

NEW LEFT REVIEW 79

SEGUNDA ÉPOCA

MARZO ABRIL 2013

ARTÍCULOS

MIKE DAVIS	¿Las últimas elecciones blancas?	7
CHRISTOPHER JOHNSON	Todo consumido	61

ENTREVISTA

CLAUDE LÉVI-STRAUSS	La puesta de sol	77
---------------------	------------------	----

ARTÍCULOS

KEVIN GRAY	Las culturas políticas de Corea del Sur	91
JIWEI XIAO	La mirada de un viajero	111
BOLÍVAR ECHEVERRÍA	<i>Homo Legens</i>	131

CRÍTICA

ADAM TOOZE	Imperios en guerra	143
ROBIN BLACKBURN	Finanzas para anarquistas	155
GREGOR MCLENNAN	Una cartografía de la teoría radical	166

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde el
Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador-IAEN,

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE



CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Entrevista

LA PUESTA DE SOL

¿Con qué estado de ánimo escribió usted Tristes Trópicos?

ESCRIBÍ ESE LIBRO con una especie de rabia y de impaciencia¹. También sentía cierto remordimiento. Pensaba que debería haberme puesto a escribir algo diferente. Tras analizar las estructuras elementales del parentesco, tendría que haber pasado a las estructuras complejas.

Pero seguro que no lamenta haber escrito Tristes Trópicos...

No, y aún más porque en aquel momento me habría sido imposible afrontar las estructuras complejas; para ello habría necesitado ordenadores. Fue Françoise Héritier quien, pocos años después, se hizo cargo de la tarea.

¿Por qué comenzó a escribir Tristes Trópicos en el momento en que lo hizo, esto es, en 1954, más de quince años después del trabajo de campo sobre el que informa el libro?

Jean Malaurie, que fue quien creó la serie «Terre humaine», me lo pidió en un momento en el que acababa de salir de una crisis en mi vida personal y profesional. Aquella oferta supuso para mí un cambio de aires.

¹ Entrevista con Boris Wiseman, publicada originalmente en *Les Temps modernes*, núm. 628, agosto-octubre de 2004; fue una de las últimas concedidas por Lévi-Strauss.

Su respuesta apunta a motivaciones externas, casi accidentales; ¿pero sentía usted una necesidad o un deseo más profundo, más personal, de escribir ese libro?

Seguro que había motivos más profundos, pero entonces yo no era consciente de ellos. Con respecto a la necesidad, no, porque me sentía culpable de escribir ese libro cuando debería haber estado haciendo trabajo científico. Lo escribí muy rápidamente, en cuatro o cinco meses, sin pararme siquiera a comprobar la ortografía de las palabras portuguesas. Desde ese punto de vista, la primera edición era horrorosa.

¿Podría usted decirnos algo más acerca de esos motivos «no conscientes»? Usted ha dicho que escribió Tristes Trópicos en un estado como de rabia. ¿Rabia contra qué?

Contra mí mismo, por la razón que acabo de mencionar. Pero al mismo tiempo, sin ser plenamente consciente de ello, también estaba cediendo a un deseo todavía no cumplido de escribir una obra literaria.

En una de sus cartas al autor brasileño Mário de Andrade, usted habla de lo mucho que admiraba al pueblo caduveo². ¿Qué es lo que admiraba en él en particular?

Su cerámica y su pintura corporal. Eran grandes artistas.

¿Admiraba usted también su modo de vida?

No, en absoluto. Vivían como campesinos brasileños pobres.

¿Tuvo usted el mismo tipo de relaciones con los caduveo que con los bororo y los nambikwara?

No. Los caduveo eran muy desconfiados, temerosos de cualquier intrusión en su territorio. Los bororo mostraban cierta altanería, y estaban muy orgullosos de sus instituciones. También ellos eran muy reservados. Entre los nambikwara, en cambio, pese a su reputación violenta, las cosas eran totalmente diferentes. Había una simpatía mutua entre nosotros. Eran gente extraordinariamente cordial.

² La carta, fechada el 15 de enero de 1936, fue también publicada en *Les Temps modernes*, núm. 628.

¿Les habló a ellos sobre Francia?

