

ENTREVISTA A CLAUDE LEVI-STRAUSS

Edmundo Magaña

Claude Lévi-Strauss es probablemente uno de los antropólogos más importantes de este siglo. Comenzó su carrera con varios estudios etnográficos entre los Nambikwara del Brasil en los años cuarenta y se hizo más tarde conocido por sus 'Mitológicas', cuatro densos volúmenes sobre la mitología de los indios de sud- y norteamérica ('Lo crudo y lo cocido', 1964; 'El origen de las maneras de mesa', 1966; 'De la miel a las cenizas', 1968; 'El hombre desnudo', 1971). El padre del estructuralismo, cuya influencia se hace sentir además de la antropología, en lingüística, crítica literaria y filosofía, profundiza aquí algunas de sus reflexiones.

Me encuentro con Lévi-Strauss en su despacho del Laboratorio de Antropología Social en París adonde llego con media hora de anterioridad. Los pasillos están atiborrados de gente. Lévi-Strauss habla, pastel en mano, con uno de los colaboradores. Se acerca. "Puedo esperar en la biblioteca", me apresuro a decir. "No, venga conmigo", me dice. "Usted es mi salvación hoy: no soporto estas recepciones. Me aburren".

El despacho de Lévi-Strauss es sobrio. Sobre un armario hay un enorme frasco de laboratorio de química y un globo estelar. De un muro cuelga una foto de un indio del Xingú que mira atentamente su libro 'El pensamiento salvaje', uno de los trabajos más importantes de Lévi-Strauss. La ventana da sobre la biblioteca circular del Instituto: aquí corren los ratones de biblioteca el riesgo de perderse pues una pintura *trompe-l'oeil* ocupa casi un tercio de los muros.

Lévi-Strauss, que viene de la filosofía, comenzó su trabajo etnográfico en Brasil adonde emigró cuando Europa se encontraba amenazada por la guerra y el nazismo. Allá convivió con los Nambikwara sobre quienes publicó después una importante monografía. Desde la publicación de 'El hombre desnudo' en 1971, Lévi-Strauss se ha ocupado muy poco de uno de sus temas principales, la mitología sudamericana. En 1985 volvió a concentrarse sobre esta

materia con su libro 'La alfarera celosa'. Su obra ha sido traducida a las principales lenguas del mundo. Lévi-Strauss se ocupa ahora de un estudio sobre mitología norteamericana. "Es mi último libro", dice. Pero dijo también esto cuando escribía "La alfarera celosa". Una conversación.

EM: Usted comienza 'Tristes tropiques' escribiendo que odia los viajes y exploradores pero su libro mismo era un libro de viajes y usted trata de explicar a los lectores, después de esta afirmación, por qué escribió de todos modos ese libro. ¿Ha usted cambiado de opinión desde entonces?

CLS: La primera frase de ese libro, como usted bien sabe, fue escrita como una provocación. No expresaba tanto mis propios sentimientos como una irritación general que se sentía entonces por los relatos de viajes. Cuando lo escribí, en esa época, había al menos dos lecturas por semana de así llamados viajeros que venían, a París, a contarnos sus aventuras. Tenían un enorme éxito. Lo que yo quería decir era que la antropología misma no era eso, pues nosotros no viajamos para contar relatos de viaje e impresionar al público sino porque nuestros laboratorios de trabajo se encuentran a cientos, miles de kilómetros de nosotros.

EM: Por donde usted estuvo, escribió entonces, le llamó la atención lo que llamó 'la basura que el mundo occidental arrojaba sobre el mundo'.

CLS: Recién entonces comenzamos a darnos cuenta. Ahora esta basura es tan común que ni siquiera la percibimos. Todo lo que hacía del mundo un mundo rico en diversidad cultural ha desaparecido y viajar ahora puede ser mejor descrito como un desplazamiento de aeropuerto a aeropuerto, en cualquier lugar del mundo casi exactamente iguales. El rol de la civilización occidental puede compararse con el de un virus en biología. Nuestra civilización está en estado de transmitir sus formas exteriores a otras sociedades pero no de transmitir su sangre y su carne. Así infecta al resto del mundo. Pienso que ésta es la más grande tragedia de este momento.

