

Entre ciudades y aldeas, el territorio y los autores Lévi-Strauss y Malinowski

Ruben Tani
Octavio Nadal

Se reproduce el texto completo del artículo publicado en *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, año 2010-2011, pp. 83-93.

«En definitiva la historia que entiende o lee el lector no es sino la que quiere que le cuenten... En este sentido podemos decir que la escritura, del mismo modo que la lectura, es colectiva, hecha por y para todos, difusa, difundida, sabida, dicha, intercambiada, no guardada, y que en cierto modo es espontánea...»

93

La Bibliothèque Bleue: la littérature populaire en France
du XVI^e au XIX^e siècle.

Geneviève Bollème, Julliard collection Archives, Paris 1971.¹

RESUMEN

Este trabajo quiere ser una puerta a la obra de éstos autores fuera de los esquemas críticos acerca de si el estructuralismo o el funcionalismo “funcionaron” o fueron falsas conciencias o visiones ideológicas de una cierta realidad. Más allá de las críticas (muy necesarias) a los métodos y las interpretaciones dudosas de sus obras, cualquiera de éstas se inscribe dentro de una tradición histórica de lectores y de comunidades de lectores, a la que ellos mismos, antes que nadie, pertenecieron.

Consideramos lícito como punto de partida del trabajo, asumir que los autores incurrieron en lecturas recíprocas (cuando fue posible) aunque no consten todas en citas bibliográficas. Si bien Lévi-Strauss usa un sistema de citas, esto no impi-

1. Tomado de Carlo Ginzburg, 1981.

de que la incursión en los textos citados sea bastante personal. En otro extremo, por ejemplo, se hallaría Michel Foucault, quien casi no remite citas en sus libros.

Se trata de lecturas (incluida la nuestra) realizadas desde distintas bibliotecas, ciudades, imaginarios urbanos y aldeas.

Palabras clave: comunidad de lectores, praxis, tradiciones, continuo – discontinuo, oralidad – escritura.

ABSTRACT

This paper wants to be a door to the work of these authors outside the critic diagram about whether if structuralism or functionalism “worked” or they were false ideological awareness or visions of a certain reality. Beyond the critics (very necessary) to the methods and doubtful interpretations of his work, any of these belong to a historic tradition of readers and reading communities, to the one which themselves, before anyone else, were a part of.

We consider licit as a starting point of the work, to assume that the authors incurred into reciprocal readings (when possible) even though not all of them were stated in bibliographic quotes. Tough Levi-Strauss uses a quoting system, this does not prevent that the incursion in the quoted texts be quite personal. On the other hand, for example, you would find Michel Foucault, who hardly refers quotes in his books. It is all about the reading (including ours) done from different libraries, cities, urban imageries and villages.

94

Key Words: Reading communities, praxis, traditions, continuous – discontinuous, orality – writing.

Antropólogos como lectores

Quisiéramos desechar el esquema del “hombre y su obra” abordando los terrenos en que los autores se conducían; para hacer hincapié en las formas y esquemas de lectura de los autores.

Se lee desde territorios imaginarios, no solamente desde los libros y bibliotecas, que conforman un espacio geográfico cultural de expectativas de los autores y las sociedades en las que viven, las instituciones a las que pertenecen. La lectura es una institución social, que los mismos “lectores” no controlan del todo, que incluye las reflexiones y conformidades inscriptas en las obras, tales como primitivo – civilizado; simple – complejo; además de las crisis y lagunas históricas del conocimiento. El espacio entre la observación y la descripción – transcripción es ocupado por el “texto escrito” pero no de un modo trivial que expresa continuidad entre lo escrito y la referencia. Lejos de ser una práctica “refinada” y de élite, la producción de un texto escrito es una necesidad de las disciplinas científicas, imprescindible para producir “verosimilitud”, pero no como ajuste perfecto a la “realidad”. Sino poniendo en juego recursos. Siendo la distancia crítica a las materias tratadas, más una obra de los lectores y no tanto de los autores (Ginzburg, 2010: 128). Es decir, no solamente importan los “yerros” y despistes detectados a la distancia en los relatos, sino el interés en que las “ficciones” (mitos, historias) y las argumentaciones (hechos hipotéticos) de los autores, se vuelven materia

de estudio. Es allí donde se delata la presencia del “lector” que, como un arqueólogo, busca en los textos aquellas cosas que los autores escribieron, diríamos, sin querer, como si fueran restos abandonados distraídamente.