Muy poco. Nuestros medios de comunicación eran muy limitados.

¿Se identificaba usted con los indios que estudiaba?

¡No, en absoluto!

Desde un punto de vista metodológico, ¿es importante para el etnólogo evitar cualquier identificación?

Depende. Habría que responder a eso caso por caso. Algunos etnólogos han escrito cosas muy buenas identificándose con su objeto de estudio.

En su «Introducción a la obra de Marcel Mauss», usted dice que el único terreno en el que el etnógrafo puede superar la oposición entre sí mismo y el otro es el inconsciente³. ¿En qué difiere ese recurso metodológico al inconsciente de lo que los psicoanalistas llaman identificación? ¿Es su concepción totalmente incompatible con la concepción psicoanalítica de la relación con el otro implicada en la noción de identificación?

Me parece que los psicoanalistas buscan experiencias concretas y particulares. Yo trabajo a un nivel totalmente diferente cuando considero la estructura del pensamiento inconsciente como una especie de común denominador de la comprensión humana.

¿Por qué no regresó usted al trabajo de campo?

En primer lugar, no pude hacerlo debido a la guerra. Me vi por tanto obligado a trabajar en mi estudio. Me gustaba aquel tipo de vida, pero no las rutinas de la investigación. Me falta paciencia.

¿Es sin embargo necesario hacer trabajo de campo al menos una vez en la vida para convertirse en etnólogo?

Sin duda.

³ Claude Lévi-Strauss, «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, París, 1950. Trad. al inglés como *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, Londres, 1987.

¿Por qué?

Para saber cómo usar mejor las obras que otros traen de su campo.

¿Fue determinante su experiencia entre los nambikwara en 1938 para el etnólogo en que se convirtió usted después?

No deseo que parezca que atribuyo demasiada importancia a mi trabajo de campo. Hice más de lo que algunos críticos parecen creer, pero sería el primero en admitir que, en general, fue de proporciones muy modestas. También diría que mi experiencia con los nambikwara fue, en cierto sentido, desalentadora, y en otro muy beneficiosa. Fue desalentadora porque llegaba de los bororo, cuya cultura era de una notable riqueza y complejidad, y me encontré de repente entre gente extraordinariamente pobre y que en realidad era prácticamente imposible ubicar. Siendo como eran seminómadas, nunca estaban donde uno suponía que podía encontrarlos. Desde el punto de vista de la antropología clásica, yo diría que no era muy productivo. Pero desde otro punto de vista fue enormemente valioso porque cabría decir que fue un trabajo de campo llevado hasta su límite negativo más extremo. Uno tenía que intentar extraer algo de un material muy escaso, teniendo en cuenta las dificultades de la investigación en aquella época. Las cosas han mejorado desde entonces.

¿Le permitió su experiencia del límite ver cosas que no habría podido ver de otro modo?

Yo no lo diría así. Me permitió estimar, de forma general y sumaria, el ámbito del trabajo de campo, desde sus formas más ricas a las menos agradecidas.

Usted ha referido en otro lugar que cuando escribió *Tristes Trópicos* había comenzado a escribir una novela que luego abandonó.

No en aquel momento. Comencé a escribir aquella novela al volver de Brasil, esto es, durante los pocos meses que pasaron entre mi regreso a París y el estallido de la guerra en 1939. Fue en aquel momento cuando la comencé y luego la abandoné. *Tristes Trópicos* llegó quince años después.

¿Qué papel desempeñó aquella novela no escrita, tanto para *Tristes Trópicos* como para el resto de su obra? ¿Fue importante?

Desempeñó cierto papel, en parte porque uno de los títulos posibles para la novela era *Tristes Trópicos*, y en parte porque acabé incluyendo en ésta sus páginas iniciales: la descripción de una puesta de sol, que de hecho había escrito en el barco en el que viajé a Brasil por primera vez. Al incluirla en *Tristes Trópicos*, devolví aquella descripción a su origen real.

Usted volvió a referirse a esa descripción de una puesta de sol en el «Finale» de El hombre desnudo, quince años después de la publicación de Tristes Trópicos. ¿Por qué volvió sobre ella?