EM: En algún lugar escribe usted que, por lo menos en el pasado, existían lazos estrechos entre la antropología y el viaje, y luego agrega que los viajes son en parte viajes imaginarios. ¿Qué quiso decir?

CLS: Tiempo atrás estaba de moda decir entre antropólogos norteamericanos que si íbamos al campo no debíamos leer nada de antemano

sobre el grupo que pensábamos investigar para no influir nuestras primeras impresiones. Yo pensaba, y pienso aún, que esta postura es falsa e ingenua. Cuando vamos a algún lugar es fundamental que estemos bien informados, que leamos todo lo que pueda ser leído, no solamente las fuentes antiguas sino que también los trabajos más recientes. De esta manera, el viaje mismo deviene un diálogo entre nuestras propias impresiones y el conocimiento de otros. Reconstruimos así una realidad que no es ni la del pasado ni la del presente. El viaje es una construcción de la imaginación.

EM: Usted escribió entonces que un antropólogo era alguien que no se sentía bien en su propia sociedad, que su interés por otras sociedades surgía de su rechazo a su propia sociedad.

CLS: Creo que esta idea no se aplica a todos los antropólogos. Margaret Mead, con quien éramos buenos amigos, se sentía muy bien en su sociedad. Cuando se interesó por estudiar otras sociedades lo hizo guiada no solamente por sus intereses científicos sino también porque quería aprender para mejorar su propia sociedad. Lo que yo escribí sobre el descontento de los antropólogos era quizás algo extremado.

EM: A usted se le reprocha a menudo desdeñar a la historia. En 'La pensée sauvage' [1962] postula que los acontecimientos del pasado son comparables a los datos de otras disciplinas y que deben ser, como en éstas, codificados y clasificados antes de que puedan transformarse en materias de conocimiento para un historiador. Croce ya había postulado algo semejante pero su proposición originó un fuerte debate entre antropólogos y filósofos. Usted escribió que un antropólogo no debe privilegiar la historia, pero en otro lugar postula que ambas disciplinas pueden combinarse. ¿Le parece posible aún? La misma definición de historia es pura historia.

CLS: Sin duda. Lo que ahora entendemos como historia no es naturalmente lo que se entendía antes. La historia de Herodoto es muy diferente de aquella del siglo diecinueve o la de la escuela de los Annales. En antropología tenemos que vémosla con sociedades que cuentan con pocos materiales escritos. A veces tenemos la fortuna de encontrar fuentes escritas que datan de los siglos dieciséis y diecisiete pero no podemos usarlas como lo harían historiadores asiáticos o europeos. Tenemos, pues, que hacer virtud de necesidad, formular métodos que nos permitan compensar nuestra carencia de fuentes escritas. Lo que no debemos hacer es confundir la historia con una determinada filosofía de la historia, como pretendía Sartre. Lo que he escrito entonces sobre historia lo escribí contra esta confusión.

EM: Pero hay algo raro con la definición de historia. Se habla sobre el pasado como si fuese un concepto definible.

CLS: Cada historia es ciertamente una reconstrucción del pasado y las reconstrucciones son diferentes de acuerdo a la escala que usamos. La historia que encontramos en las crónicas, la descripción de acontecimientos día por día, no tiene nada que ver con la historia que maneja la arqueología, que es una historia que tiene una escala de miles de años. Por lo demás, los arqueólogos no trabajan con el mismo tipo de acontecimientos. En esto concuerdo con Braudel, que introdujo la distinción entre historia estructural e historia evenemencial, dos realidades que en verdad es imposible combinar ya que se excluyen una a otra. Pero incluso si se hace esta distinción, hay aún muchas otras maneras de reconstruir el pasado.

EM: Usted dedicó muchos años de su vida al estudio de mitos sudamericanos y su análisis reformuló drásticamente los estudios de mitología. ¿Por qué escogió usted los mitos como tema central de investigación?

