



"¿Quién soy yo?", por Claude Lévi-Strauss

Jean-Paul Enthoven y Andre Burguiere

A Parte Rei, de forma periódica, realiza una tarea de recuperación de documentos, que por haber aparecido en medios esencialmente perecederos o temporales, podrían perderse o terminar siendo muy difíciles de encontrar y, naturalmente, de contar con ellos para cualquier propósito académico o cultural general. Tras la muerte de Claude Lévi-Strauss en noviembre de 2009, A Parte Rei centró esta tarea de recuperación en este autor fundamental y tras subtítular algunas de sus entrevistas en medios franceses¹ ofrece ahora un par de entrevistas que Claude Lévi-Strauss concedió en distintos medios en el año 1980 y en 1994 y que aparecieron en castellano en el diario El País.



¹ Cfr. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/video33.html>

Por haber preferido, a los treinta años, los tristes trópicos a la vieja Europa, y por haber descubierto un *pensamiento salvaje*, donde nuestra cultura colonial no veía nada más que una *mentalidad primitiva*, Claude Lévi-Strauss es un caso único en nuestro paisaje intelectual. Nuestra compleja sociedad busca las reglas de su funcionamiento en los libros de este etnólogo dedicado a comprender las costumbres y las prácticas de las sociedades simples. Sabio, universalmente conocido y estudiado, siempre ha sabido desconfiar de las modas —el *estructuralismo*— que suscitaba su propia obra. Las instituciones que lo han acogido —y que él no ha rechazado— no han encontrado en él un cómplice, sino una persona ávida de saber. Hoy, con 72 años, este profesor del Colegio de Francia y académico cubierto de honores, ha aceptado —cosa que ha hecho raras veces— hablarnos de sí mismo, de su obra, de sus proyectos, de sus errores y de su vida.

Pregunta. Su obra, por su equilibrio y fuerza de concepción, inspira una especie de respeto y de temor que ha impresionado a todos sus contemporáneos. ¿No le inquieta esta unanimidad al juzgar a una persona aún viva?

Respuesta. Admito lo del temor, porque he escrito libros muy extensos y muy austeros que, en materias como el parentesco o la mitología, se basan en la descripción y análisis de hechos pertenecientes a sociedades remotas que un lector culto no conoce de una manera precisa. Por tanto, es necesario hacer un esfuerzo considerable para saltar de un pueblo a otro, tratando de retener todo lo que digo y, sobre todo, para comprender que estos pueblos no se funden en un magma bajo la etiqueta común de sociedades «primitivas» o «arcaicas». Estos términos discutibles designan, usualmente, todo tipo de formas de vida social que, hasta una época reciente o incluso en la actualidad, se han perpetuado sin conocer la escritura o haciendo un uso limitado de ella.

Aunque este criterio es esencial, hay que decir que dos sociedades a las cuales se aplica este término pueden ser tan diferentes entre sí como cualquiera de ellas y la nuestra. Las personas interesadas por la etnología deben someterse a una gimnasia mental muy laboriosa, puesto que tienen que reproducir necesariamente y, por decirlo de algún modo, de forma acelerada, el trabajo del comparatista, cuya tarea no reposa solamente sobre su experiencia personal, limitada a algunas sociedades, sino también sobre miles de libros y artículos relativos a otras tantas sociedades que no conoce directamente.

Además, las prácticas, costumbres y creencias de cada una de estas sociedades son indisociables de su posición en el mundo y de las características peculiares del medio geográfico, zoológico y botánico que cada una de ellas explota de una manera propia, resultado de su estructura actual y de su pasado histórico. Lógicamente, para poder ver todo esto con una cierta perspectiva, no basta con limitarse a las descripciones etnográficas, sino que, además, hay que movilizar todo tipo de ciencias, desde la astronomía a las clasificaciones animales o vegetales. Atrapado en este torbellino de astros, de constelaciones, de pueblos, de animales, de plantas, de formas de organización social, de ritos y de mitos, el lector experimenta una especie de vértigo y puede sentir un cierto rechazo...

P. Nuestra pregunta no se refería al respeto o temor que puede inspirar la ciencia antropológica por su complejidad, sino, más bien, al respeto que inspira su obra...