Se me hizo evidente que había una especie de constante o invariante en mi pensamiento, que significaba que, habiendo tomado el ocaso como modelo para los problemas etnológicos que más tarde tendría que resolver, cuando llegué a completar el más complicado de esos problemas –esto es, los cuatro volúmenes de *Mitológicas*– los vi en la forma de un crepúsculo.

¿En qué sentido servía el ocaso como «modelo» para los problemas etnológicos que estaba estudiando usted?

Uno se ve frente a una realidad extraordinariamente complicada, cuyo despliegue posterior es imprevisible, pero que debe en cualquier caso intentar describir con precisión. Y al final, habiendo extraído un principio organizador, o al menos habiendo imaginado que podía extraerlo, entonces lo vi desaparecer ineluctablemente, como el sol que se pone.

En cierto sentido los mitos, al transformarse, siguen una trayectoria parecida a la del sol poniente. ¿Se podría decir así?

En el sentido de que cuantas más conexiones descubre uno, menos información obtiene.

¿Podría usted explicar lo que quiere decir con eso?

Bueno, si se puede empezar en un punto y llegar a cualquier sitio... No parece que eso nos valga de mucho.

¿Y no estaba usted desanimado por esa ausencia de significado? ¿No deseaba usted encontrar un significado?

¡Descubría significados todo el tiempo!

Cuando usted ha tratado la relación entre mitos y significado, a menudo ha empleado formulaciones que parecen paradójicas. En el «Finale» de El hombre desnudo, usted explicaba que, aunque los mitos estén llenos de significado, cuando se ven desde fuera su significado queda anulado. ¿Cómo podemos entender esa relación aparentemente paradójica?

El pensamiento mítico pretende entenderlo todo y explicarlo todo. Para nosotros es una cuestión de comprensión que puede ser un tremendo fracaso, porque al mismo tiempo exhibe lo que Augusto Comte llamaba, refiriéndose al fetichismo, «el estado totalmente normal de nuestra inteligencia».

La trama de la novela que usted planeaba escribir se basaba en cierto suceso. Un viajero llega a Oceanía y utiliza un fonógrafo para embaucar a los nativos y hacerse pasar por un dios.

Era algo que había leído en los periódicos. No sé si era verdadero o falso.

¿Qué es lo que le interesaba de esa historia?

Nada en particular. En la novela transformé el asunto, convirtiéndolo en la historia de unos refugiados que huyen de la ocupación alemana y que tratan de crear otra civilización para sí mismos en el Pacífico. Pero lo he olvidado casi todo.

Algo que encontré especialmente llamativo en los sucesos que usted eligió como punto de partida para su novela es que tienen algo en común con otra obra de ficción que usted comenzó en un momento de desánimo cuando se hallaba en su trabajo de campo en Campos Novos en el Mato Grosso. Era la pieza mencionada en Tristes Trópicos en la que usted trabajó durante seis días y que se iba a titular La apoteosis de Augusto. Al igual que en el caso anterior, en la pieza aparecía un viajero que también era un mentiroso y un mistificador. Me pregunté si, en ambos casos, uno podría entender las obras de ficción que usted comenzó como una especie de exorcismo de su peor parte, o de la peor parte de la antropología.

Eso nos llevaría muy lejos. Creo que el paralelismo que usted plantea es justo, pero no veo en él nada más allá del sentimiento de que, cuando uno está buscando una realidad, también está persiguiendo una ilusión.

Algunos autores que han contado una experiencia traumática, como el judeocidio, se han sentido a veces culpables de traicionar, con su escritura, la experiencia real. ¿Ha sentido usted en algún momento algo parecido?

No es tan profundo como eso; es más la sensación de que los medios que uno tiene a su disposición, como observador y como escritor, no son nunca comparables a lo que uno ve y lo que uno está tratando de describir. Hay una brecha que persiste inevitablemente.

Usted ha dicho varias veces que no tiene una sensación muy fuerte de identidad personal. ¿Se siente usted judío? ¿Es importante para usted ser judío?

Me siento judío. Lo sé desde que nací. Todos me lo han dicho. Es un hecho.

Es un hecho. ¿Pero es una parte importante de lo que es usted?