CLS: ¡Fue una casualidad! Como usted sabe, yo comencé con un estudio sobre los sistemas de parentesco y las reglas de alianza. Cuando terminé esa investigación me llamaron para trabajar en la sección de 'Ciencias Religiosas' en la Escuela de Altos Estudios. Me vi entonces confrontado a un serio problema: estudiar fenómenos religiosos era algo que me interesaba pero no tenía ganas de romper tan abruptamente con lo que ya había hecho en parentesco. Entonces me di cuenta de que la mitología planteaba el mismo tipo de problemas que el parentesco: en éste encontramos reglas que parecen arbitrarias, contradictorias, incomprensibles, y que estas reglas varían tanto que es posible hallar, una junto a la otra, sociedades que niegan mutuamente la pertinencia de sus reglas. Me intrigaba saber qué significaba todo eso. Los mitos son productos mentales que parecen absurdos e incoherentes y yo pensé entonces al menos que hiciésemos un intento de comprender la lógica que sostenía los mitos, que debía ser una lógica similar a la encontrada en los sistemas de parentesco, debíamos aceptar la incoherencia misma.

EM: En 'Mythologiques' trata usted, sin embargo, otros aspectos de la cultura, tales como reglas de matrimonio y ritos. En algún lugar escribe usted que una definición básica del mito es que es un producto inconsciente y colectivo de la mente humana. ¿No piensa usted que esta definición es también aplicable a otros fenómenos sociales? Yo mismo tengo dificultades en distinguir un mito de una práctica de caza y pienso que el origen de ambos debe ser el mismo.

CLS: Absolutamente. He rechazado siempre las definiciones tradicionales del mito y también las distinciones entre los diferentes tipos de narrativas como si éstas fuesen intrínsecamente diferentes, como era usual en los estudios de folklore. Fue Dumézil quien planteó que los mitos eran productos de la mente humana. Si queremos saber cómo funciona ésta, debemos estudiar toda suerte de narrativas. Sí, tiene usted razón. En todos los terrenos que reflejan las actividades de la mente tenemos que vémosla con problemas de la misma naturaleza. En 'Mythologiques' analicé a menudo la praxis, las costumbres y los hábitos de las poblaciones en cuestión para comprender mejor sus mitos.

EM: Pero la praxis es también un mito.

CLS: Naturalmente. No se puede vivir en un mundo no pensado y este mundo pensado se encuentra reflejado en todas las actividades de la vida cotidiana.

EM: Se le ha preguntado a menudo cuál es la función de los mitos. Se dice a menudo que el mito es un comentario sobre el mundo que tiene la intención de explicarlo, pero quizás debiésemos pensar que el mito mismo adecua al mundo a sí mismo y deviene en ese proceso parte del mundo que comentará. Usted ha escrito en detalle sobre el mito de los pecaríes entre los indios del Amazonas que los tiene, a los animales, por parientes o aliados para quienes, con el fin de asegurar su presencia en la zona, abren plantaciones considerablemente más grandes de las que necesitarían. Con el tiempo, como usted sabe, los pecaríes se vuelven dependientes de los productos cultivados por los hombres de tal manera que la presencia de ciertos animales en una zona no es un fenómeno natural sino la consecuencia de una representación que modifica la naturaleza para adaptarla al hombre. Incluso las técnicas de caza y agrícolas se derivan de estas representaciones.

CLS: Por cierto, pero yo no pensaría que la caza o la agricultura, de las que sin duda se deriva una naturaleza, hayan surgido antes que los mitos. Pienso que todo debe haber surgido al mismo tiempo, no creo que sea pertinente preguntarse sobre los orígenes de las cosas. Los pecaríes a que usted se refiere viven cerca de los hombres para acceder a las plantaciones de mandioca de los hombres y es quizás por esta razón que se los representa como parientes o aliados.

EM: Pero si dejando de lado la pregunta sobre el origen, queda la cuestión de que la mandioca es dependiente del hombre para su dispersión.

