, ¿qué virtud acompaña a la reducción, ya sea de escala o ya sea que afecte a las propiedades? Al parecer, es resultado de una suerte de inversión del proceso del conocimiento: para conocer al objeto real en su totalidad, propendemos siempre a obrar a partir de sus partes. La resistencia que nos opone se supera dividiéndola. La reducción de escala invierte esta situación: siendo más pequeña, la totalidad del objeto nos parece menos formidable; por el hecho de haber sido cuantitativamente disminuida, nos parece que se ha simplificado cualitativamente. O para decirlo con más exactitud, esta transposición cuantitativa acrecienta y diversifica nuestro poder sobre un homólogo de la cosa; a través de él, esta última puede ser agarrada, sopesada en la mano, apprehendida de una sola mirada. La muñeca de la niña no es un adversario, un rival o siquiera un interlocutor; en ella y por ella, la persona se trueca en sujeto. A la inversa de lo que ocurre cuando tratamos de conocer a una cosa o a un ser de talla real, en el modelo reducido *el conocimiento del todo precede al de las partes*. Y aun si esto es una ilusión, la razón del procedimiento es la de crear o la de mantener esta ilusión, que satisface a la intelligen-

cia y a la sensibilidad con un placer que, fundándonos solamente en esto, puede llamarse ya estético.

Hasta ahora no hemos considerado más que la escala, la cual, como acabamos de ver, supone una relación dialéctica entre magnitud —es decir, cantidad— y cualidad. Pero el modelo reducido posee un atributo suplementario: es algo construido, *man made* y, lo que es más "hecho a mano". Por tanto, no es una simple proyección, un homólogo pasivo del objeto. Constituye una verdadera experiencia sobre el objeto. Ahora bien, en la medida en que el modelo es artificial, se torna posible comprender cómo está hecho, y esta aprehensión del modo de fabricación aporta una dimensión suplementaria a su ser; además —lo hemos visto a propósito del *bricolage*, pero el ejemplo de las "maneras" de los pintores, nos muestra que esto es verdad también del arte— el problema lleva consigo siempre varias soluciones. Como la elección de una solución acarrea una modificación del resultado a que nos habría conducido otra solución es, por lo tanto, el cuadro general de estas permutaciones el que se encuentra virtualmente dado, al mismo tiempo que la solución particular ofrecida a la mirada del espectador, transformado por esto —aun sin que él se dé cuenta—, en agente. En virtud de la sola contemplación, el espectador, si nos está permitido decirlo, entra en posesión de otras modalidades posibles de la misma obra, y de las cuales se siente confusamente el creador con mayor razón que el propio creador, que las ha abandonado al excluirlas de su creación; y estas modalidades forman otras tantas perspectivas suplementarias, abiertas sobre la obra actualizada, es decir, realizada. O dicho de otra manera, la virtud intrínseca del modelo reducido es la de que compensa la renuncia a las dimensiones sensibles con la adquisición de dimensiones inteligibles.

Retornemos ahora a la gorguera de encaje, en el cua-

dro de Clouet. Todo lo que acabamos de decir se le aplica, pues, para representarla en forma de proyección en un espacio de propiedades en el que las dimensiones sensibles son más pequeñas, y menos numerosas que las del objeto, ha sido necesario obrar de manera simétrica e inversa a como lo hubiese hecho la ciencia, si se hubiese propuesto, pues tal es su función, producir —en vez de reproducir— no sólo un nuevo punto de encaje en lugar de un punto ya conocido, sino también un verdadero encaje en vez de un encaje figurado. En efecto, la ciencia hubiese trabajado en escala real, pero por intermedio de la invención de un oficio, en tanto que el arte trabaja a escala reducida, teniendo como fin una imagen homóloga del objeto. La primera actividad pertenece al orden de la metonimia, sustituye a un ser por otro ser, a un efecto por su causa, en tanto que la segunda pertenece al orden de la metáfora.

Y eso no es todo. Pues, si es verdad que la relación de prioridad entre estructura y acontecimiento se manifiesta de manera simétrica e inversa en la ciencia y en el *bricolage*, es claro que, desde este punto de vista también, el arte ocupa una posición intermedia. Aun si la figuración de una gorguera de encaje en modelo reducido supone, como lo hemos mostrado, un conocimiento interno de su morfología y de su técnica de fabricación (y, si se hubiese tratado de una representación humana o animal, habríamos dicho: de la anatomía y de las posturas), no se reduce a un diagrama o a una lámina de tecnología: realiza la síntesis de estas propiedades intrínsecas y de las que provienen de un contexto espacial y temporal. El resultado final es la gorguera de encaje, tal cual es absolutamente, pero también tal como, en el mismo instante, su apariencia se ve afectada por la perspectiva en que se presenta, que pone en evidencia algunas

partes y oculta otras, cuya existencia continúa, por tanto, influyendo en el resto: por el contraste entre su blancura y los colores de las otras piezas del vestido, el reflejo del cuello nacarado que rodea y el del cielo de un día y de un momento; tal, también, porque significa como adorno banal o de aparato, llevado, nuevo o usado, recientemente planchado o arrugado, por una mujer del pueblo o por una reina, de la que la fisonomía confirma, invalida o califica su condición, en un medio, una sociedad, una región del mundo, un periodo de la historia... A mitad de camino siempre entre el esquema y la anécdota, el genio del pintor consiste en unir un conocimiento interno y externo, un ser y un devenir; en producir, con su pincel, un objeto que no existe, como objeto y que, sin embargo, sabe crearlo sobre su tela: síntesis exactamente equilibrada de una o de varias estructuras artificiales y naturales y de uno o de varios acontecimientos, naturales y sociales. La emoción estética proviene de esta unión instituida en el seno de una cosa creada por el hombre, y por tanto, también, virtualmente por el espectador, que descubre su posibilidad a través de la obra de arte, entre el orden de la estructura y el orden del acontecimiento.

Este análisis incita a hacer varias observaciones. En primer lugar, permite comprender mejor por qué los mitos se nos presentan simultáneamente, como sistemas de relaciones abstractas y como objetos de contemplación estética: en efecto, el acto creador que engendra al mito es simétrico e inverso a aquel que encontramos en el origen de la obra de arte. En este último caso, se parte de un conjunto formado por uno o por varios objetos y por uno o por varios acontecimientos, al cual la creación estética confiere un carácter de totalidad al poner de manifiesto una estructura común. El mito recorre el mismo camino, pero en el otro sentido:

utiliza una estructura para producir un objeto absoluto que ofrezca el aspecto de un conjunto de acontecimientos (puesto que todo mito cuenta una historia). El arte procede, pues, a partir de un conjunto: (objeto + acontecimiento) y se lanza al descubrimiento de su estructura; el mito parte de una estructura, por medio de la cual comprende la construcción de un conjunto (objeto + acontecimiento).

Si esta primera observación nos incita a generalizar nuestra interpretación, la segunda nos conduciría, más bien, a restringirla. ¿Es verdad que toda obra de arte consiste en una integración de la estructura y del acontecimiento? Al parecer, no se puede decir tal cosa de esa masa tlingit de madera de cedro, que sirve para matar peces, y a la que contemplo colocada sobre un estante de mi biblioteca, mientras escribo estas líneas (lám. 2). El artista, que la esculpió en forma de monstruo marino, deseó que el cuerpo del utensilio se confundiese con el cuerpo del animal, el mango con la cola, y que las proporciones anatómicas, prestadas a una criatura fabulosa, fuesen tales que el objeto pudiese ser el animal cruel, que mata impotentes víctimas, al mismo tiempo que un arma para pescar, bien equilibrada, que un hombre maneja con facilidad y de la que obtiene resultados eficaces. Por tanto, todo parece ser estructural en este utensilio, que es también una maravillosa obra de arte: tanto su simbolismo mítico como su función práctica. Más exactamente, el objeto, su función y su símbolo parecen estar replegados el uno sobre el otro y formar un sistema cerrado en el que el acontecimiento no tiene la menor oportunidad de introducirse. La posición, el aspecto, la expresión del monstruo no deben nada a las circunstancias históricas en que el artista pudo apercibirlo "en carne y hueso", soñarlo, o concebir la idea de él. Diríamos, más bien, que su ser inmutable está definitivamente

fijado en una materia leñosa cuyo grano finísimo permite traducir todos sus aspectos, y en un empleo al cual su forma empírica parece predestinarlo. Ahora bien, todo lo que acabamos de decir de un objeto particular es válido también para otros productos del arte primitivo: una estatua africana, una máscara melanesia... Por tanto, ¿no habríamos definido sino una forma histórica y local de la creación estética, creyendo alcanzar, no sólo sus propiedades fundamentales, sino aquellas por las cuales su relación inteligible se establece con otros modos de creación?

Para superar esta dificultad, creemos que basta con ampliar nuestra interpretación. Lo que, a propósito de un cuadro de Clouet, habíamos definido provisionalmente como un acontecimiento o un conjunto de acontecimientos, se nos aparece ahora en una perspectiva o punto de vista mucho más general: el acontecimiento no es más que un modo de la contingencia cuya integración (percibida como necesaria) a una estructura, engendra la emoción estética, sea cual fuere la clase de arte considerada. Según el estilo, el lugar y la época, esta contingencia se manifiesta con tres aspectos diferentes, o en tres momentos distintos de la creación artística (y que, por lo demás, pueden acumularse): se sitúa al nivel de la ocasión, de la ejecución, o de la destinación. En el primer caso, sólo la contingencia cobra forma de acontecimiento, es decir, una contingencia exterior y anterior al acto creador. El artista la aprehende desde fuera: una actitud, una expresión, una iluminación, una situación, cuya relación sensible e inteligible con la estructura del objeto capta, que afectan a estas modalidades y que él incorpora a su obra. Pero puede ser también que la contingencia se manifieste de manera intrínseca, en el transcurso de la ejecución: en la talla o la forma del trozo de madera de que dispone el escultor, en la

orientación de las fibras, la calidad del grano, la imperfección de los instrumentos de que se vale, en las resistencias que opone la materia, o el proyecto, al trabajo que se está realizando. En los incidentes imprevisibles que surgirán en el transcurso de la operación. Por último, la contingencia puede ser extrínseca, como en el primer caso, pero posterior (y ya no anterior) al acto de creación: esto es lo que se produce cada vez que la obra está destinada a un uso determinado, puesto que en función tanto de las modalidades como de las fases virtuales de su empleo futuro (y, por tanto, colocándose, así sea consciente o inconscientemente, en el lugar del utilizador) el artista procedería a elaborar su obra.

Según los casos, por consiguiente, la creación artística consistirá, dentro del marco inmutable de una confrontación de la estructura y del accidente, en buscar el diálogo, ya sea con el *modelo*, ya sea con la *materia*, ya sea con el *utilizador*, habida cuenta de aquel o de aquella, de las que el artista que está trabajando anticipa, sobre todo, el mensaje. Para decirlo de una vez, cada eventualidad corresponde a una clase de arte fácil de descubrir: la primera, a las artes plásticas del Occidente; la segunda, a las artes llamadas primitivas o de época antigua; la tercera a las artes aplicadas. Pero, si interpretáramos literalmente estas atribuciones, simplificaríamos en exceso. Toda forma de arte lleva consigo los tres aspectos, y se distingue solamente de los otros por su relativa dosificación. Es evidente, por ejemplo, que aun el pintor más académico tropieza con problemas de ejecución, y que todas las artes llamadas primitivas poseen, doblemente, el carácter de aplicadas: en primer lugar, porque muchas de sus producciones son objetos técnicos; y después, porque aun aquellas creaciones suyas que parecen estar más al abrigo de las preocupaciones prácticas tienen un destino pre-

ciso. Por último, es sabido que aun entre nosotros, los utensilios se prestan a una contemplación desinteresada.

Hechas estas reservas, podemos verificar fácilmente que los tres aspectos están funcionalmente ligados, y que el predominio de uno restringe o suprime el lugar dejado a los otros. La pintura llamada sabia está liberada, o cree estarlo, respecto de la doble relación de la ejecución y de la destinación. Da pruebas, en sus mejores ejemplos, de un completo dominio de las dificultades técnicas (de las que podemos considerar, por lo demás, que fueron definitivamente superadas desde Van der Weyden, después de que los problemas que se han planteado los pintores no guardan relación casi más que con la física divertida). Todo ocurre como si, con su tela, sus colores y sus pinceles, el pintor pudiese hacer exactamente lo que le plazca. Por otra parte, el pintor tiende a hacer de su obra un objeto que sea independiente de toda contingencia, y que valga en sí y para sí; por lo demás, esto es lo que supone la fórmula del cuadro "de caballete". Liberada de la contingencia, desde el doble punto de vista de la ejecución y de la destinación, la pintura sabia puede, entonces, referirla totalmente a la ocasión; y, si nuestra interpretación es exacta, no está siquiera en libertad de prescindir de ella. Se define entonces como pintura "de género", a condición de ampliar considerablemente el sentido de esta locución. Pues, en la perspectiva muy general en que nos colocamos aquí, el esfuerzo del retratista —aunque sea Rembrandt— para captar sobre su tela la expresión más reveladora y hasta los pensamientos secretos de su modelo, forma parte del mismo género que el de un *Detaille*, cuyas composiciones respetan la hora y el orden de la batalla, el número y la disposición de los botones con los que se reconocen los uniformes de cada arma. Si se nos permite un poco de falta de respeto, tanto en uno como

en otro caso, "la ocasión hace al ladrón". Con las artes aplicadas, las proporciones respectivas de los tres aspectos se invierten; estas artes otorgan el predominio a la destinación y a la ejecución, cuyas contingencias están aproximativamente equilibradas en los especímenes que consideramos más "puros", excluyendo, a la vez a la ocasión, como se puede ver por el hecho de que una copa, un cubilete, un pedazo de cestería o un tejido nos parecen perfectos cuando su valor práctico se afirma como intemporal: correspondiendo plenamente a la función, para hombres diferentes en cuanto a la época o a la civilización. Si las dificultades de ejecución se han dominado totalmente (como ocurre cuando la ejecución se confía a máquinas), la destinación puede tornarse cada vez más precisa y particular, y el arte aplicado se transforma en arte industrial; lo llamamos campesino o rústico en el caso contrario. Por último, el arte primitivo se sitúa en el extremo opuesto del arte sabio o académico. Este último interioriza la ejecución (de la que es o se cree maestro) y la destinación (puesto que "el arte por el arte" es en sí mismo su propio fin). De rechazo, se ve impelido a exteriorizar la ocasión (que le pide al modelo que se la ofrezca); esta última se convierte, así, en una parte de lo significado. En cambio, el arte primitivo interioriza la ocasión (puesto que los seres sobrenaturales que se complace en representar tienen una realidad independiente de las circunstancias, e intemporal) y exterioriza la ejecución y la destinación, que se convierten, por tanto, en una parte de lo significativo.

Volvemos a encontrar, de tal manera, en otro plano, ese diálogo con la materia y los medios de ejecución, mediante el cual definimos al *bricolage*. Para la filosofía del arte, el problema esencial es saber si el artista le reconoce o no la calidad de interlocutor. Sin duda, la reconoce siempre, pero al mínimo, en el caso

del arte demasiado sabio, y al máximo en el arte bruto o ingenuo que confina con el *bricolage*, y en detrimento de la estructura en los dos casos. Sin embargo, ninguna forma de arte merecería este nombre si se dejase captar en su totalidad por las contingencias extrínsecas, ya sean la de la ocasión o la de la destinación; pues la obra descendería entonces al rango de icono (suplementario del modelo) o de instrumento (complementario de la materia trabajada). Aun el arte más sabio, si nos conmueve, no alcanza este resultado más que a condición de detener a tiempo esta disipación de la contingencia en provecho del pretexto, y de incorporarla a la obra, confiriéndole a esta última la dignidad de un objeto absoluto. Si los artes arcaicos, los artes primitivos, y los periodos "primitivos" de los artes sabios, son los únicos que no envejecen, lo deben a esta consagración del accidente al servicio de la ejecución, por tanto al empleo, que tratan de hacer integral, del dato bruto como materia empírica de una significación.⁷

⁷ Prosiguiendo este análisis, podríamos definir la pintura no figurativa por dos caracteres. Uno, que tiene en común con la pintura de caballete, consiste en un rechazo total de la contingencia de destinación: el cuadro no está hecho para un empleo particular. El otro carácter, propio de la pintura no figurativa, consiste en una explotación metódica de la contingencia de ejecución, que se pretende convertir en el pretexto o en la ocasión externa del cuadro. La pintura no figurativa adopta "maneras" a guisa de "temas", pretende dar una representación concreta de las condiciones formales de toda pintura. De esto resulta, paradójicamente, que la pintura no figurativa no crea, como lo cree, obras tan reales —si no más— como los objetos del mundo físico, sino imitaciones realistas de modelos inexistentes. Es una escuela de pintura académica, en la que cada artista se afana en representar la manera como ejecutaría sus cuadros si, por casualidad, los pintase.