No deseo dramatizar mi caso individual, que importa bien poco; pero digamos que me ha traído más inconvenientes que ventajas.

Desde un punto de vista histórico, eso es obvio. Pero desde el punto de vista de la identidad, ¿qué significa para usted ser judío?

Saber que estoy relacionado con un pasado muy distante, pero cuya continuidad no puedo reconstruir, entre la Palestina de la que sé, en abstracto, que provengo, y la Alsacia de principios del siglo XVIII, donde puedo localizar a mis antepasados. ¿Qué sucedió mientras tanto entre una cosa y otra? No tengo ni la menor idea.

¿Qué importancia tiene ese sentimiento de continuidad histórica para usted, como pensador y como autor?

Si pudiera alimentar esa continuidad en sí misma, lo que sería importante, le concedería gran valor. Para mí, poder reconectarse con los comienzos es un valor esencial. Sin embargo, en este caso particular, siento la continuidad de una forma abstracta, pero no puedo alimentarla.

¿Qué quiere decir usted con «alimentarla»?

Poder atribuirle, en cada etapa de una larga historia, un contenido concreto, hechos, imágenes, testimonios figurativos o escritos. Pero todo eso está ausente durante un periodo de dos o tres milenios.

Usted no ha escrito mucho sobre el judaísmo. ¿Fue una decisión deliberada?

Eso habría requerido una profesión totalmente distinta, y mis contactos de infancia con la sinagoga –mi abuelo materno era rabino– no me dejaron nada que me atrajera especialmente.

Hoy día usted es tratado como un clásico, situándole a menudo entre los mayores pensadores de nuestro tiempo. ¿Qué le hace sentir eso?

Me emociona, pero al mismo tiempo me hace sentir incómodo y me irrita.

¿Por qué?

Porque no creo que sea verdad. No me siento nada importante comparado con mis grandes predecesores.

Usted nunca ha tratado realmente de crear su propia escuela de pensamiento, ni de desempeñar el papel de un líder intelectual tal como por ejemplo Sartre. ¿Fue una decisión deliberada?

No quería hacerlo porque, lo confieso, me disgusta tener que tratar con gente en público. Mi primer instinto es evitar a la gente e irme a casa.

A menudo se le ha atribuido una opinión muy crítica hacia la cultura a la que pertenece. ¿Rechaza usted esa cultura?

Estoy profundamente vinculado a la cultura. Me siento un producto de esa cultura. Es más bien la sociedad lo que me repele.

¿Qué es lo que le repele en particular?

Hay cientos de cosas, pero creo que todas se resumen en una: cuando nací, había mil millones de personas sobre la tierra, y cuando comencé a trabajar, después de la agrégation, eran mil quinientos millones; ahora

son seis mil millones, y mañana serán ocho o nueve mil millones. Este mundo ya no es el mío.

¿Cuál es su opinión sobre la vida cotidiana en el París del siglo XXI?

Para un anciano es tan fácil decir que todo era mejor cuando era joven que uno no debería responder a preguntas de este tipo. Pero si desea realmente conocer mi opinión, yo diría que, aparte de los avances en la medicina —que son indiscutibles y muy beneficiosos para todos nosotros—, en todos los demás aspectos, para alguien con mi formación social e intelectual, la vida solía ofrecer más placeres.

¿Se considera usted una persona fundamentalmente nostálgica?

No solo siento nostalgia de mi juventud, sino de muchos grandes periodos que nunca conocí personalmente.

¿Cuáles, por ejemplo?

Depende del libro que esté leyendo, la pintura que esté mirando, la música que esté escuchando, o mi estado de ánimo en determinado momento. Con mucha frecuencia, probablemente, me veo a mí mismo como un hombre del siglo XIX. Cambiar de época es un juego frívolo: cualquier cosa que usted piense que ha ganado en una lo ha perdido en otra.

¿Cómo ve usted la situación actual en la antropología?

Hay todavía mucho que hacer, porque hay muchas cosas en el mundo que se han estudiado muy poco, o muy mal. Sin embargo, comparando con los dos últimos siglos, será solo cuestión de recoger las migajas.

¿Cree usted que la antropología está condenada a una decadencia inevitable?