“Writing culture” (en ciudades)

La etnografía como fenómeno interdisciplinario ya había sido percibida a comienzos de los 80', como una actividad múltiple, ubicada entre diversas disciplinas. Tradiciones disputadas, sistemas de significado y artefactos culturales, son expresiones utilizadas en “writing Culture” un texto clásico de la citada década en que se señalaba, desde una perspectiva postestructuralista, el carácter crítico de la actividad de escribir. A su vez se daba a entender que la etnografía se inscribía dentro de un género de escritura, y que la “representación simbólica” tenía que ver más con el arte de escribir que con el de representar una realidad dada. Se le asignaba a la etnografía una “naturaleza multi-situada” a modo de autocritica por la ausencia de interdiscipliniedad que esos estudios habían mostrado dentro de los clásicos marcos funcionalistas, estructuralistas y sistémicos desde los años 50' en Europa y Estados Unidos.

Los últimos 25 años demostraron sin embargo, que solamente es posible escribir dentro de tradiciones culturales, sistemas de significado y artefactos culturales. Pero esos ámbitos o universos no se transmiten solamente por el arte de la escritura, es la “lectura” la que permite adentrarnos en ellos. No tanto antropólogo como “autor” sino antropólogo como “lector” es la sugerencia del presente trabajo. En ese sentido, la delimitación (aunque vaga) de las comunidades de lectura para las que escribieron Malinowski o Levi-Strauss, difieren de nuestras comunidades actuales.

95

Por otra parte, las novedades en los textos suelen ser repeticiones cíclicas de “antiguos argumentos literarios que fueron nuevos en otro tiempo y que ahora nos retorna la pluma de un escritor como un argumento literario que mañana será noticia...” (Darnton, 1995: 99 y ss.). La antropología aboga por el abandono de las “historia de las ideas” y la adopción de un enfoque hacia el estudio de los modos en que cambian los hábitos de lectura, que son prácticas sociales de transformación, no tanto de contemplación de mundos ideales. La lectura no estaría en el “gabinete” o en el ámbito de la reflexión solitaria, por más que sea una actividad individual, sino que es una “acción” que se aparta de las lecturas que repiten algunos manuales. Las lecturas dirigen el cambio hacia otros lugares, modificando las críticas que insisten en viejos conceptos acuñados en los '60.

Leer es una actividad habitual en el mundo Moderno, que sin embargo adoptó diversas modalidades en el tiempo (Goody, 1977: 47 y ss.). Hasta donde podemos saber, siempre hubo otros que leyeron antes que nosotros. Vale decir, leer tiene una historia de inúmeros lectores, que podría no obstante ser recuperada. Podríamos decir que más bien hay lectores, no tanto libros, en el sentido de que el significado del texto no está formando parte del libro, sino que es algo atribuido y por lo tanto variable. Hay una respuesta del lector ante la obra, que es siempre de época, identifica más al lector que al autor. El lector sin embargo no es una entidad lectora libérrima, sino que es capaz de identificar cánones o más concretamente “géneros”. Esta tarea, creativa, es la que nos pone frente a las condicionantes históricas de la lectura: qué clase de lectura se pudo hacer de determinados textos. Aquí lo que importa no es la letra muerta impresa, sino las respuestas de los lectores. Frente a la línea escrita, el lector real ya no está, hay un lector

implícito (Darnton, 1995: 99) que responde con su lectura, de modo concreto. Tal vez construyendo luego un texto diferente. Cada lectura no es un individuo, es una comunidad.