R. Debo confesar que no creo en absoluto que sea así. Un instituto americano de documentación ha publicado recientemente unas estadísticas según las cuales, entre 1969 y 1977, soy el antropólogo más citado del mundo. De todos modos también creo, no sin razón, que estas citas fueron más frecuentemente críticas que elogiosas.

Sobre todo en Francia, donde el espontaneísmo de moda y el retorno al tema, evidente desde los acontecimientos de 1968, son todo lo contrario de lo que yo he tratado de hacer. Más que esa unanimidad que, según acabo de decir, no existe, lo que podría inquietarme —por utilizar una expresión suya— es un creciente desinterés hacia mi obra. Sin embargo, no me inquieta en absoluto: más bien me produce un cierto alivio que ya no sea vea en el estructuralismo la filosofía de una época —como ocurrió en algún momento— y que se haya renunciado a esperar del estructuralismo no sé qué mensaje. Esto era lo insoportable, porque había que tratar de disipar malentendidos continuamente. Es preferible realizar discretamente un trabajo artesanal y tratar de resolver no ya los grandes problemas del destino del hombre o del futuro de las sociedades, sino las pequeñas dificultades, a menudo desprovistas de interés actual y que seleccionamos porque creemos poder tratarlas de una manera algo más rigurosa de lo que lo hacen las denominadas ciencias humanas, las cuales abordan sin dudar temas demasiado complicados, con la esperanza, a muy largo plazo, de poder contribuir a la mejor comprensión de los mecanismos de la vida social y del funcionamiento de la mente humana.

P. ¿Piensa entonces que el fin del reinado de los «maestros pensadores» y de los oráculos del humanismo —reemplazados por el trabajo parcelado del técnico en ciencias humanas— ha sido, y es, algo positivo para la marcha del debate intelectual?

R. Lo que es chocante e, incluso, irritante es que se transforme al artesano —prefiero este término al de «técnico»— en maestro pensador. Aparte de esto, no encuentro ningún inconveniente en que haya maestros pensadores. Sartre era uno de ellos; yo no lo soy. Eso es todo.

P. Personalmente, ¿no siente nostalgia de esos pensamientos globalizadores y productores de «concepciones del mundo»?

R. Como todo el mundo, también yo necesito unos maestros pensadores. Digamos que yo he escogido los míos en el siglo XVIII, o, incluso, en el siglo XVII. Sin embargo, nuestras sociedades han llegado a ser tan complejas que no estoy seguro de que el pensamiento teórico pueda actualmente dominar la inteligencia.

P. Volviendo a su obra, ¿hay en ella algún libro que habría preferido no escribir, o escribirlo de otra manera?

R. Hay algunas cosas que, con el paso de los años, habría escrito de modo diferente. Mi primer libro importante; *Las estructuras elementales del parentesco*, desempeñó un papel, probablemente, en la historia de las ideas, puesto que fue reeditado veinte años después de la primera publicación y ha sido traducido a varios idiomas. La edición inglesa data de algo más de diez años. Sin embargo, contiene errores de hecho y ciertas interpretaciones que hoy me parecen, cuando menos, dudosas. Aunque no reniego de nada de su inspiración teórica, de sus principios y de su método, lo cierto es que después se ha ido acumulando una cantidad considerable de conocimientos y que este libro, en ciertos aspectos, está superado².

Tristes trópicos, obra escrita en cuatro meses, contiene impropiedades de

² *Les structures élémentaires de la parenté (Estructuras elementales del parentesco)* fue escrito en Estados Unidos, entre 1944 y 1947, y publicado en 1949. Claude Lévi-Strauss se basó en la bibliografía etnológica anterior a la guerra. La guerra abrió a los etnólogos nuevas regiones, en las que nunca habían penetrado (Nueva Guinea, por ejemplo), que supusieron nuevos campos de estudio para la investigación etnológica. Claude Lévi-Strauss añade que, además, después de la guerra tuvo lugar, por estas mismas razones, una «explosión» de la literatura antropológica que hizo destacar la escasez relativa de documentación sobre la que se basan las *Estructuras elementales del parentesco*.

lenguaje y negligencias de estilo; la *Antropología estructural*, algunos desarrollos que me estremecen por lo aventurados que son³. Hoy no me atrevería a escribir estos libros, pese a haber contribuido más que otros a llegar al lector y a propagar mis ideas, sin duda a causa de su carácter simplista y de su esquematismo. Este género de experiencias probablemente no es excepcional, pero, por mi parte, me molesta que la reputación de un libro se deba a razones que no siempre son las mejores.