CLS: Sí, pero no entiendo su problema.

EM: Si la proposición es correcta, los mitos sobre las representaciones del mundo han contribuido a la formación misma del mundo que los indios conocen y que en consecuencia el mito no es solamente un comentario.

CLS: Sí, pero un comentario sobre el mundo es también parte del mundo y justamente porque es un comentario.

EM: ¿No piensa usted que es tiempo de renovar nuestros conceptos? Los antropólogos tenemos la tendencia a clasificar algunas costumbres en categorías estrechas, tales como técnicas agrícolas, mitos, parentesco, etc., sin tener idea de si tales categorías pudiesen significar algo entre los pueblos que estudiamos ni si ellos darían el mismo contenido a estas categorías. Ocurre a menudo que lo que llamamos técnicas agrícolas son en realidad pensadas, por los indios, como técnicas de caza.

CLS: Absolutamente. Nuestras categorías no debieran ser más que un punto de partida destinado a ser dejado de lado. Los conceptos que usamos deben cambiar constantemente porque en antropología no se trata de confirmar la validez de categorías sino de comprender a pueblos que nos son extraños.

EM: En 'Mythologiques' escribió usted que su análisis mismo era un mito. Esta formulación ha sido a menudo usada contra usted para quitar valor al método estructural. ¿Qué quería decir?

CLS: Que había tratado de continuar el pensamiento mítico, de provocarlo a pensar sobre sí mismo. En ese sentido quería escribir el mito de la mitología y rehúsaba una interpretación, un análisis del mito que obedeciese a criterios y reglas otros que aquéllos que se encuentran en los mitos mismos. Yo quería continuar trabajando al interior del pensamiento mítico, con sus propias operaciones, para descubrir cómo funcionaba el mito. Cuando escribí sobre el mito de la mitología, usé el término mito en otro sentido que ficción, quería dejar en claro que no era mi intención traducir los mitos, que lo que yo había dicho sobre el mito era parte del mito mismo.

EM: Pero también escribió que era una lectura personal del mito y por lo tanto, en cierto sentido, también un mito. En todo caso, así lo interpreté yo. Me viene a la mente una proposición de Catherine Bateson, sostiene que para comunicar lo que uno cree verdadero debe recurrir a una forma de ficción.

CLS: No he leído su libro pero puedo imaginar lo que quiere decir. Hay por cierto formas determinadas de comunicación que debemos usar si queremos transmitir algo de nuestro conocimiento. ¡Y peor aún! Recuerdo que en el coloquio 'Anthropology Today' en los Estados Unidos dije, hablando sobre la relación entre la antropología y la historia, que nosotros antropólogos buscábamos nuestros materiales en los tachos de basura de los historiadores. El público reaccionó mal. Margaret Mead me dijo después que había cosas que no debían ser dichas, que si hubiese dicho lo mismo con otra formulación mi idea habría sido ciertamente aceptada. ¡Era la formulación 'tacho de basura' lo que impedía que mi comentario fuera aceptado!

EM: Brett [misionero británico del siglo diecinueve] tiene una mala reputación porque escribió los mitos que recogió en forma de versos.

CLS: Sí, pero en sus versos hay mitos. Me parece importante su trabajo.

EM: Usted comparó el mito con una sinfonía y un amigo suyo escribió una sinfonía en base a la estructura...

CLS: Una estructura...

EM: Sí, una estructura. Pero además usted escribió 'Mythologiques', por lo menos el primer volumen, como si fuese una sinfonía. ¿Quería usted decir que otras realidades pueden también ser traducidas por medio de la música? ¿O por otro medio, que la monografía etnológica no es la única manera de traducción?

CLS: No, en absoluto. Lo que quería decir era que había analogías formales sin contenido. Los mitos tienen una construcción semejante a la de la música, al menos en términos formales, pero yo no pienso que un mito pueda ser traducido musicalmente. Usted sabe que Leibowitz [compositor francés] lo ha intentado en su sinfonía basada en partes de 'Le cru et le cuit', pero una vez más se trata de propiedades formales, no del contenido de los mitos.