Se argumentará que Malinowski tan tempranamente como en 1922, percibió un problema similar pero en una comunidad no letrada. Es decir ¿cómo reconocen y discriminan los nativos narraciones sagradas de profanas? Si bien es una producción histórico-social (la narración, cualquiera sea) cada individuo tiene una respuesta también frente a lo narrado.

La lectura, en suma, también tiene una historia y una ciudad. ¿Cómo podemos recobrarla?

Probables lecturas mutuas, entre los citados autores, facilitan (cuando no obligan) a los lectores a ver con nueva luz las viejas demarcaciones disciplinarias. Malinowski plantea tempranamente una metodología con el propósito de reunir fragmentos de conversaciones, fórmulas, charlas y narraciones a modo de material “objetivo”. Desde una posición pragmatista, reconoce que ese material está organizado por una praxis social, de individuos capaces de reconocer géneros discursivos, que les permiten distinguir, a través del uso del lenguaje. No como necesidad de generar explicación, sino como parte de un proceso de actualización contextual del mito, cada vez que es posible reconocerlo en una narración o en una situación ritual (Tani, R. 2004).

Argumento excéntrico del lector ingeniero

Lévi-Strauss desarrolla el argumento basado en el cambio de un sistema en la diacronía, con la idea de que la dinámica racional entre arbitrariedad y motivación no representa una antinomia sistémica, ni en las lenguas ni en los sistemas de clasificación, reconociendo que este carácter dicotómico es propio de estos sistemas. Sin embargo, agrega un problema de interpretación etnocéntrico, cuando cuestiona los aspectos que al etnólogo le pueden parecer arbitrarios: “¿acaso se puede afirmar que una elección, arbitraria para el observador, no está motivada desde el punto de vista del pensamiento indígena?” (Lévi-Strauss, 1970:232). No es fanático estructuralista ni etnocéntrico ingenuo, pues está la duda, la estructura no es una realidad ontológica, como muchos han dicho, aprecia una distancia a cómo le funciona a “ellos” el sistema. Luego el investigador supone, analiza y compara hasta un cierto límite, pero nunca podrá establecer con precisión el límite entre el propio sistema de clasificación y el de los “otros”. Es una situación similar a la que enfrentaba Malinowski cuando se preguntaba cómo distinguen los nativos entre los distintos géneros de narraciones: mitos, leyendas, historias, cuentos fantásticos y conjuros mágicos, etc.

De todos modos Lévi-Strauss supone que la arbitrariedad se expresa en los niveles conceptuales del pensamiento abstracto y la motivación en el nivel léxico verbal o no verbal, no habiendo una antinomia entre estructura e historia, porque, se produce una construcción diacrónica y no arbitraria. La lógica de un sistema se conforma a partir de una oposición binaria básica y general, y en la codificación se agregan, a cada una de las categorías, elementos y especies, nuevos términos que mantienen relaciones de oposición, correlación o de analogía con cada concepto. Sin embargo, estas relaciones no son homogéneas y “cada lógica local existe por su cuenta”. La complejidad de las

relaciones entre el sistema formal y los diferentes subsistemas explica la dinámica de sus transformaciones en el tiempo.

Además los esquemas clasificatorios pueden integrar dominios diferentes entre sí, así mediante la universalización, la particularización, y la individuación, se extienden para organizar dominios exteriores al sistema lógico de categorías, este sistema permite organizar un espacio geográfico mítico y una topografía totémica. (Lévi-Strauss, 1970: 241)

Más allá de las diferentes estrategias que adopten diversos sistemas clasificatorios, son “finitos e indeformables”, cada sociedad, mediante “sus reglas y sus costumbres”, aplica una “rejilla rígida y discontinua sobre el flujo continuo de las generaciones”, es decir, “impone una estructura” a la aparente heterogeneidad sincrónica-diacrónica. (Lévi-Strauss, 1970: 290).