Yo diría transformación más que decadencia. La tarea de la antropología dependía enteramente de una coyuntura histórica específica: el momento en que la cultura occidental percibió que iba a dominar el mundo entero. Había pues una necesidad urgente de reunir todas las experiencias humanas que no le debían nada, cuyo conocimiento era indispensable para hacerse una idea de la humanidad no limitada a las reflexiones personales, ni siquiera a la propia civilización occidental. Creo que la antropología cumplió muy bien

su deber durante, digamos, los dos últimos siglos, pero hemos llegado a un momento en que ni una sola de las experiencias humanas que podemos conocer está libre de la contaminación occidental; y así, esas experiencias ya no pueden instruirnos sobre lo que antes estábamos buscando.

Pero aunque se pudiera argumentar que, en cierto sentido, el objeto de la antropología está en camino de desaparecer, o de desmenuzarse, surgen también nuevos objetivos. Usted mismo ha dicho en otro lugar que aunque las diferencias entre las culturas se están difuminando debido a la «contaminación» occidental, pueden surgir otras diferencias, casi invisibles, dentro de la cultura a la que uno pertenece, que pueden a su vez ser objeto de un estudio antropológico.

Eran palabras amables para contentar a la UNESCO, pero no habría que hacerse muchas ilusiones. Solía haber un tesoro oculto, si usted quiere, de creencias, hábitos, costumbres e instituciones que nacieron y se desarrollaron durante siglos, como raras especies de animales o plantas. Habrá nuevas diferencias, pero de otra naturaleza.

¿Cómo cree usted que se está produciendo la transformación de la antropología?

Se configurará una disciplina dedicada al estudio de esas nuevas diferencias que están surgiendo por todas partes, y eso es bueno; pero ya no es mi problema. Además, la antropología se transformará en filología, en historia de las ideas, del mismo modo que los mundos de la antigua Grecia, Roma y la India védica nos dejaron tras desvanecerse trabajo por hacer durante siglos, y seguirán haciéndolo. La masa de materiales antropológicos que nunca se han estudiado o publicado es inmensa.

Una peculiaridad de la antropología francesa es que está profundamente enraizada en la filosofía. Muchos etnólogos franceses, incluido usted mismo, se formaron como filósofos. ¿Cree usted que esa íntima relación con la filosofía puede ser una desventaja para la antropología así como una ventaja?

Estoy convencido de que es una ventaja.

Sí, es una ventaja, ¿pero es también una desventaja?

Podría ser una desventaja, porque le invita a uno a teorizar demasiado rápidamente, pero incluso entonces, eso no es cierto para todos... Pero digamos que dio a nuestros etnólogos una cultura filosófica general mucho más amplia que la de muchos de nuestros colegas extranjeros.

¿Ha habido problemas antropológicos que usted no habría podido resolver sin esa cultura filosófica?

Es difícil decirlo. La contribución de la filosofía era la de una cultura general, pero sobre todo de cierta gimnasia mental, cierta forma de practicar las facultades del pensamiento.

A este respecto, ¿en qué tradición filosófica se situaría usted mismo?

Se ha dicho a menudo que soy kantiano, lo que probablemente es cierto.

La antropología estructural arroja luz sobre ciertos fenómenos en los que están interesados los etnólogos. ¿Pero qué tipo de fenómenos permanecen fuera de ese campo de visión? ¿Qué es lo más difícil de ver para el estructuralismo?

No se trata tanto de tipos de fenómenos sino de los ámbitos en los que uno se sitúa a fin de observar éste o aquél fenómeno.

¿Estaría usted de acuerdo con la idea de que los ámbitos que el estructuralismo favorece para observar los fenómenos son los más cercanos al inconsciente?

Sí, pero hay algunos fenómenos para los que esperamos haber encontrado el ámbito apropiado de observación, y otros para los que todavía no ha sido posible. Quizás nunca lo encontraremos.

¿Puede dar usted un ejemplo?

Yo diría que los ámbitos en los que uno debe dejar margen para lo individual.