Por último, hay que añadir que el equilibrio entre estructura y acontecimiento, necesidad y contingencia, interioridad y exterioridad, es un equilibrio precario, constantemente amenazado por las tracciones que se ejercen en un sentido o en el otro, según las fluctuaciones de la moda, del estilo y de las condiciones sociales generales. Desde este punto de vista, el impresionismo y el cubismo se nos aparecen menos como dos etapas sucesivas del desarrollo de la pintura que como dos empresas cómplices, aunque no hayan nacido en el mismo instante, obrando en connivencia para prolongar, mediante deformaciones complementarias, un modo de expresión cuya existencia misma (hoy nos damos cuenta de esto mejor) estaba gravemente amenazada. La boga intermitente de los "collages", nacida en el momento en que el artesanado expiraba, podría no ser, por su parte, más que una transposición del *bricolage* al terreno de los fines contemplativos. Por último, el hincapié hecho en el aspecto acontecimental puede también disociarse según los momentos, subrayando más, a expensas de la estructura (entiéndase: la estructura de igual nivel, pues no está excluido que el aspecto estructural se restablezca en otra parte y en un nuevo plano), unas veces, la temporalidad social (como a fines del siglo XVIII con Greuze, o con el realismo socialista), y otras veces la temporalidad natural, y aun meteorológica (en el impresionismo).

Si, en el plano especulativo, el pensamiento mítico no carece de analogía con el *bricolage* en el plano práctico, y si la creación artística se coloca a igual distancia entre estas dos formas de actividad y la ciencia, el juego y el rito ofrecen entre sí relaciones del mismo tipo.

Todo juego se define por el conjunto de sus reglas, que hacen posible un número prácticamente ilimitado de partidas; pero el rito, que también se "juega", se

asemeja más bien a una partida privilegiada, escogida y conservada de entre todas las posibles porque sólo ella se obtiene en un determinado tipo de equilibrio entre los dos campos. La transposición es fácilmente verificable en el caso de los gahuku-gama de Nueva Guinea, que han aprendido a jugar futbol, pero que juegan, varios días seguidos, tantos partidos como sean necesarios para que se equilibren exactamente los partidos perdidos y ganados por cada bando (Read, p. 429), lo cual es tratar a un juego como un rito.

Se puede decir otro tanto de los juegos a que se entregaban los indios fox, en ocasión de las ceremonias de adopción cuyo fin era sustituir un pariente muerto por otro vivo, y de permitir, así, la partida definitiva del alma del difunto.⁸ Los ritos funerarios de los fox, en efecto, parecen estar inspirados por la gran preocupación de deshacerse de los muertos, y de impedir que éstos no se venguen en los vivos de la amargura y de los pesares que sienten por no encontrarse ya entre ellos. La filosofía indígena toma, pues, decididamente, el partido de los vivos: "la muerte es dura; más duro todavía es el pesar".

El origen de la muerte se remonta a la destrucción, por las potencias sobrenaturales, del más joven de dos hermanos míticos que desempeñan el papel de héroes culturales entre todas las tribus algonquinas. Pero no era todavía definitiva: fue el mayor el que la convirtió en definitiva al rechazar, no obstante su pesar, la petición del fantasma, que quería volver a ocupar su lugar entre los vivos. Según este ejemplo, los hombres deben mostrarse firmes ante los muertos: los vivos harán comprender a éstos que no han perdido nada al morir, pues recibirán regularmente ofrendas de tabaco y de alimentos; en cambio, se espera de ellos que, a título de compensación de esta muerte, cuya realidad

⁸ Véase, *infra*, p. 286 n.

recuerdan a los vivos, y del pesar que les causan por su deceso, ellos les garanticen una larga existencia, vestido y algo que comer: "en lo sucesivo, son los muertos los que traen la abundancia", comenta el informador indígena, "ellos [los indios] deben engatusarlos ('coax them') con este fin". (Michelson, I, pp. 369-407).

Ahora bien, los ritos de adopción, que son indispensables para decidir al alma del muerto a que se vaya definitivamente al más allá, donde habrá de desempeñar su papel de espíritu protector, van acompañados normalmente de competencias deportivas, de juegos de destreza o de azar, entre bandos constituidos conforme a una división *ad hoc* en dos mitades: Tokan, de un lado y Kicko, del otro; y se dice expresamente, en varias ocasiones, que el juego opone a los vivos y a los muertos, como si, antes de desembarazarse definitivamente de él, los vivos ofreciesen al difunto el consuelo de un último partido. Pero, de esta asimetría de principio entre los dos campos, se desprende automáticamente que el desenlace está determinado de antemano:

He aquí lo que pasaba cuando jugaban a la pelota. Si el hombre (el difunto) por quien se celebra el rito de adopción era un tokana, los tokanagi ganaban la partida. Los kiccoagi no podían ganar. Y si la fiesta tenía lugar por una mujer kicco, los kiccoagi ganaban, y eran los tokanagi los que no podían ganar. (Michelson, I, p. 385.)

Y en efecto, ¿cuál es la realidad? En el gran juego biológico y social que se desarrolla perpetuamente entre los vivos y los muertos, es claro que los únicos que ganan son los primeros. Pero —y toda la mitología norteamericana lo confirma— de una manera simbólica (que innumerables mitos pintan como real), ganar en

el juego es "matar" al adversario. Al prescribir siempre el triunfo del bando de los muertos, se les da a éstos, por tanto, la ilusión de que son los verdaderos vivos, y que sus adversarios están muertos puesto que los han "matado". So capa de jugar con los muertos, se los engaña y se los ata. La estructura formal de lo que, a primera vista, podría parecer que era una competencia deportiva, es en todos sus detalles semejante a la de un puro ritual, tal como el mitawit o el midewiwim de las mismas poblaciones algonquinas, en el que los neófitos se hacen matar simbólicamente por los muertos cuyo papel *desempeñan* los iniciados, a fin de obtener un suplemento de vida real a costa de una muerte simulada. En los dos casos, la muerte es usurpada, pero sólo para ser engañada.

Entonces, el juego se nos manifiesta como *disyuntivo*: culmina en la creación de una separación, diferencial entre jugadores individuales o entre bandos, que al principio nada designaba como desiguales. Sin embargo, al fin de la partida, se distinguirán en ganadores y perdedores. De manera simétrica e inversa, el ritual es *conjuntivo*, pues instituye una unión (podríamos decir aquí que una comunión) o, en todo caso una relación orgánica, entre dos grupos (que se confunden, en el límite, uno con el personaje del oficiante, y el otro con la colectividad de los fieles), y que estaban disociados al comienzo. En el caso del juego la simetría está, por lo tanto, preordenada; y es estructural, puesto que se deriva del principio de que las reglas son las mismas para los dos campos. La asimetría, es engendrada; se deriva inevitablemente de la contingencia de los acontecimientos, dependían éstos de la intención, del azar, o del talento. En el caso del ritual, es lo contrario: se establece una asimetría preconcebida y postulada entre profano y sagrado, fieles y oficiante, muertos y vivos, iniciados y no iniciados,

etcétera, y el "juego" consiste en hacer pasar a todos los participantes al lado del bando ganador, por medio de acontecimientos cuya naturaleza y ordenamiento tienen un carácter verdaderamente estructural. Como la ciencia (aunque aquí, todavía, ya sea en el plano reflexivo, ya sea en el plano práctico), el juego produce acontecimientos a partir de una estructura: se comprende, entonces, que los juegos de competencia prosperen en nuestras sociedades industriales; en tanto que los ritos y los mitos, a la manera del *bricolage* (que estas mismas sociedades industriales ya no toleran, sino como *hobby* o pasatiempo), descomponen y recomponen conjuntos acontecimentales (en el plano psíquico, socio-histórico o técnico) y se valen como de otras tantas piezas indestructibles, con vistas a ordenamientos estructurales que habrán de hacer las veces, alternadamente, de fines y de medios.

II. LA LÓGICA DE LAS CLASIFICACIONES TOTÉMICAS

SIN DUDA, hay algo paradójico en la idea de una lógica cuyos términos consisten en sobras y pedazos, vestigios de procesos psicológicos o históricos y, en cuanto tales, desprovistos de necesidad. Quien dice lógica, dice instauración de relaciones necesarias; pero ¿cómo se establecerían tales relaciones entre términos que nada ha destinado a que cumplan esta función? Las proposiciones no pueden encadenarse de manera rigurosa más que si sus términos han sido previamente definidos sin equívoco. ¿En las páginas anteriores, no nos hemos asignado la imposible tarea de descubrir las condiciones de una necesidad *a posteriori*? Pero, en primer lugar, esas sobras y esos pedazos no se muestran como tales más que ante los ojos de la historia que los ha producido, y no desde el punto de vista de la lógica a la que sirven. Solamente por relación al contenido podemos proclamarlos heteróclitos, pues, por lo que toca a la forma, existe entre ellos una analogía, que el ejemplo del *bricolage* ha permitido definir: esta analogía consiste en la incorporación, a su forma misma, de una determinada dosis de contenido, que es aproximativamente igual para todos. Las imágenes significativas del mito, los materiales del *bricoleur*, son elementos definibles mediante un doble criterio: *han servido*, como palabras de un discurso que la reflexión mítica "desmonta" a la manera del *bricoleur* que arregla los engranes de un viejo despertador desmontado; y *pueden todavía servir* para el mismo uso, o para un uso diferente, por poco que los desvíe uno de su función primera.

En segundo lugar, ni las imágenes del mito, ni los materiales del *bricoleur* provienen del devenir puro. Este rigor, que parece hacerles falta cuando los observamos en el momento de su nuevo empleo, lo poseyeron antaño, cuando formaban parte de otros conjuntos coherentes; y lo que es más, lo poseen todavía, en la medida que no son materiales brutos, sino productos ya trabajados: términos del lenguaje o, en el caso del *bricolage*, términos de un sistema tecnológico, expresiones condensadas, por tanto, de relaciones necesarias de las que, de maneras diversas, las constricciones harán repercutir el eco sobre cada uno de sus niveles de utilización. Su necesidad no es simple y unívoca; existe, por lo tanto, como la invariación, de orden semántico o estético, que caracteriza al grupo de las transformaciones a las que se prestan, y de las que hemos visto que no eran ilimitadas.

Esta lógica opera, un poco, a la manera del caleidoscopio: instrumento que contiene también sobras y trozos, por medio de los cuales se realizan ordenamientos culturales. Los fragmentos provienen de un proceso de rompimiento y de destrucción, en sí mismo contingente, pero a reserva de que sus productos ofrezcan entre ellos algunas homologías: de talla, de vivacidad de color, de transparencia. No tienen ser propio, por relación a los objetos manufacturados que pronunciaban un "discurso" del que han pasado a ser los escombros indefinibles; pero, en otra relación, deben poseerlo en cantidad suficiente para participar útilmente en la formación de un ser de una nueva clase: este ser consiste en ordenamientos en los que, en virtud del juego de los espejos, los reflejos equivalen a objetos, es decir, en los que los signos alcanzan el rango de cosas significadas; estos ordenamientos realizan posibles, cuyo número, aunque sea muy elevado, de todos modos no es ilimitado, puesto que es función de las disposiciones

familia. Unos están vinculados a lugares precisos, en tanto que otros se desplazan libremente; y para con los indios, tienen disposiciones amistosas u hostiles. (Jenness, 2, p. 29.)

Otras observaciones subrayan que este sentimiento de identificación es más profundo que la noción de las diferencias:

El sentimiento de unidad que experimenta el hawaiano respecto del aspecto viviente de los fenómenos indígenas, es decir, de los espíritus, los dioses y las personas en cuanto almas, no puede describirse correctamente como una relación, y menos todavía con la ayuda de términos como los de simpatía, empatía, anormal, supranormal o neurótico; o también, de místico o mágico. No es "extra-sensorial", puesto que es parte del orden de la sensibilidad, aunque en parte sea extraña a ésta. Corresponde a la conciencia normal... (Handy y Pukui p. 117.)

Los propios indígenas tienen a veces el sentimiento agudo del carácter "concreto" de su saber, y lo oponen vigorosamente al de los blancos:

Sabemos lo que hacen los animales, cuáles son las necesidades del castor, del oso, del salmón y de las demás criaturas, porque, antaño, los hombres se casaban con ellos y adquirieron este saber de sus esposas animales... Los blancos han vivido poco tiempo en este país, y no conocen mayor cosa de los animales; nosotros estamos aquí desde hace miles de años y hace mucho tiempo que los propios animales nos han instruido. Los blancos anotan todo en un libro, pero no olvidan; pero nuestros ancestros se desposaron con los animales, aprendieron todos sus usos y han transmitido estos conocimientos de generación en generación. (Jenness 3, p. 540.)

y de los equilibrios realizables entre cuerpos cuyo número mismo es finito; por último y sobre todo, estos ordenamientos, engendrados por el encuentro de acontecimientos contingentes (el giro que del instrumento hace el observador) y de una ley (la que preside a la construcción del caleidoscopio, que corresponde al elemento invariante de los costreñimientos de que habíamos hecho un momento), proyecta modelos de inteligibilidad de alguna manera provisionales, puesto que cada ordenamiento se puede expresar en forma de relaciones rigurosas entre sus partes, y que estas relaciones no tienen más contenido que el ordenamiento mismo, al cual, en la experiencia del observador, no corresponde ningún objeto (aunque pueda ser que, por este intermedio, algunas estructuras objetivas se revelen antes de su soporte empírico, como, por ejemplo, las de los cristales de nieve o de algunos tipos de radiolarios y de diatomeas, al observador que no las haya visto nunca todavía.

Concebimos, pues, que tal lógica concreta sea posible. Resta, ahora, definir sus caracteres y la manera en que se manifiestan en el transcurso de la observación etnográfica. Esta última los capta en un doble aspecto, afectivo e intelectual.

Los seres que el pensamiento indígena carga de significación se perciben como si ofrecieran con el hombre un determinado parentesco. Los ojobwa creen en un universo de seres sobrenaturales:

...Pero, al llamar sobrenaturales a estos seres, se falsa un poco el pensamiento de los indios. Al igual que el hombre mismo, pertenecen al orden natural del universo, puesto que se parecen al hombre en que están dotados de inteligencia y de emoción. Y también como el hombre, son hombres o mujeres y algunos pueden tener una

familia. Unos están vinculados a lugares precisos, en tanto que otros se desplazan libremente; y para con los indios, tienen disposiciones amistosas u hostiles. (Jenness, 2, p. 29.)

Otras observaciones subrayan que este sentimiento de identificación es más profundo que la noción de las diferencias:

El sentimiento de unidad que experimenta el hawaiano respecto del aspecto viviente de los fenómenos indígenas, es decir, de los espíritus, los dioses y las personas en cuanto almas, no puede describirse correctamente como una relación, y menos todavía con la ayuda de términos como los de simpatía, empatía, anormal, supernormal o neurótico; o también, de místico o mágico. No es "extra-sensorial", puesto que es parte del orden de la sensibilidad, aunque en parte sea extraña a ésta. Corresponde a la conciencia normal... (Handy y Pukui p. 117.)