Dada la característica general y arbitraria de cada sistema, este organiza, por ejemplo, los nombres propios y los nombres de especies, su diferencia no es de naturaleza lingüística, sino “en la manera en que cada cultura divide lo real” y a pesar de motivaciones extrínsecas que en determinados niveles de clasificación expresan nombres comunes o nombres propios, afirma que, no acepta la tesis de Durkheim del “origen social del pensamiento lógico”:

“Aunque existe indudablemente una relación dialéctica entre la estructura social y el sistema de categorías, el segundo no es un efecto, o un resultado de la primera”. Una y otra traducen, gracias a laboriosos ajustes recíprocos, algunas modalidades históricas y locales e las relaciones entre el hombre y el mundo, que forman su sustrato común”. (Lévi-Strauss, 1970: 312)

Hacia arriba, por su forma “lógica”, estos sistemas complejos organizan, por su generalidad, las relaciones internas de los grupos, hasta alcanzar una sociedad internacional, aplicando el esquema organizador a otros grupos, sea en el plano espacio-temporal de la geografía mítica. Hacia abajo, tratan una diversidad cualitativa simbolizando a las especies naturales, y hacia lo particular ordenan las denominaciones personales hasta llegar a los nombres propios. (Lévi-Strauss, 1970: 316).

97

La lectura y la distancia crítica de Malinowski y Lévi-Strauss

Funcionalismo, empirismo, *field worker* son el linaje distintivo del autor. Si bien son lecturas posibles, son también la propuesta manifiesta de *Argonauts of the Western Pacific* publicado en Londres en 1922, con un Prefacio de Frazer de donde tomaremos para este trabajo distintas citas de la edición en español de 1975 (en adelante Los Argonautas). Sin embargo, resultó ser más sugestivo el Malinowski lector de Frazer y Conrad (Sobrero, 2003) en tanto integraba una comunidad que creía en dicotomías primitivo – civilizado; agrario – industrial, etc. No obstante lo cual, casi forzó la grilla de comprensión de su propia comunidad académica cuando, al advertir que los nativos “clasifican discursos”, se preguntó cómo lo hacían... Como veremos, la pregunta es el revés del etnocentrismo inevitable del abordaje de “uno que escribe”, alguien que, más que “realidades”, reconoce géneros de escritura: tragedia, narraciones, uso de tropos, metáforas, recursos retóricos; utillaje indispensable para “transcribir” la realidad del mundo exterior de modo inteligible para los lectores.

Lo que perdura son los textos, asediados por infinitas lecturas realizadas desde diversas comunidades de lectores y comentaristas. Las etiquetas ubican y describen una posición con respecto a las obras de éstos autores, pero no las agota, porque las comunidades de lectura son históricas.

Por lo general, las críticas al funcionalismo señalaban que éste buscaba los problemas funcionales comunes a todas las culturas, contenidos universales, tras la aparente diversidad. Sin embargo, veremos que su preocupación se dirigió más bien a investigar las situaciones concretas en que los nativos eran capaces de distinguir los discursos adecuados a cada situación, siendo que éstos no se volatilizaban y se mantenían “fijados” a través del tiempo sin que se los registrara en soporte material.