En la medida en que la mente opera con un pequeño número de estructuras recurrentes, esos elementos forman un sistema combinatorio cerrado. En Tristes Trópicos usted plantea la posibilidad de una tabla periódica de estructuras sociales existentes y posibles. ¿Cuál sería su respuesta a los críticos que dicen que tal concepción de la mente priva a la humanidad de uno de sus valores fundamentales, la libertad?

Ése es un lenguaje que me resulta tan opaco como una lengua que no hablo. No entiendo qué es lo que quiere decir. Solo he dicho que, cuando uno considera lo individual, hay muchos enfoques que podrían ser

legítimos, pero el estructuralismo no lo es. El estructuralismo implica que podemos abstraer al propio individuo. Si usted tiene un microscopio con varios niveles de ampliación, y utiliza uno de baja potencia para observar una gota de agua, verá pequeñas criaturas alimentándose, copulando, gustándose unas a otras, odiándose mutuamente, y para todas ellas existe la libertad. Si usted utiliza un grado de ampliación mayor, ya no verá esas mismas criaturas, sino las moléculas que componen sus cuerpos. La cuestión de la libertad deja entonces de tener ningún significado. Solo se aplica a otro nivel de la realidad.

Creo que mi pregunta era: ¿en qué medida determinan los ámbitos estructurales nuestras experiencias, nuestras formas de entenderlas y de vivirlas en tanto que funcionamos como individuos, viviendo y actuando en el mundo?

Hay tantos determinantes operando a todos los niveles, a niveles relacionados con la biología molecular, la fisiología animal y lo que usted quiera, y la forma en que están entrelazados todos esos factores es de una complejidad tan tremenda que priva de todo significado a ese tipo de pregunta.

¿Cree usted en la posibilidad de actos totalmente libres, que permanecen fuera de todos los determinismos que usted ha descrito?

No sé lo que quiere decir eso...

¿No sabe usted lo que significa eso, un acto libre?

No. No sé lo que quiere decir eso. Me siento libre si no hay nada en mí que se alce contra lo que quiero hacer.

Hay una pregunta que me gustaría hacerle, pero es un poco delicada. Montaigne decía que filosofar es aprender a morir. ¿Es eso lo que la filosofía ha sido también para usted?

Ésa es la reflexión de un anciano. Montaigne, aunque no murió viejo, se consideraba viejo porque en aquella época la gente solía morir más joven. En cualquier caso, al final de la vida de uno la muerte ya no existe como una abstracción, como suele ser durante la mayor parte de nuestra existencia, sino que se vuelve algo muy concreto. Por lo

tanto la respuesta es sí, ciertamente. Uno no puede dejar de hacerse las preguntas que la gente se ha venido haciendo desde que el mundo es mundo; y la filosofía nos enseña a tratar de dar una respuesta que nos parezca aceptable.

¿Piensa usted a menudo en la muerte?

Con frecuencia.

¿Con serenidad?

No llamo a la muerte, pero ya no veo muy claramente cuál es mi lugar en este mundo.

¿Por qué?

Porque ya he completado mi obra. Probablemente ya no añadiré nada a lo que he escrito, o lo que podría añadir sería de inferior calidad, y por lo tanto nada esencial.

¿Le ha aportado gran satisfacción lo que usted ha escrito?

Me dio la satisfacción de no haber estado nunca aburrido.

¿Ya no escribe usted?

No es algo tan simple. Todavía hago pequeñas cosas de vez en cuando. Pero la cuestión no es si uno escribe o no escribe, sino si el pensamiento de uno es todavía productivo o no.

Usted ha escrito varias veces sobre los ritos que la gente ha inventado para simbolizar la relación entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Como antropólogo, ¿cuál cree usted que es la forma en que nuestra propia sociedad representa sus relaciones con el mundo de los muertos?

Recuerdo que en el pueblecito donde paso mis vacaciones, y donde ya no hay un cura a tiempo completo, el que pasa por allí, que tiene a su cargo seis o siete parroquias, me dijo un día que los franceses ya no tienen más religión que el culto de los muertos.

¿Ha desaparecido la religión, en el sentido de la práctica religiosa?

Al menos en la vida civil, que es la forma de la religión de atestiguar su propia realidad.

Creo que podríamos dejarlo aquí.

Se lo agradezco. Estoy comenzando a quedarme sin palabras para responderle.