Los propios indígenas tienen a veces el sentimiento agudo del carácter "concreto" de su saber, y lo oponen vigorosamente al de los blancos:

Sabemos lo que hacen los animales, cuáles son las necesidades del castor, del oso, del salmón y de las demás criaturas, porque, antaño, los hombres se casaban con ellos y adquirieron este saber de sus esposas animales... Los blancos han vivido poco tiempo en este país, y no conocen mayor cosa de los animales; nosotros estamos aquí desde hace miles de años y hace mucho tiempo que los propios animales nos han instruido. Los blancos anotan todo en un libro, para no olvidar; pero nuestros ancestros se desposaron con los animales, aprendieron todos sus usos y han transmitido estos conocimientos de generación en generación. (Jenness 3, p. 540.)

y de los equilibrios realizables entre cuerpos cuyo número mismo es finito; por último y sobre todo, estos ordenamientos, engendrados por el encuentro de acontecimientos contingentes (el giro que del instrumento hace el observador) y de una ley (la que preside a la construcción del caleidoscopio, que corresponde al elemento invariante de los constreñimientos de que hablabamos hace un momento), proyecta modelos de inteligibilidad de alguna manera provisionales, puesto que cada ordenamiento se puede expresar en forma de relaciones rigurosas entre sus partes, y que estas relaciones no tienen más contenido que el ordenamiento mismo, al cual, en la experiencia del observador, no corresponde ningún objeto (aunque pueda ser que, por este intermedio, algunas estructuras objetivas se revelen antes de su soporte empírico, como, por ejemplo, las de los cristales de nieve o de algunos tipos de radiolarios y de diatomáceas, al observador que no las haya visto nunca todavía.

Concebimos, pues, que tal lógica concreta sea posible. Resta, ahora, definir sus caracteres y la manera en que se manifiestan en el transcurso de la observación etnográfica. Esta última los capta en el doble aspecto, afectivo e intelectual.

Los seres que el pensamiento indígena carga de significación se perciben como si ofrecieran con el hombre un determinado parentesco. Los ojobwa creen en un universo de seres sobrenaturales:

... Pero, al llamar sobrenaturales a estos seres, se falsa un poco el pensamiento con los indios. Al igual que el hombre mismo, pertenecen al orden natural del universo, puesto que se parecen al hombre en que están dotados de inteligencia y de emoción. Y también como el hombre, son hombres o mujeres y algunos pueden tener una

Este saber desinteresado y atento, afectuoso y tierno, adquirido y transmitido en una atmósfera conyugal y filial, está descrito aquí con una simplicidad tan noble que parece superfluo, a propósito de esto, evocar las hipótesis, por demás raras, inspiradas a algunos filósofos en virtud de una concepción demasiado teórica del desarrollo de los conocimientos humanos. Nada, aquí, echa mano de la intervención de un supuesto "principio de participación", ni aun de un misticismo empastado de metafísica, al cual no percibimos más que a través del cristal deformador de las religiones establecidas.

Las condiciones prácticas de este conocimiento concreto, sus medios y sus métodos, los valores afectivos que lo impregnan, todo esto se encuentra y puede ser observado muy cerca de nosotros, entre aquellos de nuestros contemporáneos a quienes sus gustos y su oficio colocan, frente a los animales, en una situación que, *mutatis mutandis* está tan cercana como lo permite nuestra civilización de la que fue habitual a todos los pueblos cazadores: a saber, los hombres de los circos y los empleados de los jardines zoológicos. Nada más instructivo, a este respecto, después de los testimonios indígenas que acabamos de citar, que el relato dejado por el director de los jardines zoológicos de Zurich, de lo que fue su primer "encuentro personal", valga la expresión, con un delfín. Sin dejar de observar "una mirada exageradamente humana, el raro orificio respiratorio, la textura lisa y la consistencia cerosa de la piel, las cuatro hileras de dientes puntiagudos en la boca en forma de pico", el autor describe de la siguiente manera su emoción:

Flippy no tenía nada de pez; y cuando, a menos de un metro, fijaba sobre uno su mirada chispeante, ¿cómo podía uno no preguntarse si se trataba verdaderamente de un animal? Tan

imprevista, tan extraña, tan completamente misteriosa era esta criatura, que se sentía uno tentado a ver en ella a un ser encantado. Por desgracia, el cerebro del zólogo no podía disociarla de la certidumbre helada, casi dolorosa en esta circunstancia, de que en términos científicos allí no había más que un *Tursiops truncatus*. . . (Hediger, p. 138.)

Tales palabras, escritas por la pluma de un hombre de ciencia, bastarían para mostrar que el saber teórico no es incompatible con el sentimiento, que el conocimiento puede ser, a la vez, objetivo y subjetivo, que las relaciones concretas entre el hombre y los seres vivos colorean a veces, con sus matices afectivos (siendo ellas mismas emanación de esta identificación primitiva, en la que Rousseau ha visto profundamente la condición solidaria de todo pensamiento y de toda sociedad) el universo entero del conocimiento científico, sobre todo en las civilizaciones en las que la ciencia es totalmente "natural". Pero, si la taxonomía y la amistad tierna pueden entenderse bien en la conciencia del zólogo, no hay por qué invocar principios separados, para explicar el encuentro de estas dos actitudes en el pensamiento de los pueblos llamados primitivos.

Después de Griaule, Dieterlen y Zahan han establecido la amplitud del carácter sistemático de las clasificaciones indígenas en el Sudán. Los dogón distribuyen los vegetales en 22 familias principales, algunas de las cuales están subdivididas en 11 subgrupos. Las 22 familias, enumeradas en el orden conveniente, se reparten en dos series compuestas, la una de familias de rango impar, y la otra de familias de rango par. En la primera, que simboliza los nacimientos únicos, las plantas llamadas masculinas y femeninas están respectivamente asociadas a la estación de las lluvias y a la estación seca; en la segunda, que simboliza los nacimientos de

fundada, por una parte, sobre su talla relativa, por otra parte sobre su lugar en la clasificación de los colores y sobre la función que se les ha asignado en la magia y el ritual. (Reichard, *I*, 2).² Pero la taxonomía indígena es a menudo lo suficientemente precisa y desprovista de equívoco para permitir algunas identificaciones; así, la que se ha realizado hace apenas algunos años entre la "Mosca Gruesa" evocada en los mitos con una taquínida, *Hystricia pollinosa*.

A las plantas se las nombra en función de tres caracteres: el sexo supuesto, las virtudes medicinales y el aspecto visual o táctil (espinoso, pegajoso, etc.). Una segunda tripartición según la talla (grande, mediana, pequeña) redistribuye a cada uno de los caracteres precedentes. Esta taxonomía es homogénea en toda la reservación, o sea cerca de 7 millones de hectáreas, y a pesar de la dispersión sobre un territorio tan vasto de sus 60 000 ocupantes. (Reichard, Wyman y Harris, Vestal, Elmore.)

Cada animal o planta guarda correspondencia con un elemento natural, el cual es variable según los ritos, cuya extrema complejidad entre los navajos es bien conocida. Así, en el "ritual del sílex tallado" ("Flint-Chant") se destacan las correspondencias siguientes: grulla-cielo; "pájaro rojo"-sol; águila-montaña; gavián-peñón; "pájaro azul"-árbol, pájaro mosca-planta; un coleóptero ("corn-beetle")-tierra; garza real-agua (Father B. Haile).

Como los zuñi que han llamado la atención particularmente de Durkheim y de Mauss, los hopi clasifican los seres y los fenómenos naturales por medio de un vasto sistema de correspondencias. Reuniendo las informaciones desperdigadas entre diversos autores, se ob-

² A diferencia de los canela del Brasil que "en todos los casos controlados, han demostrado estar informados del dimorfismo sexual." (Vanzolini, p. 170.)

gemelos, la misma relación existe, pero invertida. Cada familia está también repartida en una de tres categorías: árbol, arbusto, yerba; ¹ por último, cada familia guarda correspondencia con una parte del cuerpo, una técnica, una clase social, una institución. (Dieterlen, *I*, 2.)

Cuando se les trajo de África por primera vez, hechos de esta clase causaron sorpresa. Sin embargo, formas de clasificación muy análogas han sido descritas desde hace mucho tiempo en América, y son ellas las que inspiraron a Durkheim y Mauss un célebre ensayo. Remitiendo al lector a dicho trabajo, añadiré algunos ejemplos a los que ya se han reunido.

Los indios navajos, que se consideran a sí mismos "grandes clasificadores", dividen a los seres vivos en dos categorías, según que estén o no dotados de la palabra. Los seres sin palabra comprenden a los animales y a las plantas. Los animales se reparten en tres grupos: "corredores", "volantes", o "rampantes"; cada grupo, a su vez, se divide por una doble escisión: la que se establece entre los "viajeros por tierra" y los "viajeros por agua" de una parte, y, de la otra, entre "viajeros de día" y "viajeros de noche". La separación de las "especies" obtenida con este método no es siempre la misma que la de la zoología. Así ocurre que aves agrupadas en parejas con fundamento en una oposición: macho-hembra, pertenezcan de hecho al mismo sexo, pero a géneros diferentes; pues la asociación está

¹ Entre los peul: plantas de tronco vertical, plantas trepadoras, plantas rastreras, respectivamente subdivididas en vegetales con espinas o sin espinas, con corteza o sin corteza, con frutos o sin frutos. (Hampaté Ba y Dieterlen, p. 23.) Para una clasificación tripartita del mismo tipo en las Filipinas ("palo", "liana" "hierba") véase, Conklin, *I*, pp. 92-94; y en el Brasil, entre los bororo ("árboles" = tierra; "lianas" = aire; "hierbas de los pantanos" = agua) véase Colbacchini, p. 202.

fundada, por una parte, sobre su talla relativa, por otra parte sobre su lugar en la clasificación de los colores y sobre la función que se les ha asignado en la magia y el ritual. (Reichard, 1, 2).² Pero la taxonomía indígena es a menudo lo suficientemente precisa y desprovista de equívoco para permitir algunas identificaciones; así, la que se ha realizado hace apenas algunos años entre la "Mosca Gruesa" evocada en los mitos con una taquinida, *Hystricia pollinosa*.

A las plantas se las nombra en función de tres caracteres: el sexo supuesto, las virtudes medicinales y el aspecto visual o táctil (espinoso, pegajoso, etc.). Una segunda tripartición según la talla (grande, mediana, pequeña) redistribuye a cada uno de los caracteres precedentes. Esta taxonomía es homogénea en toda la reservación, o sea cerca de 7 millones de hectáreas, y a pesar de la dispersión sobre un territorio tan vasto de sus 60 000 ocupantes. (Reichard, Wyman y Harris, Vestal, Elmore.)

Cada animal o planta guarda correspondencia con un elemento natural, el cual es variable según los ritos, cuya extrema complejidad entre los navajos es bien conocida. Así, en el "ritual del sílex tallado" ("Flint-Chant") se destacan las correspondencias siguientes: grulla-cielo; "pájaro rojo"-sol; águila-montaña; gavián-peñón; "pájaro azul"-árbol, pájaro mosca-planta; un coleóptero ("corn-beetle")-tierra; garza real-agua (Father B. Haile).

Como los zuñi que han llamado la atención particularmente de Durkheim y de Mauss, los hopi clasifican los seres y los fenómenos naturales por medio de un vasto sistema de correspondencias. Reuniendo las informaciones desperdigadas entre diversos autores, se ob-

² A diferencia de los canela del Brasil que "en todos los casos controlados, han demostrado estar informados del dimorfismo sexual." (Vanzolini, p. 170.)

COLORES	NOROESTE	SUDOESTE	SUDESTE	NORESTE	CENT	NADIR
ANIMALES	amarillo	azul, verde	rojo	blanco	negro	multicolor
AVES	puma	"blue bird" (<i>Sialia</i>)	gato salvaje	lobo	buitre	serpiente
ÁRBOLES	oriol	pino blanco	perico	urraca	golondrina	curraca
ZARZAS	pino de Douglas	sage brush" (<i>Ariemisia</i>)	sauce rojo	álamo temblón		
FLORES	"green rabbit brush" (<i>Chrysothamnus</i>)	"sage brush" (<i>Ariemisia</i>)	"cliff rose" (<i>Coumania stansburiana</i>)	"gray rabbit brush" (<i>Chrysothamnus</i>)		
MAÍZ	"mariposa lily" (<i>Calochortus</i>)	espuela de caballero (<i>Delphinium</i>)	(<i>Castilleja</i>)	(<i>Anogra</i>)		
Frijoles	amarillo	azul	rojo	blanco	púrpura	azucarado
	judía verde (<i>Phaseolus vulg.</i>)	mantequilla (<i>Phaseolus vulg.</i>)	frijolito	Habas de Lima (<i>Phaseolus lunatus</i>)	diversos	

tiene el cuadro de la página anterior que, sin duda, no es más que un modesto fragmento de un sistema total en el que faltan muchos elementos.

Tales correspondencias son reconocidas también por poblaciones cuya estructura social es mucho más floja que la de los indios pueblo: el esquimal escultor de salmones, utiliza, para representar cada especie, la madera cuyo color se parece más al de la carne: "todas las maderas tienen algo de salmón." (Rasmussen, página 198.)

Nos hemos limitado a algunos ejemplos entre muchos otros, que serían todavía más numerosos si los prejuicios fundados en la simplicidad y la bastedad "primitivas" no hubiesen desviado, en muchos casos, a los etnólogos de la búsqueda de información acerca de los sistemas de clasificaciones conscientes, complejas y coherentes, cuya existencia les hubiese parecido incompatible con un nivel económico y técnico muy bajo, lo que les llevaba a sacar en conclusión, muy precipitadamente, que se enfrentaban a un nivel intelectual equivalente. Comenzamos apenas a sospechar que antiguas observaciones debidas a investigadores tan raros como perspicaces —como Cushing— no constituyen casos excepcionales, sino que denotan formas de saber y de reflexión extremadamente difundidas entre las sociedades llamadas primitivas. En virtud de este hecho, la imagen tradicional que nos formamos de esta primitividad debe cambiar. Nunca y en ninguna parte, el "salvaje" ha sido, sin la menor duda, ese ser salido apenas de la condición animal, entregado todavía al imperio de sus necesidades y de sus instintos, que demasiado a menudo nos hemos complacido en imaginar y, mucho menos, esa conciencia dominada por la afectividad y ahogada en la confusión y la participación. Los ejemplos que hemos citado, otros que podríamos añadir, testimonian en

favor de un pensamiento entregado de lleno a todos los ejercicios de la reflexión intelectual, semejante a la de los naturalistas y los herméticos de la Antigüedad y de la Edad Media: Galeno, Plinio, Hermes Trismegisto, Alberto Magno... Desde este punto de vista, las clasificaciones "totémicas" están probablemente menos lejos de lo que parece del emblematismo vegetal de los griegos y de los romanos, que se expresaba por intermedio de coronas de olivo, de encino, de laurel, de apio silvestre, etc.; o del que se practicaba todavía en la iglesia medieval en la que, según la fiesta, se cubría el coro de heno, de junco, de hiedra o de arena.

Los herbolarios astrológicos distinguían siete plantas planetarias, doce yerbas asociadas a los signos del zodiaco, treinta y seis plantas atribuidas a los *décans** y a los horóscopos. Las primeras, para ser eficaces, debían recogerse en un determinado día y a una determinada hora, y cada una tenía el suyo correspondiente: el domingo, para el avellano y el olivo; el lunes para la ruda, el trébol, la peonía, la achicoria; el martes, para la verbena; el miércoles para la vincapervinca; el jueves, para la verbena, la vincapervinca, la peonía, el citiso, el cincoenrama, si se les destina para usos medicinales; el viernes para la achicoria, la mandrágora y la verbena que servían para las incantaciones; el sábado, para la cruciata y el llantén. Aun en Teofrasto encontramos un sistema de correspondencia entre las plantas y las aves, en el que la peonía estaba asociada al pájaro carpintero, la centáurida al triorchis y al halcón, el eléboro negro al águila. (Delatte.)

Todo esto, que atribuimos de buen grado a una filosofía natural largamente elaborada por especialistas, herederos ellos mismos de una tradición milenaria, se encuentra muy exactamente en las sociedades exóticas.

* Segmento de diez grados en que los antiguos astrónomos dividían el zodiaco.