Malinowski halló un problema al referirse a la “realidad” y es el límite etnocéntrico, no si existe o no la “realidad” (visible), los indígenas existen y no están inventando, o aproximándose erróneamente, de modo crédulo a través de ficciones. El etnocentrismo es precisamente “la realidad” como una cosa, cuando es más bien un esquema cultural legible. Allí podría estar el “límite”, en ninguno de los dos casos (occidente o las Trobriand) se trata de una ficción pura, de un invento, sino que hay categorías rigurosas de reconocimiento de discursos por parte de los dos autores:

Ahora bien, **los indígenas distinguen perfectamente entre narraciones míticas e históricas, pero su diferenciación es difícil de formular.**

Si el etnógrafo consigue aclararle el problema a un informador inteligente [...] el indígena se limita a afirmar:

“Todos nosotros **sabemos que las historias sobre Tudava, sobre Kudayuri, sobre Tokosikuna, son lili’u, nuestros padres, nuestros kadada (tíos maternos) nos lo dijeron así; y nosotros siempre hemos oído** estas historias; las **conocemos** bien; sabemos que, aparte de éstas, no hay otras historias que sean *lili’u*. De esta manera, cuando **oímos** una historia **sabemos** si es un *lili’u* o no. (Malinowski. *Los Argonautas*. Pp. 297-298)

Que la mitología del shamán **no corresponde a una realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella.** Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella **jamás los ha puesto en duda.** (Lévi-Strauss. *Antropología Estructural*. Pág. 221)

“...de un método más fundamental, que debe definirse sin tomar en cuenta el origen individual o colectivo del mito. Porque la *forma* mítica prevalece sobre el *contenido* del relato. (Lévi-Strauss. *Antropología Estructural*. Pág. 227)

Transitando por ese espacio del borde del etnocentrismo, ambos autores reconocen que los nativos no ponen en duda la que para nosotros sería la “realidad objetiva” que recubre la narración mítica.

En otra parte:

Ahora bien, esta línea de demarcación entre el mundo del mito y el de la verdadera realidad [...] es sin duda comprendida por los indígenas, aunque no sepan expresarla en palabras. [...] He tenido oportunidad de aprehender su actitud mental hacia tales cosas gracias al siguiente suceso. El maestro misionero de Fiji [...] les estaba hablando de las máquinas voladoras de los blancos. Me preguntaron si eso era cierto y cuando yo corroboré la información del misionero y les enseñé fotos de aeroplanos en un periódico ilustrado, me preguntaron si eso sucedía o era *lili'u* [mito]. Esta casualidad me aclaró que los indígenas, cuando se encuentran ante un hecho extraordinario y para ellos sobrenatural, tienen la tendencia de o bien descartarlo como falso o bien relegarlo a la región de los *lili'u*. **Esto no significa, sin embargo, que lo falso y lo mítico sean iguales o ni siquiera similares para ellos.** Ciertas historias que se les cuentan insisten en tratarlas de *sasopa* (mentiras) y sostienen que no son *lili'u*. (Ver Figura 1) (Malinowski. *Los Argonautas*. Pág. 300)

Lejos de ser como a menudo se ha pretendido, la obra de una 'función fabuladora' [ficción] 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... (Lévi-Strauss. *El Pensamiento Salvaje*. Pp. 34 – 35).

La tapa de esta vieja revista parece sugerirnos que (como en las Trobriand con las máquinas voladoras) es cierto lo que vemos. No obstante, los errores, las ilusiones, hipótesis, dudas, los datos y el escepticismo, son instituciones del que lee, formas históricas, grillas de inteligibilidad.



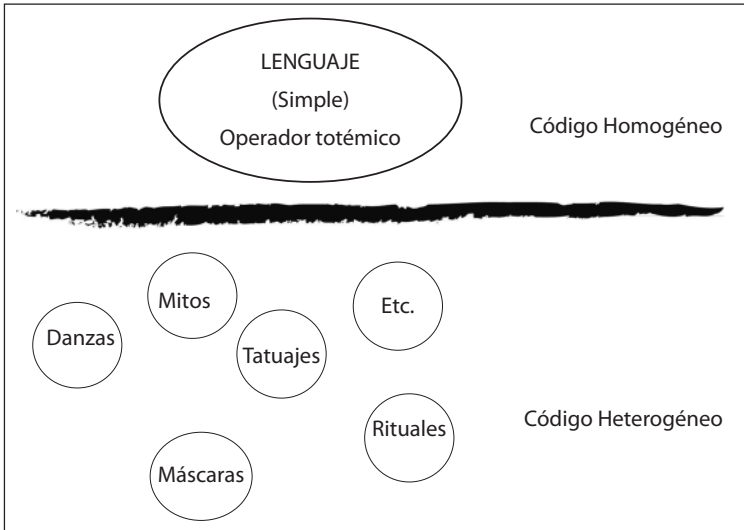
Figura 1.