En cuanto a *Mythologiques (Mitológicas)*, cualquier lector que haya leído los cuatro volúmenes habrá podido darse cuenta de que el método ha ido afinándose y precisándose de una obra a otra. Sin embargo, creo que *L'homme nú (El hombre desnudo)* es demasiado denso. Por miedo a no llegar al final de mi empresa, condensé una materia que habría necesitado tres veces más de páginas. En resumidas cuentas, es el tercer volumen, *L'origine des manières de table*, el que parece más logrado.

P. ¿Hay, por el contrario, algún libro que lamente no haber escrito?

R. Sí; libros que no traten de etnología. Había empezado a escribir una novela en los pocos meses transcurridos entre mi regreso de Brasil, en febrero de 1939, y la guerra. Muy pronto me di cuenta de que era incapaz, por falta de imaginación concreta y por impaciencia ante los pequeños detalles de los que depende el análisis de un carácter o la reconstitución de una atmósfera. Todo lo que queda de aquella novela es el título, *Tristes trópicos*, y la descripción de una puesta de sol, con la que comenzaba el libro.

Me habría gustado, sobre todo, escribir obras de teatro. Para mí es algo milagroso poder contar una historia por boca de las personas que la están viviendo. Obras, desde luego, en las que tienen lugar unos acontecimientos, en las que se trama y se desenlaza una intriga. Ningún otro género me parece tan estricto y exigente como el teatro. Por esta razón me satisface tan poco y no voy prácticamente nunca al teatro. Todas las réplicas deben servir a la acción: el tiempo muerto está implacablemente condenado.

P. ¿Cuál es el tema del libro que está escribiendo en la actualidad?

R. Por el momento, y puede que definitivamente, estoy cansado de escribir libros grandes. Escribo textos cortos, que posteriormente reuniré en volúmenes. En los últimos años de mi actividad me ha faltado tiempo para escribir.

Para hallarme en paz conmigo mismo, dedico, desde hace cuatro años, mis clases del Colegio de Francia a una especie de vuelta al mundo de las denominadas sociedades *cognáticas*, mucho más numerosas de lo que se creía hace treinta o cuarenta años, en las cuales la línea materna y la línea paterna se encuentran prácticamente en la misma categoría. Yo las había dejado de lado cuando escribía *Las estructuras elementales* y, durante los veinte años y pico dedicados a la mitología, han aparecido una cantidad enorme de hechos y de análisis acerca de estas sociedades. Examinar toda esta literatura y tratar de interpretarla constituye una tarea muy absorbente.

También he empezado nuevamente a viajar, y Japón —que he visitado dos veces en estos últimos tres años, y a donde espero volver— me queda muchísimo por aprender de una civilización tan profundamente extranjera como las que los etnólogos van a buscar en el corazón de la selva, provista, al propio tiempo, de un pasado histórico remoto mejor atestiguado que el nuestro y que pone de manifiesto, en ciertos terrenos, un refinamiento que nosotros nunca hemos alcanzado. Sin embargo, aún me queda muchísimo por aprender y tengo que ponerme a estudiar nuevamente.

³ *Anthropologie structurale (Antropología estructural)*, publicada en 1958, reúne una serie de artículos, algunos de los cuales fueron escritos en 1945.

Por último, no le ocultaré que, en el tiempo que me queda por vivir, me encantaría cambiar de oficio. Creo que nunca me he divertido tanto como hace diez años, cuando diseñé un decorado de ópera, construí la maqueta y lo monté con los tramoyistas en el escenario. Poco tiempo después empecé otro trabajo del mismo tipo para un teatro lírico italiano que, por otra parte, renunció a producir la obra en la que me habían invitado a colaborar. En mí hay un aspecto manual que nunca he tenido ocasión de satisfacer, si no tenemos en cuenta el *bricolage* doméstico y las dos ocasiones citadas.