Los indios omaha encuentran que una de las diferencias principales entre los blancos y ellos es que "los indios no cortan las flores", por lo que hay que entender: por placer; en efecto, "las plantas tienen empleos sagrados conocidos solamente por sus amos secretos". Aun la saponaria ("soapweed") que todo el mundo utiliza en el baño de vapor, para curar las enfermedades de los dientes, de los oídos o los reumatismos, se recogía como si fuese una raíz sagrada:

... en el agujero hecho por la raíz, se depositaba una pizca de tabaco, y a veces también un cuchillo y algunas monedas, y el que la había arrancado rezaba una breve plegaria: he tomado lo que me has dado y te dejo esto. Deseo tener una vida larga, y que ningún mal afecte a los míos y a mí. (Fortune, I, p. 175.)

Cuando un brujo-curandero del este canadiense recoge raíces, hojas o cortezas medicinales, no deja de conciliarse al alma de la planta depositando al pie una moneda ofrenda de tabaco; pues está convencido de que, sin el concurso del alma, el "cuerpo" de la planta no tendría, por sí solo, ninguna eficacia. (Jeness, I, p. 60.)

Los peul del Sudán clasifican a los vegetales en series, cada una en relación con un día de la semana y con una de las ocho direcciones:

El vegetal... debe recogerse en función de estas diversas clasificaciones... Corteza, raíz, hojas o frutos deben tomarse en relación con el día del mes lunar al cual corresponde el vegetal, invocando el *lâre*, "espíritu guardián" de los rebaños, que está en relación con la secuencia del mes y en función de la posición del sol. Así, el *silatigi*, al dar sus instrucciones, dirá por ejemplo: "Para hacer tal cosa, cogerás la hoja de una trepadora espinosa y sin corteza, tal día, cuando el sol se en-

cuente en tal posición, mirando en tal dirección cardinal, invocando a tal *lâre*. (Hampaté Ba y Dieterlen, p. 23.)

Las clasificaciones indígenas no son solamente metódicas y están fundadas en un saber teórico sólidamente armado. Llega a ocurrir también que sean comparables, desde un punto de vista formal, con las que la zoología y la botánica siguen utilizando.

Los indios ayмара del altiplano boliviano, quizás descendientes de los colla legendarios a los que se debería la gran civilización de Tiahuanaco, son hábiles experimentadores en materia de conservación de los productos alimenticios; hasta tal punto que, imitando sus técnicas de deshidratación directamente, el ejército norteamericano pudo, durante la última guerra, reducir a un volumen de caja de zapatos raciones de puré de papa suficientes para cien comidas. Fueron también agrónomos y botánicos, que desarrollaron, como nadie lo ha hecho quizá hasta tal punto, el cultivo y la taxonomía del género *Solanum*, cuya importancia para estos indios se explica en razón de su establecimiento a una altitud superior a los 4 000 metros, en la que el maíz no llega a madurar.

Las variedades todavía distinguidas por el vocabulario indígena pasan de 250, y sin duda fueron más numerosas en el pasado. Esta taxonomía opera mediante un término descriptivo de variedad, al cual se añade un adjetivo modificador para cada sub-variedad. Así, la variedad *imilla* "jovencita" está subdividida, ya sea por el color: negro, azul, blanco, rojo, sanguina...; ya sea según otros caracteres: herbácea, insípido, ovoide, etcétera. Existen cerca de 22 variedades principales así subdivididas, con una dicotomía general, además, que distingue las variedades y subvariedades según que sean inmediatamente comestibles después de la cocción, o

sólo después de una serie de congelaciones y fermentaciones alteradas. Casi siempre, una taxonomía binominal se inspira en criterios como los de la forma (chata, gorda, en espiral, en forma de raqueta de cactus, forma de mogote, de huevo, de lengua de buey, etc.), la textura (harinosa, elástica, pegajosa, etc.); el "sexo" (muchacha o muchacho). (La Barre.)

Es un biólogo profesional el que ha subrayado cuántos errores y confusiones se hubieran podido evitar, y algunos de los cuales se rectificaron apenas en una época reciente, si los antiguos viajeros hubiesen confiado en las taxonomías indígenas en vez de improvisar otras, en todas sus partes, lo cual tuvo como resultado la atribución, por once autores, del mismo nombre científico *Canis azarae* a tres géneros distintos, ocho especies y nueve sub-especies diferentes, o también la imposición de varios nombres a la misma variedad de la misma especie. Por el contrario, los guaraníes de la Argentina y del Paraguay operaban metódicamente con términos simples, binomios y trinomios, distinguiendo así, por ejemplo, entre los felinos, las formas de gran talla, las de talla pequeña y las de tallas intermedias: el *dyagua eté* es el felino grande por excelencia, el *mbarakadya eté*, por excelencia también, el pequeño gato salvaje. El *mini* (pequeño) entre los *dyagua* (grande) corresponde al *guasú* (grande) entre los *chivi*, felinos de talla intermedia:

De manera general, se puede decir que las denominaciones guaraníes forman un sistema bien concebido y —*cum grano salis*— que ofrecen algunas semejanzas con nuestra nomenclatura científica. Estos indios primitivos no dejaban al azar la denominación de las cosas de la naturaleza, sino que reunían a consejos de tribu para fijar los términos que correspondían mejor a los caracteres de las especies, clasificando con mucha exactitud los gru-

sólo después de una serie de congelaciones y fermentaciones alteradas. Casi siempre, una taxonomía binominal se inspira en criterios como los de la forma (chata, gorda, en espiral, en forma de raqueta de cactus, forma de mogote, de huevo, de lengua de buey, etc.), la textura (harinosa, elástica, pegajosa, etc.); el "sexo" (muchacha o muchacho). (La Barre.)

Es un biólogo profesional el que ha subrayado cuántos errores y confusiones se hubieran podido evitar, y algunos de los cuales se rectificaron apenas en una época reciente, si los antiguos viajeros hubiesen confiado en las taxonomías indígenas en vez de improvisar otras, en todas sus partes, lo cual tuvo como resultado la atribución, por once autores, del mismo nombre científico *Canis azarae* a tres géneros distintos, ocho especies y nueve sub-especies diferentes, o también la imposición de varios nombres a la misma variedad de la misma especie. Por el contrario, los guaraníes de la Argentina y del Paraguay operaban metódicamente con términos simples, binomios y trinomios, distinguiendo así, por ejemplo, entre los felinos, las formas de gran talla, las de talla pequeña y las de tallas intermedias: el *dyagua eté* es el felino grande por excelencia, el *mbarakadya eté*, por excelencia también, el pequeño gato salvaje. El *mini* (pequeño) entre los *dyagua* (grande) corresponde al *guasú* (grande) entre los *chivi*, felinos de talla intermedia:

De manera general, se puede decir que las denominaciones guaraníes forman un sistema bien concebido y —*cum grano salis*— que ofrecen algunas semejanzas con nuestra nomenclatura científica. Estos indios primitivos no dejaban al azar la denominación de las cosas de la naturaleza, sino que reunían a consejos de tribu para fijar los términos que correspondían mejor a los caracteres de las especies, clasificando con mucha exactitud los gru-

LAS CLASIFICACIONES TOTÉMICAS

pos y los subgrupos. . . Conservar el recuerdo de los términos indígenas de la fauna de un país no es solamente un acto de piedad y de honestidad, sino también un deber científico. (Dennler, páginas 234 y 244.)

En una gran parte de la península del cabo York, en la Australia Septentrional, los alimentos se distinguen como "vegetales" y "animales" por medio de dos morfemas especiales. Los wik munkan, tribu establecida en el valle y el estuario del Archer, en la costa oeste, perfeccionan esta división anteponiendo el término *mai*, a cada nombre de planta, o de alimento que se derive de ella, y el término *min* a cada nombre de animal, de trozo de carne, o de alimento de origen animal. Igualmente, *yukk* sirve de prefijo para nombre de árbol o término que designe un bastón, un pedazo de madera, o un objeto manufacturado con madera, el prefijo *koi*, para toda clase de fibras y cuerdas; el de *wakk* para las yerbas, el de *tukk* para las serpientes, los de *kämpän* y *wank*, para todos los cestos, según que estén tejidos con paja o con cuerdecilla. Por último, la misma clase de construcción nominal con el prefijo *ark* permite distinguir las formas del paisaje y su asociación a tal o cual clase de flora o de fauna: *ark tomp*, playa; *ark tomp nintän*, zona de dunas detrás de las playas; *ark pint'l*, llanura costera con pantanos salados, etc.:

Los indígenas tienen un sentido agudo de los árboles característicos, de los arbustos y de las yerbas propios de cada "asociación vegetal", entendiendo esta expresión en su sentido ecológico. Son capaces de enumerar, con los mayores detalles y sin vacilación alguna, los árboles propios de cada asociación, la clase de fibra y de resina, las yerbas, las materias primas que obtienen, así como los mamíferos y aves que frecuentan cada tipo de habitat. En verdad, sus conocimientos son tan precisos y

LAS CLASIFICACIONES TOTÉMICAS

75

tan detallados que saben nombrar también los tipos de transición. . . De cada asociación, mis informantes describían sin vacilar la evolución, según las estaciones, de la fauna y de los recursos alimenticios.

En materia zoológica y botánica, la taxonomía indígena permite diferenciar los géneros, las especies y las variedades: *mai'watti'yi* (*Dioscorea transversa*) — *mai'kä'arra* (*Dioscorea sativa* var. *rotunda* Bail.); *yukk putta* (*Eucalyptus papuana*) — *yukk pont* (*E. tetrodonta*); *tukk pol* (*Python spilotes*) — *tukk oingorpän* (*P. amethystinus*) *min pänk* (*Macropus agilis*) — *min ko'impia* (*M. rufus*) — *min lo'along* (*M. giganteus*) etcétera. Por tanto, no es exagerado decir, como lo hace el autor de estas observaciones, que la distribución de las plantas y de los animales, así como de los alimentos y de las materias primas que se derivan de ellos, ofrece alguna semejanza con una clasificación linneana simple. (Thomson, pp. 165-167.)

Ante tanta precisión y minucia, se lamenta uno de que todo etnólogo no sea también un mineralogista, un botánico y un zoólogo, e inclusive un astrónomo. . . Pues no es solamente a los australianos y a los sudaneses, sino a todos los pueblos indígenas o a casi todos, a quienes se puede aplicar la observación de Reichard a propósito de los navajos:

Como consideran que todas las cosas del universo son esenciales para su bienestar, la clasificación natural se convierte en un problema capital de los estudios religiosos, y exige la mayor atención desde el punto de vista de la taxonomía. Necesitaríamos una lista, con todos los términos ingleses, científicos (latinos) y navajos, de todas las plantas, de todos los animales, (sobre todo de las aves, los roedores, los insectos y los gusanos), de

tan detallados que saben nombrar también los tipos de transición... De cada asociación, mis informantes describían sin vacilar la evolución, según las estaciones, de la fauna y de los recursos alimenticios.

En materia zoológica y botánica, la taxonomía indígena permite diferenciar los géneros, las especies y las variedades: *mai'watti'yi* (*Dioscorea transversa*) — *mai' há'arra* (*Dioscorea sativa* var. *rotunda* Bail.); *yukk putta* (*Eucalyptus papuana*) — *yukk pont* (*E. tetrodonta*); *tukk pol* (*Python spilotes*) — *tukk oingorpan* (*P. amethystinus*) *min pánk* (*Macropus agilis*) — *min ho'impia* (*M. rufus*) — *min lo'along* (*M. giganteus*) etcétera. Por tanto, no es exagerado decir, como lo hace el autor de estas observaciones, que la distribución de las plantas y de los animales, así como de los alimentos y de las materias primas que se derivan de ellos, ofrece alguna semejanza con una clasificación linneana simple. (Thomson, pp. 165-167.)

Ante tanta precisión y minucia, se lamenta uno de que todo etnólogo no sea también un mineralogista, un botánico y un zoólogo, e inclusive un astrónomo... Pues no es solamente a los australianos y a los sudaneses, sino a todos los pueblos indígenas o a casi todos, a quienes se puede aplicar la observación de Reichard a propósito de los navajos:

Como consideran que todas las cosas del universo son esenciales para su bienestar, la clasificación natural se convierte en un problema capital de los estudios religiosos, y exige la mayor atención desde el punto de vista de la taxonomía. Necesitaríamos una lista, con todos los términos ingleses, científicos (latinos) y navajos, de todas las plantas, de todos los animales, (sobre todo de las aves, los roedores, los insectos y los gusanos), de

los minerales y las rocas, de las conchas, de las estrellas... (Reichard, I, p. 7.)

En efecto, cada día se descubre más que, para interpretar correctamente los mitos y los ritos, y aun para interpretarlos desde un punto de vista estructural (y nos equivocáramos si lo confundiésemos con un simple análisis formal), es indispensable la identificación precisa de las plantas y de los animales de que se hace mención, o que son utilizados directamente en forma de fragmentos o de despojos. Pongamos rápidamente dos ejemplos, tomado uno de la botánica y otro de la zoología.

En toda la América del Norte, o en casi toda ella, la planta llamada salvia ("sage", "sage-brush") desempeña un papel de importancia capital en ios más diversos rituales, unas veces sola y otras asociada y opuesta a otras plantas: *Solidago*, *Chrysothamnus*, *Gutierrezia*. Todo esto no pasa de ser anecdótico y arbitrario mientras no se toma uno el trabajo de averiguar la naturaleza exacta de la "salvia americana", la cual no es una labiada, sino una compuesta. De hecho, el término vernáculo abarca varias variedades de artemisas (*Artemisia*) (por lo demás, cuidadosamente distinguidas por las nomenclaturas indígenas y destinadas cada una de ellas a funciones rituales diferentes). Esta identificación, completada por una indagación acerca de la farmacopea popular, demuestra que en la América Septentrional al igual que en el Viejo Mundo, las artemisas son plantas que tienen connotaciones femeninas, lunares y nocturnas, utilizadas principalmente para el tratamiento de la dismenorrea y de los partos difíciles.³

³ En el antiguo México también *Artemisia* parece haber tenido una connotación femenina, puesto que las mujeres se adornaban con ella para bailar en las fiestas de junio en honor de la diosa Huixtocihuatl. (Reko, pp. 39-

Una investigación similar, que versa sobre el otro grupo vegetal, revela que se trata de especies sinónimas, o asemejadas por el pensamiento indígena en razón de sus flores amarillas y de su empleo tintóreo y medicinal (para curar los trastornos de las vías urinarias, es decir, del aparato genital masculino). Por tanto, tenemos un conjunto, simétrico y contrario del precedente, que tiene connotaciones masculinas, solares y diurnas. De esto resulta, en primer lugar, que el carácter sagrado pertenece a la pareja significante, más que a cada planta o clase de planta considerada aisladamente. Por otra parte, este sistema, que resalta de manera explícita, del análisis de algunos rituales, como el de la caza de águilas de los hidatsa (pero solamente gracias a la excepcional perspicacia del observador G. L. Wilson, páginas 150-151), es generalizable a otros casos en los que no se habría puesto en evidencia: así, entre los indios hopí, la confección de los "bastones de rezar", por adición a las plumas, que forman su principal elemento, de ramillas de *Gutierrezia euthamiae* y de *Artemisia frigida*, así como, entre estos mismos indios, la clasificación de los puntos cardinales mediante asociaciones diferentes de *Artemisia* y de *Chrysothamnus* (véase, por ejemplo, Voht, *I, passim*; 2, pp. 75 ss. 5, p. 130).

Entrevemos entonces la manera de plantear, y a veces aun de resolver, diversos problemas hasta ahora descuidados, como el de la dicotomía entre los navajos, del polo "femenino" en *Chrysothamnus* (que sin embargo es macho, en la oposición principal) y *Pentstemon*, una escrofulariácea (Vestal), interpretable por el esquema de la página siguiente.

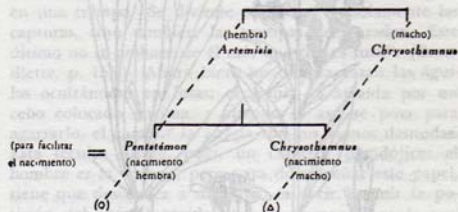
Al mismo tiempo, se descubre el sentido de algunas particularidades comunes a varias poblaciones, a pesar

75; Handerson y Dibble, pp. 88-89.) Para todo lo que toca a la etnobotánica náhuatl, véase Paso y Troncoso.