CONCEPCIÓN INDÍGENA DE LA MAGIA. DIFICULTADES PARA EL ETNÓGRAFO. [...] ...no podemos confiar en conseguir un resumen exacto y abstracto, como el de un filósofo que perteneciera a esta comunidad. Los indígenas tienen a sus postulados por seguros y cuando razonan o se preguntan por las creencias, lo hacen siempre, únicamente, sobre asuntos de detalle y para aplicaciones concretas. Cualquier intento del etnógrafo para hacer que su informador formule proposiciones generales, tendría que ser en forma de preguntas intencionadas y de la peor especie, pues en tales preguntas introduciría palabras y conceptos absolutamente ajenos al indígena. (Malinowski. *Los Argonautas*. Pág. 387)

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 llamados “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 es objeto de pensamiento, por lo menos tanto como medio de satisfacer necesidades. (Lévi-Strauss. *El Pensamiento Salvaje*. Pág 13).

Para cualquiera de los dos autores el lenguaje es arbitrario. Sin embargo, como uso social es motivado, sería lo que para Malinowski es “lenguaje en acción”, lo que llamó “aplicaciones concretas” que se expresan en situaciones de diversa índole sean rituales u otras. Sería lo mismo que en Lévi-Strauss la eficacia simbólica del ritual, que no es algo precisamente arbitrario y formal como el lenguaje, sino que “corresponde a una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real, a un interés más despierto a las distinciones que se pueden hacer” (ver cuadro arriba). Lo cual no lo hace, por eso, menos solventador de necesidades concretas.

100



El código heterogéneo está acompañado además, de reglas morales, prohibiciones, no es lenguaje en el sentido de coordinación con la referencia, sino que presenta un aspecto performativo. En efecto, Lévi-Strauss dirá que el totemismo “o lo que se supone que es el totemismo, rebasa el marco de un simple lenguaje [...] funda una ética al prescribir o prohibir conductas” (Lévi-Strauss, 1970: 145); en ese sentido es performativo, vale decir convocador, con una cierta capacidad de fundar realidades, no sólo palabras, sino que es una institución .

La parte superior del esquema representa lo formal, el código invariable (sólo existe para significar). Abajo, los rituales, danzas, etc.

Lévi-Strauss no ignoraba los problemas de transponer el modelo lingüístico a la cultura. La lengua es “el” sistema de significación, no puede “no significar”. O sea, en el plano de los códigos abstractos no está el problema, en palabras del autor:

“... porque la lengua es el sistema de significación por excelencia; ella no puede no significar y su existencia se agota en la significación. El problema debe, en cambio, ser examinado con rigor creciente a medida que nos apartamos de la lengua para considerar otros sistemas que pretenden, también, la significación, pero en los cuales el valor de la significación permanece parcial, fragmentario o subjetivo: organización social, arte, etc.” (Lévi-Strauss, 1977: 46).

Lévi-Strauss ha sido indicado como el que buscaba identidades formales en el plano de los instrumentos mentales que el hombre pone en juego en su actuación social; resaltando así la identidad de las operaciones mentales y la diversidad de los contenidos culturales. De este modo quedaba establecido el contrapunto entre las dos posiciones teóricas.

En esta perspectiva los fenómenos sociales se definen, pues, como lenguaje: las conductas, las instituciones, las tradiciones, se asemejan a mensajes que se pueden decodificar. Cuando se trata de “mi” propia sociedad esta decodificación es automática e inconsciente y la cultura constituye entonces «una experiencia vivida».