EM: Usted ha enfatizado a menudo la metodología estructural para los estudios antropológicos. ¿No piensa usted que el estructuralismo es más que una metodología?

CLS: Nunca he dicho que el estructuralismo es un método. Yo pienso

en realidad que es mucho más que eso. Encuentro difícil dar respuesta a preguntas como esta. Lo único que puedo decir es que el estructuralismo es una aproximación epistemológica, que es una cierta manera de mirar.

EM: Usted ha sido duramente criticado por sus colegas británicos.

CLS: Sí. Tengo un gran respeto por el empirismo y creo que debemos mucho a la escuela británica que ha producido monografías de gran calidad, monografías que se derivan de una visión empirista. No soy el tipo de persona que pretende determinar cómo deben hacerse las cosas y creo que en esto reside nuestra mayor diferencia. Lo que encuentro divertido es que nadie en biología, en fisiología, en genética o en zoología se atrevería a decirle a un investigador de otra disciplina que lo que hace no tiene sentido. Un biólogo no diría eso a un zoólogo porque son dependientes uno del otro. Yo necesito los datos empíricos para aproximar una realidad que es más complicada de lo que parece. Yo no podría rechazar las estrategias de otros investigadores cuando lo que estudiamos son aspectos diferentes de la realidad.

EM: Marx y Freud han tenido gran influencia sobre su trabajo. ¿Ha recibido la influencia de otros pensadores? Yo mismo pienso que entre usted y Wittgenstein hay más afinidad que entre usted y otros investigadores que son llamados estructuralistas.

CLS: Pero nunca he leído a Wittgenstein. Lo traté una vez; ¡pero era terriblemente aburrido! Marx fue el primer autor que me introdujo a la filosofía, particularmente a la filosofía alemana. Es también a través de Marx que llegué a Hegel y Kant.

EM: ¿Se violentaría su pensamiento si se dijera que el estructuralismo es una filosofía?

CLS: Yo diría que el estructuralismo ofrece algunas perspectivas filosóficas y que tenemos la libertad de profundizar esas perspectivas, pero no diría que propone una filosofía. El estructuralismo justifica una reflexión filosófica pero no anuncia ninguna filosofía en particular.

EM: Tiene usted razón. Si le hubiese escuchado bien no habría formulado la pregunta.

CLS: No. Su pregunta es muy pertinente. Ha aparecido recientemente un libro donde la autora sostiene que yo soy filósofo. No hay razón para impedir reflexiones filosóficas, que a su vez hacen posible otras

investigaciones, pero a mí no me interesa hacer esto.

EM: En la antropología contemporánea han surgido otras corrientes y se habla ahora del pos-estructuralismo, del deconstructivismo, etc. ¿Qué piensa usted de las contribuciones de Derrida?

CLS: No le comprendo. Su manera de escribir y su manera de pensar que son extrañas.

EM: ¿Qué piensa usted de la antropología contemporánea? ¿Qué piensa de su propia influencia sobre ésta?

CLS: De mi trabajo se han tomado algunas cosas pero no conozco a nadie que prosiga mi investigación. No tengo discípulos ni puedo en realidad tenerlos. Pienso que la antropología, en Francia, en Inglaterra, en Estados Unidos o en otros lugares, no pasa por una fase brillante. Hemos tenido tiempos mejores.

EM: ¿Qué hace usted ahora?

CLS: Escribo mi último libro.

EM: ¿Es una continuación de 'La potie're jalouse'?

CLS: Es una suerte de conclusión de todo lo que he escrito sobre mitología americana pero con énfasis en un problema particular: la manera en que algunas tribus norteamericanas han interpretado e incorporado en su propia mitología algunos cuentos franceses.

EM: ¿Podemos esperar que su libro aparezca dentro de poco tiempo?

CLS: Los viejos, como sabe, trabajamos lentamente. Me tomará al menos un año más.

Copyright: Edmundo Magaña 1990