Fig. 1. *Artemisia frigida* (C. Ledebour, *Icones plantarum*)

del alejamiento geográfico y de las diferencias de lengua y de cultura. Un esbozo del sistema aparece a escala del continente. Por último, para el comparador, la analogía entre las posiciones de "Artemisia" en el Antiguo y en el Nuevo Mundo abre un campo nuevo



a la indagación y a la reflexión, lo mismo sin duda, que el papel atribuido en el Nuevo Mundo a *Solidago virga aurea*, o dicho de otra manera, un "ramo de oro".

El segundo ejemplo hace relación a ritos mencionados ya en el párrafo precedente: los de la caza de águilas de los hidatsa que, como muchas otras poblaciones americanas, atribuyen a esta ocupación un carácter evidentemente sagrado. Ahora bien, según los hidatsa, la caza de águilas les fue enseñada a los hombres por animales sobrenaturales que inventaron primero la técnica y los procedimientos, y a los cuales los mitos designan, muy vagamente, con el nombre de "osos".

Los informantes parecen vacilar entre el pequeño oso negro y el glotón o tejón (inglés "Wolverine": *Gulo luscus*). Sin ignorar el problema, los especialistas de los hidatsa: Wilson, Densmore, Bowers, Beckwith, no le han dado una importancia primordial; después

Alaska y de la Columbia Británica. Reuniendo las informaciones relativas a todas estas poblaciones, se obtiene la misma explicación que la recogida independientemente por un geógrafo contemporáneo de boca de los tramperos: "el glotón es casi el único miembro de la familia de los mustelinos que no puede ser cogido en una trampa. Se divierte en robar, no solamente las capturas, sino también las trampas del cazador. Este último no se deshace de él más que con el fusil". (Brouillette, p. 155.) Ahora bien, los hidatsa cazan las águilas ocultándose en fosas; el águila es atraída por un cebo colocado encima, y cuando el ave se posa para agarrarlo, el cazador la atrapa con sus manos desnudas. Esta técnica ofrece, pues, un carácter paradójico: el hombre es la trampa, pero para desempeñar este papel, tiene que descender a una fosa, es decir, asumir la posición del animal cogido en una trampa; es a la vez, cazador y pieza de caza. De todos los animales, el glotón es el único que sabe superar esta situación contradictoria: no sólo no teme nada a las trampas que le preparan, sino que rivaliza con el trampero al robarle sus presas, y a veces también sus trampas.

Si este comienzo de interpretación es exacto, se desprende de él que la importancia ritual de la caza de águilas que practican los hidatsa obedece, por lo menos en parte, al empleo de fosas, es decir, a la adopción, por el cazador, de una posición singularmente *baja* (en sentido propio, y, como acabamos de ver, también en el figurado), para capturar una pieza cuya posición es la más *alta*, objetivamente hablando (el águila vuela alto) y también, desde el punto de vista mítico (en el que el águila ocupa el punto más alto en la jerarquía de las aves).

El análisis del ritual verifica, en todos sus detalles, esta hipótesis de un dualismo entre una presa celeste y un cazador ctónico, que evoca también la más vigo-



FIG. 2. *Solidago Virga aurea* (Según Bull. *Torrey Botanical Club*)

de todo, se trata de animales míticos, cuya identificación podría parecer inútil, o inclusive imposible. Y, sin embargo, de esta identificación depende toda la interpretación del ritual. Por relación a la caza de águilas, no se puede sacar nada de los osos; pero en lo tocante a los glotones —que los canadienses llaman *carcajous*, adaptación de una palabra india que significa “mal carácter”— ya no ocurre lo mismo, pues ocupan en el folklore un lugar muy particular; animal engañador en la mitología de los algonquinos del noreste, el glotón es un animal odiado y temido, tanto por los esquimales de la bahía de Hudson como por los athapaskan occidentales y por las tribus costeras de

rosa oposición concebible, en el dominio de la caza, en forma de la relación entre lo alto y lo bajo. La extraordinaria complicación de los ritos que preceden, acompañan y concluyen la caza de águilas es, pues, la contraparte de la posición excepcional ocupada por ésta en el seno de una tipología mítica, que hace de ella la expresión concreta de una *separación máxima* entre el cazador y su pieza.

Al mismo tiempo, se aclaran algunos puntos oscuros del ritual sobre todo el alcance y la significación de los mitos contados durante las expediciones de caza, que se refieren a héroes culturales capaces de transformarse en flechas, y maestros de la caza con arco: doblemente inadecuados, por esta razón, para desempeñar el papel, de cebo para la caza de águilas, bajo su apariencia animal de gato salvaje y de mapache. En efecto, la caza con arco, afecta a la región del espacio situada inmediatamente por encima del suelo, es decir, el cielo atmosférico o medio: el cazador y la pieza se juntan en el espacio intermediario, en tanto que la caza de águilas los desune al asignarles colocaciones opuestas: el cazador en tierra, la caza cerca del empíreo.

Otro aspecto singular de la caza de águilas es que las mujeres ejercen una influencia benéfica durante sus reglas, contrariamente a las creencias prácticamente universales entre los pueblos cazadores, sin exceptuar a los hidatsa mismos, por lo que se refiere a cualquiera otra caza que no sea la de las águilas. Este detalle se aclara, también, a la luz de lo que acabamos de decir, si se tiene en cuenta que, en la caza de águilas concebida como la reducción de una separación máxima entre cazador y pieza, la mediación se efectúa, en el plano técnico, por el intermedio del cebo, pedazo de carne o pequeño animal cazado, por tanto, cuerpo sanguinolento que habrá de sufrir una rápida putrefacción. Una caza primaria, (la que obtiene el cebo) condiciona

una caza secundaria; una es sangrienta (por medio del arco y las flechas), y la otra no (las águilas se estrangularán sin efusión de sangre); una de ellas, que consiste en la conjunción cercana del cazador y de la pieza, proporciona el término mediador de una conjunción tan remota que se presenta, primero, como una disyunción insuperable, salvo, precisamente, por medio de la sangre. En tal sistema, las reglas femeninas adquieren una triple determinación positiva: desde un punto de vista estrictamente formal, siendo una caza lo contrario de la otra, el papel que se atribuye a las reglas se invierte de igual manera: malélicas en un caso (por exceso de similitud), se tornan benéficas en el otro caso (en el que su sentido metafórico se duplica con un sentido metonímico, puesto que evocan al cebo como sangre y corrupción orgánica, y puesto que el cebo es una parte del sistema). Desde el punto de vista técnico, el cuerpo sangriento, que no tarda en convertirse en carroña, contiguo durante horas o aun días al cazador viviente, es el medio de la presa, y es significativo que el mismo término indígena designe el abrazo amoroso y el cebo para el ave. Por último, en el plano semántico, la mancha, por lo menos en el pensamiento de los indios de la América del Norte, consiste en una conjunción demasiado estrecha de dos términos que estaban destinados a permanecer, cada uno de ellos, en estado "puro". Si, en la caza cercana, las reglas femeninas corren siempre el riesgo de introducir un exceso de conjunción, acarreado, por redundancia, la saturación de la relación primitiva y neutralizando su virtud dinámica, en la caza lejana ocurre lo contrario: la conjunción es deficiente y el único medio de poner remedio a su debilidad consiste en admitir la mancha, que aparecerá como *periodicidad* sobre el eje de las sucesiones, o como *corrupción* sobre el eje de las simultaneidades.

tico que se hace desempeñar al glotón, en una región que está en los límites del área mayor de difusión, más septentrional, de esta especie animal.⁴ Mencionamos este punto para subrayar que problemas de orden histórico y geográfico, lo mismo que semántico y estructural, están ligados a la identificación exacta de un animal que cumple una función mítica: *Gulo luscus*. Esta identificación repercute profundamente sobre la interpretación de mitos procedentes de poblaciones tan alejadas del habitat del glotón como los indios pueblo, o aun, en el corazón de la América tropical, los shérente del Brasil central, que poseen igualmente el mito de la novia-fantasma. Pero no insinuamos que todos estos mitos hayan sido tomados, a pesar de distancias considerables, a una cultura septentrional: el problema podría plantearse solamente en lo tocante a los hidatsa, puesto que el glotón figura explícitamente en sus mitos. En los otros casos, nos limitaremos a comprobar que estructuras lógicas análogas pueden construirse por

⁴ Hasta donde se remontan sus tradiciones, los hidatsa parecen haber vivido en diversos puntos del estado de Dakota del Norte.

En cuanto al glotón "es una especie circumpolar de los bosques septentrionales de los dos continentes. En la América del Norte, se le encontraba antaño desde el límite del bosque, al norte, hasta la Nueva Inglaterra, y el Estado de Nueva York, al sur, y en las Montañas Rocosas hasta el estado de Colorado. Por último, en la Sierra Nevada, hasta el monte Whitney en California". (Nelson, p. 428.) El glotón común se encontraba "desde el Océano Ártico, y la bahía de Baffin, al norte, y desde el Pacífico hasta el Atlántico, hasta la zona fronteriza del nordeste de los Estados Unidos: Wisconsin, Michigan, Minnesota, Dakota del Norte; y, en las Montañas Rocosas hasta los estados de Utah y de Colorado". (Anthony, pp. 111 ss.) Especies verosimilmente sinónimas se han señalado en las montañas de California y en Fort Union, Dakota del Norte (*id.*)

Como estos dos ejes corresponden, uno a la mitología de la agricultura, y otro, a la mitología de la caza, por medio de esta interpretación se llega a un sistema de referencia global, que permite percibir homologías entre temas cuyos desarrollos no ofrecen, a primera vista, relación alguna. Ahora bien, en el caso de la caza de águilas, este resultado es muy importante, porque existe, con formas diversas (pero siempre fuertemente impregnadas de ritual), sobre casi toda la extensión del continente americano y en pueblos de culturas diferentes, cazadores los unos, agricultores los otros. La función, modesta, pero positiva, atribuida a la mancha entre los hidatsa, los mandan y los pawnee (con variantes interpretables, por lo demás, en función de la organización social de cada tribu), puede entonces tratarse como un caso particular de un conjunto más vasto, del que otro caso particular está ilustrado por el mito de los indios pueblo, del hombre comprometido en matrimonio con una muchacha-águila, mito que entre los indios pueblo está vinculado a otro: el de la novia-fantasma ("corpse girl", "ghost-wife") en el que la mancha posee una función fuerte (novia-cadáver, en vez de mujer indispueta), pero negativa (pues acarrea la muerte del cazador, en vez de su éxito), porque, según los indios pueblo (y como lo explican los mitos), *no hay que hacer sangrar* a los conejos que constituyen el objeto por excelencia de la caza ritual, en tanto que, para los hidatsa, *hay que hacerlos sangrar* para que puedan servir de medio a la caza ritual por excelencia: la caza de águilas, las cuales no deben sangrar. En efecto, los indios pueblo capturan a las águilas, las crían, pero no las matan, y algunos grupos se abstienen inclusive completamente, por medio de olvidarse de alimentar a las aves, y dejarlas morir de hambre.

Para volver brevemente a los hidatsa, se plantean otros problemas, que tienen que ver con el papel mi-

medio de recursos de léxico diferentes. Los elementos no son constantes, sólo lo son las relaciones.

Esta última observación conduce al examen de otra dificultad. No basta con identificar, con precisión, cada animal, cada planta, piedra, cuerpo celeste o fenómeno natural evocados en los mitos y el ritual —tareas múltiples para las que rara vez está preparado el etnógrafo— sino que hay que saber también qué papel les atribuye cada cultura en el seno de un sistema de significaciones. Ciertamente es, resulta útil ilustrar la riqueza y la finura de la observación indígena y describir sus métodos: atención prolongada y repetida, ejercicio asiduo de todos los sentidos, ingenio que no desecha el análisis metódico de las deyecciones de los animales para conocer sus hábitos alimenticios, etc. De todos estos detalles menudos, pacientemente acumulados en el transcurso de siglos y fielmente transmitidos de una generación a la otra, solamente algunos se conservan para asignar al animal o a la planta una función significante en un sistema. Ahora bien, es preciso saber cuál, pues, de una sociedad a la otra y por lo que toca a la misma especie, estas relaciones no son constantes.

Los iban o los dayak del mar, del sur de Borneo, sacan presagios interpretando el canto y el vuelo de varias especies de aves. El canto precipitado del arrendajo crestado (*Platylophus galericulatus* Curvier), evoca, dicen, el chisporroteo de las brasas y augura pues, favorablemente el éxito de la roza; el grito de alarma de un trogón (*Harpactes diardi* Temminck), comparado a los estertores de un animal degollado, presagia una buena caza, en tanto que el grito de alarma de *Sasia abnormis* Temminck se dice que desprende, como si los raspara, a los malos espíritus que acechan a los cultivos, porque se parece al ruido que hace el raspado de un cuchillo. Otro trogón (*Harpactes duvauceli* Tem-

minck) presagia por su "risa" el éxito de las expediciones comerciales y por su especie de esclavina de color rojo brillante, evoca el prestigio vinculado a las guerras victoriosas y a los viajes lejanos.

Es claro que los mismos detalles podrían haber recibido significaciones diferentes, y que otros rasgos característicos de las mismas aves podrían haber sido preferidos en vez de éstos. El sistema adivinatorio elige solamente algunos rasgos distintivos, les presta una significación arbitraria, y se limita a siete aves, cuya elección nos sorprende en razón de su insignificancia. Pero, arbitrario al nivel de los términos, el sistema se torna coherente cuando se le contempla en su conjunto: conserva solamente aves cuyas costumbres se prestan fácilmente a un simbolismo antropomórfico, y son fáciles de diferenciar las unas de las otras por medio de rasgos combinables entre sí para forjar mensajes más complejos (Freeman). Sin embargo, habida cuenta de la riqueza y de la diversidad del material en bruto del que sólo algunos elementos, de entre tantos posibles, son utilizados por el sistema, no se puede dudar de que un número considerable de sistemas de la misma clase habrían ofrecido una coherencia igual, y que ninguno está predestinado a ser elegido por todas las sociedades y todas las civilizaciones. Los términos jamás poseen significación intrínseca; su significación es "de posición", función de la historia y del contexto cultural, por una parte y, por otra parte, de la estructura del sistema en el que habrán de figurar.

Esta actitud selectiva se manifiesta ya al nivel del vocabulario. En lengua navajo, el pavo salvaje es el ave que "pica con el pico", y el pájaro carpintero el que "martillea". Gusanos, larvas e insectos se agrupan bajo un término genérico que expresa el bullicio, la erupción, la ebullición, la efervescencia. Por tanto, se piensa en los insectos en el estado larvado, más que

cabeza roja se cree que está protegido de las aves de presa porque nunca se encuentran sus vestigios. (Schoolcraft.) Un poco más al sur, los pawnee del alto Missouri establecen una relación (como los antiguos romanos, al parecer) entre el pájaro carpintero, y la tempestad y la tormenta (Fletcher, 2), en tanto que los osagos asocian este pájaro con el sol y las estrellas. (La Fleche). Pero, para los iban de Borneo, que mencionamos hace un momento, una variedad de pájaro carpintero (*Blythipicus rubiginosus* Swainson) recibe un papel simbólico en razón de su canto "triumfal" y del carácter de advertencia solemne atribuido a su grito. Sin duda, no se trata exactamente de las mismas aves, pero el ejemplo permite comprender mejor cómo poblaciones diferentes podrían utilizar en su simbolismo al mismo animal, fundándose en caracteres carentes de relación entre sí: habitat, asociación meteorológica, grito, etc.; el animal vivo o el animal muerto. Aun, cada detalle sería interpretable de diferentes maneras. Los indios del sudoeste de los Estados Unidos, que viven de la agricultura, consideran al cuervo, sobre todo, como un saqueador de los huertos; en tanto que los indios de la costa noroeste del Pacífico, que son exclusivamente pescadores y cazadores, ven en el mismo pájaro a un comedor de carroña y, por tanto, de excremento. La carga semántica de *Corvus* es diferente en los dos casos: sea vegetal, sea animal; y de rivalidad con el hombre en la similitud, o de antagonismo en una conducta inversa.