“... pues la clasificación... Salvaguarda la riqueza. Principio de realidad, no de fabulación

“... 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. [...] 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’.” (Lévi-Strauss, 1970: 34).

Consideraciones finales

No deseamos reivindicar el estructuralismo, de las lecturas que lo han presentado solamente como un saber descriptivo, científico, universalista, pero es oportuno reconocer, como hemos señalado, que Lévi-Strauss se ha planteado límites críticos a su teoría formal. Ha visto la necesidad de dar cuenta de lo motivado y lo simbólico, y por esta razón opina que el mito es explicativo-descriptivo, es descripción formal de un todo social – natural continuo y no explicación (sistemática) por partes. El mito explicita unas formas universales que carecen de horizonte histórico, de intencionalidad subjetiva, por eso serían “objetivas”. Sin embargo, no está claro cómo se verifica el salto entre

el individuo como especie y el individuo concreto. Es el problema de la elaboración retrospectiva desde un “presente perpetuo”. Lévi-Strauss si bien toma como punto de partida la contemporaneidad, su fundación es intersubjetiva y une a cada sujeto a la historia, radicada en una temporalidad precategorial; allí estaría establecida la estructura y cada sujeto inserto en ella. Es decir, hay un mundo antes que los hombres lleguen, y seguirá luego que los hombres no estén. En ese sentido todos tendríamos un pensamiento concreto, salvaje, primitivo, en razón de que está ligado a una organización categorial de tipo “kantiana” que permite leer el mundo.

Esto explicaría en parte por qué, según Lévi-Strauss -que parte del punto de vista del observador etnocéntrico- (el antropólogo), la historia como disciplina es un conocimiento como los otros, no pudiendo existir conocimiento de lo continuo sino solamente de lo discontinuo. Los hombres no se expresan mejor en sus instituciones cristalizadas que en su devenir histórico. A propósito del tratamiento del devenir, en sociedades primitivas y civilizadas, Lévi-Strauss dice en *El pensamiento salvaje*:

“Se sabe que los churingas son objetos de piedra o de madera, de forma aproximadamente oval [...] a menudo grabados con signos simbólicos; a veces también son simples pedazos de madera o guijarros no trabajados. [...] Por el papel que desempeñan y por el trato que se les da, ofrecen analogías sorprendentes con los documentos de archivo que hundimos en cofres o confiamos a la guardia secreta de los notarios [...]. (346)

“Pero ¿por qué tenemos tanto amor a nuestros archivos? Los acontecimientos a los que se refieren son atestiguados independientemente, y de mil maneras: viven en nuestro presente y en nuestros libros; en sí mismos están desprovistos de un sentido que cobran, por entero, en virtud de sus repercusiones históricas, y gracias a los comentarios que los explican vinculándolos con otros acontecimientos. [...] nada cambiaría en nuestro saber y en nuestra convicción si un cataclismo aniquilara las piezas auténticas. [...] (350)

“si nuestra interpretación de los churingas es exacta, su carácter sagrado proviene de la función de significación diacrónica, que son los únicos que pueden asegurar, en un sistema que, porque es clasificatorio, está completamente desplegado en una sincronía que logra, inclusive, asimilarse a la duración. [...]

De igual manera, si perdiésemos nuestros archivos, nuestro pasado no quedaría por ello abolido: se vería privado de lo que nos sentiríamos tentados a llamar su sabor diacrónico”. [...]