La abeja es un animal totémico, lo mismo en África que en Australia. Pero, entre los nuer, se trata de un totem secundario asociado a la serpiente pitón, porque las dos especies tienen el cuerpo marcado de manera semejante. El que tiene a la serpiente pitón por totem se abstiene pues, de matar a las abejas y de comer su miel. Una asociación de la misma clase existe entre

en su forma de crisálida o de adulto. El nombre de la alondra hace relación a su espolón alargado, en tanto que el inglés prefiere fijarse en las plumas protuberantes de su cabeza. ("Horned-lark"). (Reichard, 1, págs. 10-11.)

Cuando emprendió el estudio de la manera en que los hanunó de las islas Filipinas clasifican los colores. Conklin se vio al principio desconcertado por confusiones y contradicciones aparentes; sin embargo, éstas desaparecían en cuanto se le pedía al informador que definiera, no muestras aisladas, sino oposiciones internas entre parejas contrastadas. Había pues, un sistema coherente, pero este último no podía resaltar en los términos de nuestro propio sistema, que utiliza dos ejes: el del valor y el del cromatismo. Todos los equívocos se desvanecieron cuando se comprendió que el sistema hanunó tiene igualmente dos ejes, pero definidos de otra manera: distingue los colores, por una parte, en relativamente claros y relativamente oscuros, y por otra parte, según que sean habituales en las plantas frescas o en las plantas secadas; los indígenas, de tal modo, ven como verde el color marrón y reluciente de un trozo de bambú que acaba de ser cortado, siendo que nosotros lo veríamos como rojo si tuviésemos que clasificarlo en los términos de la oposición entre los colores rojo y verde que se encuentra entre los hanunó. (Conklin, 2.)

De igual manera, animales muy emparentados pueden aparecer frecuentemente en el folklore, aunque con significaciones diferentes. El pájaro carpintero y sus congéneres se hallan en este caso. Si el pájaro trepatroncos despierta el interés de los australianos es, como lo ha mostrado Radcliffe-Brown (2), porque frecuenta los huecos de los árboles; pero los indios de las praderas de la América del Norte prestan atención a un detalle por completo diferente: el pájaro carpintero de

vecinos winnebago, sugiere una clasificación en cinco categorías que corresponden respectivamente a la tierra, al agua, al mundo subacuático, al cielo atmosférico y al cielo empíreo.⁵ Las dificultades comienzan cuando se quiere asignar un lugar a cada clan. Los menomini contaban unos 50, las cuales se siente uno tentado a repartir en cuadrúpedos de la tierra firme (lobo, perro, ciervo), cuadrúpedos de los lugares húmedos (alce, anta, marta, castor, pecan) aves "terrestres" (águilas; gavilanes, cuervos, corneja), aves acuáticas (grulla, garza real, pato, gallineta), por último los animales cónicos. Pero esta categoría es especialmente rebelde, puesto que muchos de los animales por clasificar (oso, tortuga, puerco espín) podrían también colocarse en otra parte. Las dificultades serían más grandes todavía por lo que respecta a todos los términos restantes.

Australia ofrece problemas del mismo tipo. Después de Frazer, Durkheim y Mauss han meditado sobre las clasificaciones totales de algunas tribus como los wotjobaluk, que inhuman a sus muertos orientándolos en una dirección particular a cada clan (véase la figura de la página siguiente).

Además de que las informaciones son, sin duda, fragmentarias, no se pueden observar más que esbozos de organización, que, por lo demás, no ofrecen este carácter más que para el observador, puesto que el contexto etnográfico —que sería el único que permitiría interpretarlos— falta casi por completo: la cacatúa blan-

⁵ "Entre los winnebago y otras tribus sioux, como los algonquinos centrales, se encuentra una clasificación en cinco grupos: animales terrestres, animales celestes, animales del cielo empíreo, animales acuáticos y animales subacuáticos. Entre los winnebago, el ave-trueno pertenece al cielo empíreo; el águila, el gavilán, la paloma, al cielo atmosférico; el oso y el lobo a la tierra; los peces al agua, y el genio de las aguas al mundo subacuático." (Radin, 1, 186).

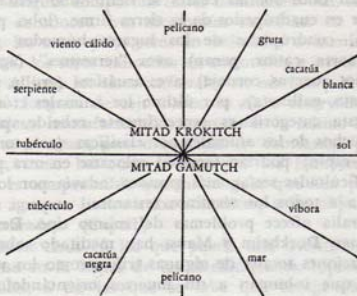
la hormiga roja y la cobra, porque el nombre de esta última significa propiamente "el pardo". (Evans-Pritchard, 2, p. 68).

Infinitamente más compleja es la posición semántica de la abeja entre las tribus australianas del Kimberley cuyas lenguas comportan clases nominales. Así, los ngarinyin reconocen tres dicotomías sucesivas: en primer lugar, las cosas y los seres en animados o inanimados; después, los seres animados en racionales e irracionales; y por último, los seres racionales en machos y hembras. En las lenguas de seis clases, la clase reservada para los objetos manufacturados comprende lo mismo la miel que las piraguas, puesto que una es "fabricada" por las abejas, como las otras lo son por los hombres. Por tanto es comprensible que las lenguas que han perdido clases agrupen juntos a los animales y a los objetos manufacturados. (Capell.)

Existen casos en los que puede uno aventurar, apoyándose en la lógica de las clasificaciones, hipótesis verosímiles, o de las que se sabe que comprueban las interpretaciones indígenas. Las naciones iroquesas estaban organizadas en clanes cuyo número y denominaciones variaban sensiblemente de una a otra. Sin embargo, descubre uno sin demasiado esfuerzo un "plan maestro" que descansa en una tripartición fundamental en clanes del agua (tortuga, castor, anguila, agachadiza, garza real), clanes de la tierra (lobo, ciervo, oso) y clanes del aire (gavilán, ? pelota); pero aun así, decidimos arbitrariamente el caso de las aves acuáticas, que, en cuanto aves, podrían pertenecer más al aire que al agua, y no es seguro que una investigación que versara sobre la vida económica, las técnicas, las representaciones míticas y las prácticas rituales, nos proporcionaría un contexto etnográfico suficientemente rico para decidir.

La etnografía de los algonquinos centrales, y la de sus

ca, "diurna", es vecina del sol, y la cacatúa negra, que se le opone casi diametralmente, es vecina de los tubérculos, vegetales "ctónicos", aun cuando se hallan sobre el mismo eje que la gruta que también es "ctónica". Las serpientes están sobre un eje, los seres "marinos":



pelicano, mar, viento cálido, parecen estar también agrupados siguiendo un eje. Pero, ¿este viento cálido es de tierra o de mar? Lo ignoramos, y como ocurre tan a menudo, la respuesta a un programa etnográfico se encuentra en manos del geógrafo y del meteorólogo, cuando no en las del botánico, el zoólogo o el geólogo...

La verdad es que el principio de una clasificación no se postula jamás: sólo la indagación etnográfica, es decir, la experiencia, puede descubrirlo a posteriori.⁶ El ejemplo de los osagos, que son sioux meridionales, es revelador porque sus clasificaciones ofrecen un carácter sistemático, por lo menos en apariencia. Los osagos re-

⁶ Tomamos aquí, de nuevo, algunas páginas de un texto destinado a las *Melanges Alexandre Koyré*.

parten a los seres y a las cosas en tres categorías, respectivamente asociadas al cielo (sol, estrella, grulla, cuerpos celestes, noche, constelación de las Pléyades, etc.), al agua, (mejillón, tortuga, *Typha latifolia* (un junco), niebla, peces, etc.), y a la tierra firme (oso, negro y blanco; puma, puerco espín, ciervo, águila, etc.). La posición del águila sería incomprensible, si no conociésemos la marcha del pensamiento de los osagos que asocia al águila con el relámpago, al relámpago con el fuego, al fuego con el carbón y al carbón con la tierra: así pues, como uno de los "amos del carbón" el águila es un animal "de tierra". De igual manera, y sin que nada pueda indicarlo de antemano, el pelicano desempeña un papel simbólico en razón de la edad avanzada a la que llega, y el metal a causa de su dureza. Un animal desprovisto de utilidad práctica se invoca a menudo en los ritos: la tortuga que tiene la cola en forma de dientes de sierra. Su importancia sería ininteligible para siempre, si no supiésemos, por otra parte, que el número 13 posee para los osagos un valor mítico. El sol que se levanta tiende 13 rayos, que se reparten en un grupo de 6 y un grupo de 7, que corresponden respectivamente al lado izquierdo y al lado derecho, a la tierra y al cielo, al verano y al invierno. Ahora bien, las indentaciones de la cola de esta especie de tortuga se dice que son en número de 6 o de 7 según los casos, el pecho del animal representa, pues, la bóveda celeste, y la línea gris que lo atraviesa la vía láctea. No sería menos difícil predecir la función pan-simbólica atribuida al alce, cuyo cuerpo es una verdadera *imago mundi*: sus pelos representan la hierba, sus pernils las colinas, sus flancos las llanuras, su espina dorsal el relieve, su cuello los valles, sus cuernos la red hidrográfica por entero... (La Flesche, *passim*).

Por lo tanto, algunas interpretaciones de los osagos son restituibles; la razón de esto es la de que se dis-

En el pensamiento de los creek el lado de los "blancos" es el de la paz, pero el investigador obtiene explicaciones de una desesperante variedad: el viento (nombre de un clan "blanco") trae el buen tiempo, es decir, el tiempo "apacible"; el oso y el lobo son animales que siempre están atentos y por lo tanto se entregan a las aguas pacíficas, etc. (Swanton, *l.*)

Las dificultades ilustradas por estos ejemplos son de dos tipos, extrínsecas o intrínsecas. Las primeras son el resultado de la ignorancia en que nos encontramos a propósito de las observaciones —reales o imaginarias— de los hechos, o de los principios, que inspiran las clasificaciones. Los indios tlingit dicen que el gusano de la madera es "limpio y astuto" y que la nutria terrestre "tiene horror al olor de las deyecciones humanas". (Laguna, pp. 177, 188.) Los hopi creían que los buhos ejercen una influencia favorable sobre los melocotoneros (Stephen, pp. 78, 91, 109; Voth, *l.*, p. 37 n.). Si esos atributos hubiesen de tomarse en cuenta para asignar a esos animales un lugar en la clasificación de los seres y de las cosas, podríamos buscar indefinidamente la clave, a no ser que el azar nos proporcionase sus menudas pero valiosísimas indicaciones. Los indios ojibwa de la isla Parry poseen, entre otros "totems", el águila y la ardilla. Felizmente, una glosa indígena explica que estos animales intervienen como símbolo de los árboles que frecuentan respectivamente: el abeto-cicuta (*Tsuga canadensis*) y el cedro (*Thuja occidentalis*). (Jeness, 2.) Por tanto, el interés de los ojibwa por la ardilla es de hecho un interés dirigido a un árbol; y carece de relación con el que los asmat de la Nueva Guinea prodigan, también, a la ardilla, pero por razones diferentes:

Los loros y las ardillas son grandes comedores de frutos... y los hombres que salen a cazar cabezas se sienten próximos a ellos y los llaman sus

pone, a propósito de ellos, de una enorme documentación reunida por La Flesche, que era hijo de un jefe omaha, particularmente respetuoso de todos los caminos recorridos por el pensamiento indígena. Pero las dificultades son insuperables en el caso de una tribu casi extinguida, como los creek, antaño divididos en más de 50 clanes totémicos y matrilineales, nombrados sobre todo con nombres de animales, pero también con los de algunas plantas, fenómenos meteorológicos (tróico, viento), geológicos (sal) o anatómicos (pelos del pubis). Estos clanes estaban agrupados en fratrías, y las aldeas estaban también divididas en dos grupos, correspondientes quizá a los animales terrestres y a los animales aéreos, aunque esto no se desprenda de su designación como "gentes de otra lengua" y "blancos", o como "rojos" y "blancos". Pero, ¿por qué los totems se distinguen en "tíos" y en "sobrinos" (tal como los hopi distinguen los totems en "hermanos de madre" por una parte, "padre", "madre" o "abuela" por otra parte);⁷ por qué, sobre todo, habida cuenta de esta división, es a veces el animal menos "importante" el que ocupa la posición principal, siendo el lobo, por ejemplo, el "tío" del oso, y el gato salvaje, el del gran felino llamado "pantera" en el sur de los Estados Unidos? ¿Por qué el clan del caimán está asociado al del pavo (sino, como podría ser, en su calidad de ponedores de huevos) y el del mapache al clan de la papa?

⁷ Se ha sugerido una interpretación de una distinción análoga en una tribu africana: "Dios es el padre de los espíritus del aire más importantes, y los espíritus menores se dice que son los hijos de sus hijos y por tanto de su linaje. De los espíritus totémicos, se dice a menudo que son los hijos de sus hijas, y por tanto extraños a su linaje, lo que, para los nuer, es una manera de colocarlos más abajo todavía en la jerarquía de las fuerzas espirituales". (Evans-Pritchard, 2, p. 119.)

hermanos... (en razón del) paralelismo entre el cuerpo humano y un árbol, entre la cabeza humana y su fruto. (Zegwaard, p. 1034.)

La misma ardilla está prohibida a las mujeres embarazadas por los fang del Gabón, en virtud de consideraciones de otro orden: este animal se refugia en las cavidades de los troncos de árbol y la futura madre, que consumiera su carne, correría el riesgo de que el feto imitase al animal y se rehusase a evacuar el útero.⁸ El mismo razonamiento se aplicaría bastante bien a las comadreas y a los tejones, que viven en madrigueras; sin embargo, los indios hopi siguen una línea de reflexión inversa: consideran que la carne de estos animales es favorable al parto, por razón de su capacidad de excavar en el suelo un camino para escapar cuando son perseguidos por el cazador: ayudan pues, a que el niño "descienda rápidamente"; y en consecuencia también se les puede invocar para que caiga la lluvia. (Voth, I, p. 34 n.)

Una incantación ritual de los osagos asocia de manera enigmática una flor (*Lacinaria pycnostachya*) llamada en inglés "blazing star", una planta alimenticia:

⁸ Y no solamente la ardilla: "el peligro más temible que amenaza a las mujeres embarazadas proviene de los animales que viven o que se capturan en los agujeros —ya sea de los árboles o de la tierra—. Se puede hablar, a este respecto, de un verdadero *horror vacui*. Si la mujer comiese un animal de este tipo, el niño podría quedarse también en su agujero, 'en el vientre', y entonces habría que esperar un parto difícil. De igual manera, durante este periodo, los padres no deben tratar de retirar nidos de pájaros de los huecos de los árboles, y uno de mis empleados, que había dejado embarazada a una mujer, se negó categóricamente a confeccionarme un modelo de hogaza de mandioca, so pretexto de que era una cosa ahuecada". (Tessmann, p. 71.)

el maíz, y un mamífero: el bisonte. (La Flesche, 2, p. 279.) Las razones de esta asociación serían incomprendibles, si otra fuente no revelase independientemente que los omaha, parientes próximos de los osagos, cazaban el bisonte durante el verano, hasta que la "blazing star" florecía en las llanuras; sabían entonces que el maíz estaba maduro y regresaban a la aldea para la cosecha. (Fortune, I, pp. 18-19.)

Las dificultades intrínsecas son de otra naturaleza. No provienen de nuestra ignorancia de los caracteres objetivamente retenidos por el pensamiento indígena, para establecer una conexión entre dos o más términos, sino de la naturaleza polivalente de lógicas que apelan simultáneamente a varios tipos formales de vinculaciones. Los luapula de la Rodesia septentrional ejemplifican bien este aspecto. Sus clanes, que llevan nombres animales, vegetales o de objetos manufacturados, no son "totémicos" en el sentido que habitualmente se da a este término; pero, como entre los bamba y los ambo, razones de burla los unen de dos en dos en función de una lógica que, desde el punto de vista en que nos colocamos, presenta el mismo interés. En efecto, hemos mostrado en un trabajo precedente, y continuamos estableciendo aquí, que el pretendido totemismo no es sino un caso particular del problema general de las clasificaciones, y un ejemplo entre otros del papel frecuentemente atribuido a términos específicos, para elaborar una clasificación social.

Están en relación de burla o broma, entre los luapula, los clanes siguientes: leopardo y cabra, porque el uno se come al otro; hongo y termitera, porque el uno crece sobre la otra; papilla y cabra, porque es preferible tomar la papilla acompañada con carne; elefante y arcilla, porque en otro tiempo las mujeres, en vez de hacer las vasijas, arrancaban del suelo las huellas de las patas de elefante, y utilizaban estas formas animales a

mismo que entre los torea de la India del Sur⁹ o sobre la semejanza (hormiga roja y cobra, semejantes por el "color" según los nuer). Desde este punto de vista, no se distinguen formalmente de otras taxonomías, aún modernas, en las que contigüidad y semejanza desempeñan siempre un papel fundamental: la contigüidad, para descubrir cosas que, "desde un punto de vista estructural, lo mismo que funcional, pertenecen... al mismo sistema"; y la semejanza, que no exige la participación en un sistema y se funda solamente en la posesión común de uno o de varios caracteres, por cosas que todas ellas, son "o amarillas, o lisas, o aladas, o inclusive de diez pies de alto". (Simpson, pp. 3-4.)

Pero, en los ejemplos que hemos examinado, intervienen otros tipos de relaciones. Las relaciones pueden ser, en efecto, sensibles, (marcas corporales de la abeja y de la serpiente pitón); o inteligibles (función fabricadora como rasgo común a la abeja y al carpintero): el mismo animal, la abeja, funciona, valga la expresión, en dos culturas a niveles de abstracción diferentes. La relación puede ser igualmente cercana o lejana, sincrónica o diacrónica (relación entre ardilla y cedro, por una parte, y, por otra parte, entre alfarero y huella del elefante); estática (papilla y cabra) o dinámica (el hierro mata a los animales, la lluvia "mata" al hierro; la floración de una planta significa que es tiempo de regresar a la aldea), etc.

Es probable que el número, la naturaleza y la "calidad" de estos hechos lógicos no sean los mismos según

⁹ "Los miembros del clan de la serpiente rinden culto a los hormigueros... porque sirven de morada a las serpientes." (Thurston, vol. VII, p. 176.) De igual manera, en Nueva Guinea: "algunos tipos de plantas, así como sus parásitos animales y vegetales, se considera que pertenecen a un mismo conjunto mítico y totémico". (Wirz, vol. II, p. 21.)

manera de recipientes; la termitera, y la serpiente o la hierba, porque la hierba crece bien allí y porque la serpiente se oculta en ella; el hierro y todos los clanes "animales" porque los mata. Razonamientos del mismo tipo permiten definir una jerarquía de los clanes: el leopardo es superior a la cabra, el hierro a los animales, y la lluvia al hierro, porque lo herrumbra; además, el clan de la lluvia es superior a todos los demás porque, sin lluvia, los animales morirían de hambre y de sed; sería del todo imposible preparar la papilla (nombre de clan), vasijas (nombre de clan), etcétera (Cunnison).

Los navajos justifican con un gran número de consideraciones diferentes el valor y las modalidades de empleo de sus plantas medicinales: la planta crece al lado de una planta medicinal más importante; una de sus partes se parece a una parte del cuerpo humano; el olor de la planta es "como es debido" (o el tacto, o el sabor); la planta colorea el agua "como es debido"; la planta está asociada a un animal (como su alimento, o por contacto, o por comunidad de habitad); ha sido revelada por los dioses; alguien ha enseñado el uso; se la ha recogido cerca de un árbol hendido por un rayo; cura una determinada enfermedad, por tanto es buena también para una enfermedad análoga o que afecte al mismo órgano (Leighton p. 58). En los nombres de plantas de los hanunúo, los términos diferenciales se refieren a los dominios siguientes: forma de la hoja, color, habitat, talla, dimensión, sexo, tipo de crecimiento, huésped habitual, época de crecimiento, sabor, olor. (Conklin, J, p. 131.)

Estos ejemplos completan los que preceden mostrando que tales lógicas trabajan simultáneamente sobre varios ejes. Las relaciones que establecen entre los términos, las más de las veces están fundadas en la contigüidad (serpiente y termitera, entre los luapula, lo

las culturas, y que se podría clasificar a éstas en más ricas y en más pobres, según las propiedades formales de los sistemas de referencia a los que apelan, para edificar sus estructuras de clasificación. Pero, aun los menos dotados, en relación con esto, operan con lógicas de varias dimensiones, cuyo inventario, análisis e interpretación exigirían una riqueza de informaciones etnográficas y generales que a menudo no se poseen.

Hasta ahora, hemos evocado dos tipos de dificultades propias de las lógicas "totémicas". En primer lugar, ignoramos, las más de las veces, de qué plantas o de qué animales se trata exactamente; hemos visto, en efecto, que una identificación vaga no basta, pues las observaciones indígenas son tan precisas y tan matizadas que el lugar atribuido a cada término en el sistema corresponde a menudo a un detalle morfológico o a un comportamiento, definible solamente al nivel de la variedad o de la subvariedad. Los esquimales de Dorset esculpían efigies de animales en trozos de mármol del grueso de una cabeza de cerilla, con tal exactitud que, al examinarlas al microscopio, los zoólogos distinguen las variedades de una misma especie: por ejemplo, el somormujo común y el somormujo de cuello rojo. (Carpenter.)

En segundo lugar, cada especie, variedad o subvariedad, puede cumplir un número considerable de funciones diferentes en sistemas simbólicos, en los que algunas funciones solamente les son efectivamente asignadas. No conocemos la gama de estas posibilidades, y, para determinar las selecciones, hay que referirse no sólo al conjunto de datos etnográficos, sino también a informaciones procedentes de otras fuentes: zoológica, botánica, geográfica, etc. Cuando las informaciones son suficientes —lo que rara vez ocurre— se comprueba que aun culturas vecinas construyen sistemas total-

mente diferentes con elementos que, superficialmente, parecen ser idénticos o muy semejantes. Si las poblaciones de la América del Norte pueden considerar al sol, según los casos, como un "padre" y un bienhechor, o como un monstruo canibal ávido de carne y de sangre humanas, ¿qué diversidad de interpretaciones no habremos de esperar, cuando se trata de seres tan particulares como son los de una subvariedad de planta o de ave?

Como ejemplo de recurrencia de una estructura de oposición muy sencilla, pero con inversión de las cargas semánticas, compararemos el simbolismo de los colores entre los *luvale* de Kodesia, y en algunas tribus australianas del noreste de la provincia meridional, en las que los miembros de la mitad matrilineal del difunto se peinan con ocre rojo y se acercan al cadáver, en tanto que los de la otra mitad se peinan con arcilla blanca y se mantienen alejados. Los *luvale* utilizan también tierras roja y blanca, pero, entre ellos, la arcilla y la harina blancas sirven para las ofrendas destinadas a los espíritus ancestrales; se las sustituye por la arcilla roja en ocasión de los ritos de pubertad, porque es el color de la vida y de la procreación. (C. M. N. White, *J*, pp. 46-47).¹⁰ Por tanto, si en los dos casos el blanco corresponde a la situación "no-marcada", el rojo—por lo cromático de la oposición—está asociado ya sea a la muerte, ya sea a la vida. Igualmente en Australia, en el distrito de Forrest River, los miembros de la generación del difunto se peinan con blanco y negro y se mantienen alejados del cadáver, en tanto que los de las otras generaciones no se peinan y se acercan al cadáver. A carga semántica igual, por consiguiente, la oposición: blanco/rojo están sustituidas por una oposición: blanco + negro/0. En vez de que, como en el

¹⁰ Como en China, donde el blanco es el color del duelo, y el rojo el del matrimonio.

natural de las lógicas concretas, para las cuales el hecho de la vinculación es más esencial que la naturaleza de las vinculaciones; en el plano formal, valga la expresión, echan mano de todo. De esto se sigue que, ante dos términos dados en conexión, nunca podemos postular la naturaleza formal de ésta. Como los términos, las relaciones entre los términos deben abordarse indirectamente y, en cierta forma, por la banda. La lingüística estructural tropieza hoy en día con esta dificultad, aunque en un campo diferente, porque también ella se funda en una lógica cualitativa: coge parejas de oposiciones formadas de fonemas, pero el espíritu de cada oposición es en gran medida hipotético; en la etapa preliminar, es difícil, para definirlo, evitar un determinado impresionismo, y varias soluciones del mismo problema son posibles durante largo tiempo. Una de las más grandes dificultades de la lingüística estructural, que sólo ha superado imperfectamente, obedece a que la reducción que realiza gracias a la noción de oposición binaria, debe pagarse al precio de una diversidad de naturaleza, insidiosamente reconstituida en provecho de cada oposición: disminuida en un plano, el número de las dimensiones se restablece en otro. Sin embargo, podría ser que en lugar de una dificultad de método, tropezáramos con un límite inherente a la naturaleza de algunas operaciones intelectuales, cuya debilidad, al mismo tiempo que su fuerza, consistiría en poder ser lógicas permaneciendo, al mismo tiempo, arraigadas en la cualidad.

Hay que considerar por separado un último tipo de dificultad que concierne más particularmente a las clasificaciones llamadas "totémicas" en sentido amplio, es decir, aquellas que son, no sólo concebidas, sino vividas. Cada vez que son denominados algunos grupos sociales, el sistema conceptual formado por estas denomina-

caso precedente, los valores del blanco y del rojo estén invertidos, el valor del blanco (aquí asociado al negro, color no cromático) permanece constante, y es el contenido del polo opuesto el que se invierte, pasando del rojo, "super-rojo", a la ausencia total de color. Por último, otra tribu australiana, los bard, construyen su simbolismo por medio de la oposición: negro/rojo. El negro es el color de duelo para las generaciones de rango par (abuelo, Ego, nieto), el blanco, para las generaciones de rango impar (padre, hijo) (Elkin, 2, pp. 298-299), es decir aquellas a las cuales no está asimilada la generación del sujeto. Una oposición entre dos términos desigualmente marcados: muerte y vida entre los luvale, "su" muerte y "mi" muerte en Australia, se expresa, entonces, mediante pares de elementos extraídos de una misma cadena simbólica: ausencia de color, negro, blanco, negro + blanco, rojo (como presencia suprema de-color), etc.

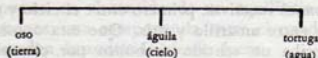
Ahora bien, se vuelve a encontrar entre los indios fox la misma oposición fundamental, pero transpuesta del orden de los colores al de las sonoridades: mientras se desarrolla la ceremonia de inhumación, los que entierran al muerto hablan entre sí, pero los demás no dicen palabra. (Michelson, 1, p. 411). La oposición entre palabra y mudez, ruido y silencio, corresponde, por tanto, a la existente entre color y ausencia de color, o entre dos cromatismos de grado desigual. Estas observaciones nos parecen hacer justicia a todas las teorías que invocan a "arquetipos" o a un "inconsciente colectivo". Sólo las formas pueden ser comunes, pero no los contenidos. Si existen contenidos comunes, la razón debe buscarse, ya sea del lado de las propiedades objetivas de algunos seres naturales o artificiales, ya sea del lado de la difusión y de la recepción, es decir, en los dos casos, fuera del espíritu.

Otra dificultad tiene que ver con la complicación

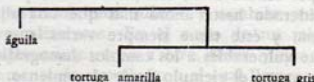
ciones se halla, por así decirlo, entregado a los caprichos de una evolución demográfica que posee sus leyes propias, pero que es contingente por relación a él. En efecto, el sistema es dado en la sincronía, en tanto que la evolución demográfica se desenvuelve en la diacronía; o sea, dos determinismos, cada uno de los cuales opera por su cuenta y sin preocuparse por el otro.

Este conflicto entre sincronía y diacronía existe también en el plano lingüístico. Es probable que los caracteres estructurales de una lengua cambien si la población que la utiliza, antaño muy vasta, se torna progresivamente más pequeña; y es claro que una lengua desaparece con los hombres que la hablan. No obstante, el lazo entre sincronía y diacronía no es rígido, en primer lugar, porque todos los sujetos parlantes se valen (fórmula que rápidamente se tornaría falsa si se tomara uno el cuidado de indicar casos concretos), y después y sobre todo, porque la estructura de la lengua está relativamente protegida por su función práctica, que es la de asegurar la comunicación: la lengua no es, pues, sensible a la influencia de los cambios demográficos más que dentro de algunos límites, y en la medida en que su función no se ve comprometida. Pero los sistemas conceptuales que estudiamos aquí no son (o no lo son más que subsidiariamente) medios de comunicar; son medios de pensar, actividad cuyas condiciones son mucho menos estrictas. Uno se hace comprender o no; pero uno piensa más o menos bien. El orden del pensamiento comporta grados, y un medio de pensar puede degenerar insensiblemente en medio de recordar. Esto explica que las estructuras sincrónicas de los sistemas llamados totémicos sean en extremo vulnerables a los efectos de la diacronía: un medio nemotécnico opera con menores gastos que un medio de reflexión intelectual, el cual, a su vez, es menos exigente que un medio de comunicación.

Ilustremos este punto con un ejemplo apenas imaginario. Trátese de una tribu antaño dividida en 3 clanes, cada uno de los cuales llevaba el nombre de un animal, simbólico de un elemento natural:



y supongamos que la evolución demográfica ha provocado la extinción del clan del oso y la proliferación del de la tortuga, el cual está, por consiguiente, escindido en dos subclanes que, ulteriormente, han llegado al *status* de clan. La estructura antigua desaparecerá completamente y cederá su lugar a una estructura del tipo:



No existiendo otra información, será vano buscar el plan inicial detrás de esta nueva estructura; inclusive es posible que todo plan, consciente o inconscientemente percibido, haya desaparecido completamente del pensamiento indígena, y que después de este trastorno, los tres nombres del clan no sobrevivieran más que como etiquetas tradicionalmente aceptadas, desprovistas de significación en el plano cosmológico. Este resultado es probablemente muy frecuente, y explica que un sistema subyacente pueda ser, a veces, postulado de derecho, aunque sea imposible restituirlo de hecho. Pero a menudo, también, las cosas ocurrirán de otra manera.

En una primera hipótesis, el sistema inicial podrá sobrevivir, en la forma mutilada de una oposición binaria

junto de los sistemas haya estado exactamente ajustado, este conjunto reaccionará a todo cambio que afecte, primero, a una de sus partes, como una máquina de "feed-back": sujeta (en las dos acepciones del término) por su armonía anterior, orientará al órgano descompuesto en el sentido de un equilibrio que será, por lo menos, una componenda entre el estado antiguo y el desorden introducido desde fuera.

Tanto si corresponden como no, a la realidad histórica, las tradiciones legendarias de los osagos muestran que el pensamiento indígena ha podido considerar interpretaciones de este tipo, fundadas en la hipótesis de una regulación estructural del devenir histórico. Cuando los ancestros emergieron de las profundidades de la tierra, se dice, estaban divididos en dos grupos, uno pacífico, vegetariano, y asociado al lado izquierdo, el otro belicoso, carnívoro, y asociado al lado derecho. Los dos grupos resolvieron aliarse y cambiar entre sí sus respectivos alimentos. En el curso de sus migraciones, estos grupos encontraron a otro, feroz, y que se nutría exclusivamente de carroña, con el cual llegaron a unirse. Cada uno de los tres grupos comprendía primitivamente 7 clanes, lo que sumaba un total de 21. A pesar de esta simetría tripartita, el sistema estaba desequilibrado, puesto que los recién llegados pertenecían también al lado de la guerra, y había 14 clanes de un lado y 7 del otro. Para remediar este inconveniente y respetar el equilibrio entre el lado de la guerra y el lado de la paz, se redujo el número de los clanes de uno de los grupos guerreros a 5, y el del otro a 2. Desde entonces, los campamentos de los osagos, de forma circular y cuya entrada se abre al este, comprenden 7 clanes de la paz que ocupan la mitad norte, a la izquierda de la entrada, y 7 clanes de la guerra que ocupan la mitad sur, a la derecha de la entrada. (J. O. Dorsey, *1*, 2.) La leyenda invoca así un doble devenir: uno, pura-

entre el cielo y el agua. Otra solución sería resultado del hecho de que había tres términos al comienzo, y de que tres términos subsisten al final; sin embargo, los tres primeros términos expresaban una tripartición irreductible, en tanto que los otros tres son resultado de dos dicotomías sucesivas, primero entre el cielo y el agua, y después entre amarillo y gris. Que esta oposición de colores reciba un sentido simbólico por ejemplo bajo la relación del día y de la noche y tendremos, ya no una, sino dos oposiciones binarias: cielo/agua, y día/noche, es decir, un sistema de cuatro términos.