“En cuanto a los acontecimientos mismos, hemos dicho que son atestiguados por algo que no son los actos auténticos y que, en general, son mejor atestiguados” (351)

Por su lado, Malinowski sabía que en las Trobriand no había existido un Aristóteles que clasificara los géneros discursivos, (con manuales de Retórica y escritas), que el uso no “intelectual” del lenguaje era en cierta manera el “modo de producción” de los nativos, su límite histórico – institucional. No se preguntó por qué no escribían, pues esa pregunta - respuesta era del dominio del evolucionismo al que él rechazaba acerbamente. Sin embargo, evitó la tentación de la época (1922) de preguntarse “¿cómo piensan los nativos?” o directamente “¿piensan?”. Tal vez sus orígenes pragmáticos lo apartaron de las tendencias decimonónicas en ciencias sociales que sobrevaloraban el papel individual de los intelectuales en la sociedad moderna y lo subestimaban en las sociedades “primitivas”, donde las innovaciones eran absorbidas por el anonimato de la “tradicción” (Goody, 1977: 35). De acuerdo con el canon romántico y nacionalista del siglo XIX, en esas comunidades aldeanas no hay “autores”, responsables de tal o cual relato, como sí los hay en las ciudades, que es donde se “piensa”. Entonces, cómo

saben que tal cosa es “real” y otra no, ¿cómo demarcan?: la respuesta de tan obvia, parece no llevar muy lejos: “ellos saben”, pero, “su diferencia es difícil de formular” (ver cuadro en pág. 6). Sin embargo, evitó de ese modo entrometerse en el “significado” (asumiendo que era un camino sin salida) y reconociendo que estaba ante un límite, hoy diríamos etnocéntrico.



Figura 2. Churinga australiano.

Lévi-Strauss también eludió el problema del significado, planteando que el “pensamiento salvaje” (un sutil e irónico oxímoron) se expresa sobre una estructura invariante, sin contenidos, y aunque no tiene “cuerpos administrativos” (ni laboratorios, agregaríamos), posee medios que “están particularizados a medias pero no tanto como para que cada elemento sea constreñido a un empleo preciso y determinado” (Lévi-Strauss, 1962: 37-39). El caso es similar, Lévi-Strauss también percibe el problema de descriptar el significado como un pseudoproblema, (tal vez porque juzgaba que hay una gran diversidad de esquemas de clasificación). El *saber intelectual-escrito* de los cuerpos administrativos es específico de las ciudades y las grandes urbes, en cambio, el *saber oral* del nativo que vive en aldeas es preformativo; así entendemos que Lévi-Strauss alegue que el signo en ese contexto es como para nosotros el concepto, (Lévi-Strauss, 1970: 38). ¿Serían dos tipos distintos de abstracción?

No fue la intención de este trabajo hacer decir a los autores cosas que no dijeron. Sin embargo, al leerlos de nuevo vemos que ambos autores ya habían percibido que los criterios para distinguir lo verdadero de lo falso, dependen de cada cultura y de cada época. Lo que ha cambiado es la forma de leer y de narrar, los “hechos brutos” supuestamente reportados podrían permanecer, cambiar o desaparecer.

Bibliografía

- Darnton, R. 1995. “Historia y Antropología”, 99-117. En: *Luz y Contraluz de una historia antropológica*, E. Hourcade, C. Godoy, H. Botalla (Comp.), Editorial Biblos. Buenos Aires.
- Ginzburg, C. 2010. *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, F.C.E. Buenos Aires.
- Ginzburg, C. 1981. *El queso y los gusanos*. Muchnik Editores. Barcelona.
- Goody, J. 1977. *La domesticación del pensamiento salvaje*, Ed. Akal. Barcelona.
- Lévi-Strauss, C. 1970. *El pensamiento salvaje*, F.C.E. México.
- _____. 1977. *Antropología Estructural*, EUDEBA. Buenos Aires.
- Malinowski, B. 1977. *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Ed. Península. Barcelona.
- Sobrero, A. 2003. *Caro Bronio... Caro Stas Malinowski fra Conrad e Rivers*, ARACNE editrice S. r. l. Roma.
- Tani R. 2004. “Continuidad de algunos temas en la teoría antropológica” www.ucm.es/info/nomadas/10/rubentani.pdf