Vemos, pues, que la evolución demográfica puede hacer estallar a la estructura, pero que, si la orientación estructural resiste al choque, dispone, a cada trastorno, de varios medios para restablecer un sistema, si no idéntico al sistema anterior, por lo menos formalmente del mismo tipo. Ahora bien, esto no es todo; pues no hemos considerado hasta ahora más que una dimensión del sistema, y éste tiene siempre varias, que no son igualmente vulnerables a los cambios demográficos. Tomemos de nuevo el ejemplo desde el comienzo. Cuando nuestra sociedad teórica se hallaba en la etapa de los tres elementos, esta tripartición no funcionaba solamente en el plano de los nombres de clanes: el sistema descansaba sobre mitos de creación y de origen, e impregnaba todo el ritual. Aun si la base demográfica se viene abajo, este trastorno no repercute instantáneamente sobre todos los planos. Los mitos y los ritos cambiarán, pero con un cierto retardo, y como si estuviesen dotados de un remanente que preservará en ellos, durante un tiempo, toda o parte de la orientación primitiva. Por tanto, a través de ellos, ésta permanecerá operante indirectamente para mantener las nuevas soluciones estructurales en la línea aproximativa de la estructura anterior. Si suponemos un momento inicial (cuya noción es totalmente teórica) en el que el con-

mente estructural, que pasa de un sistema dualista a un sistema tripartita, con retorno al dualismo anterior; el otro, a la vez estructural e histórico, que consiste en la anulación de un trastorno de la estructura primitiva, resultante de acontecimientos históricos o concebidos como si lo fueran: migraciones, guerra, alianza. Ahora bien, la organización social de los osagos, tal como pudo ser observada en el siglo XIX, integraba de hecho los dos aspectos; aunque comportaban el mismo número de clanes, el lado de la paz y el de la guerra estaban en desequilibrio, puesto que uno era puramente "cielo", en tanto que el otro llamado también de "la tierra", comprendía dos grupos de clanes respectivamente asociados a la tierra firme y al agua. El sistema era, pues, simultáneamente histórico y estructural; binario y ternario; simétrico y asimétrico; estable y sin conseguir su propósito de serlo.

Ante una dificultad del mismo tipo, nuestros contemporáneos reaccionan de otra manera. Prueba de ello, esta comprobación de desacuerdo que pone fin a un reciente coloquio:

Bertrand de Jouvenel: —Señor Priouret, ¿quiera usted terminar diciéndolo en unas pocas palabras?

Roger Priouret: —Me parece que nos hemos encontrado, de hecho, ante dos tesis por completo opuestas.

Raymond Aron vuelve a considerar la tesis de André Siegfried. Para André Siegfried, hay en Francia dos actitudes políticas fundamentales. Nuestro país unas veces es orleanista, y otras es bonapartista. Orleanista cuando deja en manos de los diputados el cuidado de los asuntos públicos. Bonapartista cuando acepta el poder personal, y aun lo desea. Ante cada crisis, una derrota como la de 1871 o una guerra que se prolonga como la de Argelia, Francia cambia de

actitud, es decir, pasa del bonapartismo al orleanismo, como en 1871, o del orleanismo al bonapartismo, como el 13 de mayo de 1958.

Personalmente, por lo contrario, yo creo que el cambio actual, sin que sea totalmente independiente del temperamento político francés, está ligado a los trastornos que el industrialismo acarrea a la sociedad. Es otro paralelo histórico el que se me viene a las mientes. A la primera revolución industrial corresponde el golpe de estado del 2 de diciembre de 1851, a la segunda, el golpe de estado del 13 de mayo de 1958. En otras palabras, un trastorno de las condiciones de la producción y del consumo parece inconciliable, en la historia, con el régimen parlamentario, y lleva a nuestro país hacia la forma del poder autoritario que corresponde a su temperamento, es decir, al poder personal. (Sedeis, p. 20.)

Es probable que a los osagos, estos dos tipos de oposición (uno sincrónico, otro diacrónico) hubiesen servido de punto de partida; en vez de pretender elegir entre ellos, los habrían admitido en pie de igualdad, buscando a la vez elaborar un esquema único que les permitiera integrar el punto de vista de la estructura y el del acontecimiento.

Consideraciones del mismo orden podrían explicarnos, sin duda, de manera harto satisfactoria para la inteligencia, la curiosa dosificación de divergencia y homología que caracteriza a la estructura social de las cinco naciones iroquesas y, en una escala histórica y geográfica más vasta, las semejanzas y las diferencias de que dan testimonio los algonquinos del este de los Estados Unidos. En las sociedades de clanes unilineales y exogámicos, el sistema de los nombres de los clanes se halla casi siempre a mitad del camino entre el orden y el desorden; lo que, al parecer, sólo podría explicar la acción conjugada de dos tendencias: una de origen

	ZUÑI	HOPÍ (<i>walpi</i> y <i>sichumovi</i>)
Sol, águila, pavo	520	90
Cornizo	490	55
Maíz, rana	195	225
Comadreja, oso	195	160
Gruña	100	nada
Coyote	75	80
Mostaza, gallo silvestre	60	255
Tabaco	45	185
Ciervo, antilope	20	295
Serpiente de cascabel	nada	120
Lagarto, tierra	nada	145
(clan desconocido)	10	nada
TOTAL	1 650	1 610

Si se traza la curva de distribución de los clanes zuñi colocándolos en orden demográfico decreciente, y si sobreponemos la curva de los clanes hopi de la primera mesa, se comprueba que las evoluciones demográficas son divergentes y que la comparación no debería permitir, teóricamente, reconstruir un plan común (Fig. 3).

En estas condiciones, y aun admitiendo que la reconstrucción de Kroeber violenta la experiencia en algunos puntos, no es menos notable que tantos elementos comunes y de vinculaciones sistemáticas subsisten en las diferentes organizaciones locales, lo que supone, en el plano de la reflexión intelectual, un rigor, una tenacidad, una fidelidad a las distinciones y a las oposiciones, de los que en el plano práctico, un botánico ha recogido pruebas igualmente convincentes:

En México, he trabajado sobre todo con campesinos de extracción completa o parcialmente europea. Aun los que tenían aspecto de indígenas preferían hablar español y no se consideraban in-

demográfico, que lleva a la desorganización, otra, de inspiración reflexiva, que lleva a la reorganización conforme a una norma lo más semejante posible al estado anterior.

El ejemplo de los indios pueblo, cuyas aldeas ofrecen tantas variaciones sociológicas alrededor de un tema del que se sospecha que podría ser el mismo para todos, pone de relieve el fenómeno. Al compilar las informaciones relativas hopi, zuñi, keres y tanoan, Kroeber creyó antaño que podía demostrar "que un esquema único y preciso rige la organización social de todos los indios pueblo", aunque cada aldea no ofrezca más que una ilustración parcial y deformada. Este cuadro (p. 111) consiste en una estructura de 12 pares de clanes: serpiente de cascabel-pantera; ciervo-antilope; calabaza-grulla; nube-maíz; lagarto-tierra; conejo-tabaco; "mostaza salvaje" (*Stanleya*)-gallo silvestre; katchina (cuervoloro; pino-álamo); leña-coyote; un grupo de 4 clanes (flecha-sol; águila-pavo); tejón-oso; turquesa-concha o coral. (Kroeber, *I*, pp. 137-140.)

Esta ingeniosa tentativa de restituir un "plan maestro" ha sido criticada por Eggen con fundamento en informaciones más numerosas y menos ambiguas que aquellas de las que podía disponer Kroeber en 1915-1916, fecha a la que se remontan sus observaciones. Pero se le podría oponer a Kroeber otro argumento, de orden perjudicial: ¿cómo podría haber sobrevivido un plan maestro a las evoluciones demográficas divergentes de cada aldea? Ateniéndonos a las informaciones publicadas por el propio Kroeber, comparemos la distribución de los clanes de Zuñi (1 650 habitantes en 1915) y en dos aldeas hopi de la primera mesa, cuyo autor ha multiplicado la cifra de población por cinco (resultado: 1 610) a fin de hacer más fácil la confrontación:

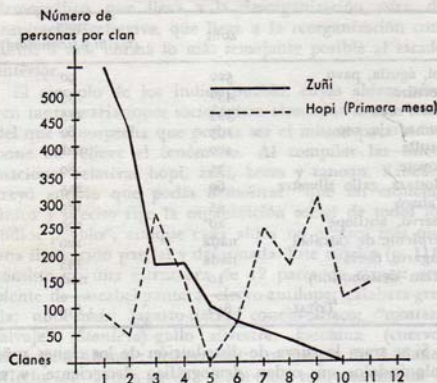


FIG. 3. Distribución de la población por clanes en Zuñi entre los hopi de la primera mesa.

dios. He encontrado de nuevo la misma clase de población en Guatemala, pero allí, he trabajado también con indios que habían conservado su antigua lengua y su cultura tradicional, y, para mi gran sorpresa, he observado que sus plantaciones de maíz estaban, en cuanto al tipo, seleccionadas de manera mucho más estricta que en el caso de sus vecinos de lengua española. Sus plantaciones habían permanecido tan auténticas como lo fueron, en los Estados Unidos, las plantaciones de maíz en la gran época de los concursos agrícolas, cuando los agricultores se entregaban, con los más sutiles refinamientos, a mantener una uniformidad que tenía mucha importancia en la competencia. El hecho era notable, en razón de

la extrema variabilidad del maíz guatemalteco en general, y de la facilidad con la cual el maíz se hibrida: basta con que un poco de polen sea transportado por el viento de una plantación a otra para que toda la cosecha resulte mestiza. Sólo una selección meticulosa de las mazorcas de semiente y el desarraigo de las plantas que se desvían del tipo pueden permitir conservar una variedad pura en tales condiciones. Y sin embargo, en México, en Guatemala y en nuestro propio sudoeste, la situación es clara: allí donde las viejas culturas indígenas han resistido mejor, el maíz ha conservado mayor homogeneidad dentro de los límites de la variedad.

Mucho más tarde, he cultivado una colección de granos de maíz, recogidos en un pueblo todavía más primitivo: los naga de Assam, a los que algunos etnólogos describen diciendo que se encuentran todavía en la edad de piedra por todo lo que respecta a la vida cotidiana. Cada tribu cultiva diversas variedades de maíz que difieren unas de otras de manera tajante; y, sin embargo, en el seno de cada variedad, casi no hay diferencias de una planta a otra. Y lo que es más, algunas variedades, de entre las más originales, eran cultivadas, no sólo por familias diferentes, sino por tribus diferentes, y en regiones igualmente diferentes. Era necesario un apego fanático a un tipo ideal para conservar tan puras estas variedades, siendo que se transmitían o adquirían de familia a familia, de tribu a tribu. Por tanto, parece ser inexacto afirmar, como se hace tan a menudo, que las variedades más inestables se encuentran entre los pueblos más primitivos. Exactamente, ocurre lo contrario. Pues son sobre todo los indígenas frecuentemente visitados, los que viven cerca de las grandes vías de comunicación y de las ciudades y cuya cultura tradicional se ha deteriorado más gravemente, los que han dado origen a la creencia de que los pueblos primitivos

III. LOS SISTEMAS DE TRANSFORMACIONES

Como acabamos de ver, las lógicas práctico-teóricas que rigen la vida y el pensamiento de las sociedades llamadas primitivas están movidas por la exigencia de las separaciones diferenciales. Esta exigencia, manifiesta ya en los mitos fundadores de las instituciones totémicas (Lévi-Strauss, 6, pp. 27-28 y 36-37), aparece también en el plano de la actividad técnica, ávida de resultados marcados por el sello de la permanencia y de la discontinuidad. Ahora bien, lo que importa tanto en el plano de la reflexión intelectual como en el plano práctico, es la evidencia de las separaciones, mucho más que su contenido; forman, una vez que existen, un sistema utilizable a la manera de un enrejillado que se aplica, para descifrarlo, sobre un texto al que su inteligibilidad primera de la apariencia de un flujo indistinto, y en el cual el enrejillado permite introducir cortes y contrastes, es decir, las condiciones formales de un mensaje significante. El ejemplo teórico que hemos discutido en el capítulo precedente muestra cómo un sistema cualquiera de separaciones diferenciales —en cuanto ofrece el carácter de sistema— permite organizar una materia sociológica "trabajada" por la evolución histórica y demográfica, y que consiste, pues, en una serie teóricamente ilimitada de contenidos diferentes.

El principio lógico es el de *poder oponer* siempre términos, que un empobrecimiento previo de la totalidad empírica permite concebir como si fueran distintos. *Cómo oponer* es, por relación a esta exigencia primera, una cuestión importante, pero cuya consideración viene después. Dicho de otra manera, los sistemas de denominación y de clasificación, comúnmente llamados totémicos, sacan su valor operatorio de su carácter formal:

son horticultores descuidados. (Anderson, pp. 218-219.)

Anderson ilustra aquí de manera impresionante esta preocupación por las separaciones diferenciales, que impregna a la actividad empírica y a la reflexiva intelectual de los que llamamos primitivos. Por su carácter formal y por la "presa" que hace sobre toda suerte de contenidos, esta preocupación explica que las instituciones indígenas puedan, aunque también ellas se vean arrastradas en un flujo de temporalidad, mantenerse a distancia constante de la contingencia histórica y de la inmutabilidad de un clan, y navegar, valga la expresión, en una corriente de inteligibilidad. Siempre a distancia razonable de Caribdis y de Scila: diacronía y sincronía, acontecimiento y estructura, estética y lógica, su naturaleza no ha podido ocultárseles más que a quienes pretendían definirla solamente por un aspecto. Entre el absurdo profundo de las prácticas y de las creencias primitivas, proclamado por Frazer, y su validación especiosa por las evidencias de un pretendido sentido común, invocado por Malinowski, hay lugar para toda una ciencia y para toda una filosofía.

son códigos, capaces de transmitir mensajes traducibles en los términos de otros códigos y de expresar en su propio sistema los mensajes recibidos por el canal de códigos diferentes. El error de los etnólogos clásicos ha consistido en querer reificar esta forma, ligarla a un contenido determinado, siendo que se presenta al observador como un método para asimilar toda suerte de contenidos. Lejos de ser una institución autónoma, definible por caracteres intrínsecos, el totemismo o lo que pretende ser totemismo, corresponde a algunas modalidades arbitrariamente aisladas de un sistema formal, cuya función es la de garantizar la convertibilidad ideal de los diferentes niveles de la realidad social. Como Durkheim parece haberlo entrevisto a veces, es en una "socio-lógica" donde reside el fundamento de la sociología. (Lévi-Strauss, 4, p. 36; 6, p. 137.)

En el segundo volumen de *Totemism and Exogamy*, Frazer se interesó particularmente en formas simples de las creencias totémicas, observadas en la Melanesia por Codrington y por Rivers. Creyó reconocer en ellas formas primitivas, que serían el origen del totemismo conceptual australiano del que, según él, se derivarían todos los demás tipos. En las Nuevas-Hébridas (Auro-ra) y en las islas Banks (Mota), algunos individuos creen que su existencia está ligada a la de una planta, de un animal, o de un objeto, llamados *atai* o *tamaniu* en las islas Banks, y *numu* en Aurora; el sentido de *numu*, y quizás también el de *atai*, es aproximadamente el de un alma (Fig. 4).

Según Codrington, un indígena de Mota, descubre su *tamaniu* por una visión, o con la ayuda de técnicas adivinatorias. Pero, en Aurora es la futura madre la que se imagina que un coco, un fruto del árbol del pan, o cualquier otro objeto, está ligado misteriosamente al niño, que sería una suerte de eco de dicho objeto. Rivers ha encontrado las mismas creencias en Mota,