P. ¿Lee lo que escriben acerca de usted y de sus obras?

R. Excepto cuando conozco personalmente al autor y lo aprecio, casi nunca. Un instituto americano de bibliografía tiene al día la lista de obras relacionadas conmigo. Hace siete años ya había varios centenares de títulos. No tendría tiempo para leerlo todo. Y, una de dos: o bien los libros y artículos favorables descansan, generalmente, sobre malentendidos y creen lo que yo no he dicho o, al menos, no he tratado de decir, o bien son hostiles y demuestran tanta ignorancia e incomprensión que hacen que me sienta indudablemente afectado y me pregunte si realmente valía la pena haber escrito algo. Más vale tratar de conservar un poco de serenidad.

P. ¿Por qué no deja a sus lectores otra alternativa que el malentendido o la hostilidad?

R. Mi formulación es, probablemente, demasiado abrupta. Puede que haya que cambiar «una de dos» por «la mayoría de las veces»...

P. ¿Cree usted que hoy, para hacerse etnólogos, a los jóvenes les mueven las mismas razones que le movieron a usted hace cuarenta años?

R. Tengo que decir que a mí me impulsaron a hacerme etnólogo unas razones *impuras*. Yo no estaba nada ilusionado ante la perspectiva que me ofrecía la agregaduría de filosofía; así que traté de encontrar un medio para hacer otra cosa. Sin embargo, el primer año dedicado a la enseñanza me había divertido, aunque en seguida dejó de atraerme. En aquella época, entre los agregados de filosofía era sabido que la etnología era una «puerta de salida», y fue Paul Nizan –a quien yo conocía, puesto que se había casado con una prima mía- quien me habló de ello cierto día. Me encantaban el camping, las marchas de montaña y la vida al aire libre, y me decidí.

P. Usted ha sido testigo y actor de los principales debates intelectuales de los últimos treinta años. ¿Cuál le ha parecido importante y cuál no?

R. En Francia, los únicos que realmente me han llamado la atención han sido los que tuvieron lugar en el Centre Royaumont, uno acerca de la unidad del hombre y otro con motivo de un encuentro entre Chomsky y Piaget.

P. ¿Por qué solamente estos dos debates?

R. El debate acerca de la unidad del hombre, porque fue uno de los primeros intentos, a gran escala, de acercar las ciencias humanas y las ciencias naturales. El debate entre Piaget y Chomsky, porque sus trabajos se refieren a unos campos muy estrechamente relacionados con el mío.

P. ¿Y los demás?

R. En realidad, aparte de mi laboratorio y las personas que en él encuentro, vivo de una forma muy aislada. No estoy muy al corriente de lo que sucede en otros medios intelectuales. Veo y conozco a muy poca gente.

P. Durante la época de la descolonización, usted, como etnólogo, estaría tentado a intervenir en los debates públicos...

R. Efectivamente, era un ardiente partidario de la descolonización e independencia de los pueblos que estudian los etnólogos. Sin embargo, actualmente no estoy completamente seguro de tener razón, al menos en todos los aspectos. Los pueblos por quienes se interesan los etnólogos, es decir, las etnias minoritarias, se encuentran en la actualidad en una situación —en unas sociedades que, sin duda, han recuperado su soberanía nacional — más trágica, a veces, que en la que se hallaban durante la época colonial. Piense, por ejemplo, en los habitantes de las montañas de Vietnam...

P. ¿Cree usted que la penetración islámica en ciertos países descolonizados de África ha tenido, sobre las estructuras de las minorías que usted estudia, unos efectos tan «disolventes» como los del catolicismo colonial?

R. Soy demasiado ignorante, en lo que se refiere a la historia de la penetración islámica en África, para poder pronunciarme; pero, por lo que yo sé, me parece evidente que una gran religión como el Islam ha acelerado, necesariamente, la destrucción de unas prácticas y unas formas de vida que los etnólogos tratamos de conservar.

P. A la muerte de Sartre, todos los que recordaban el epílogo de *La pensée sauvage* (*El pensamiento salvaje*) esperaban una reacción por su parte, reacción que no se ha producido. ¿Por qué este silencio?

R. No se trataba de un epílogo, sino del último capítulo. Yo me había sentido obligado a responder a las críticas contra la etnología y a la devaluación de su objeto, implícitas en la *Crítica de la razón dialéctica*. No había razón alguna para sacar a relucir el tema al día siguiente de la muerte de Sartre y, además, su pensamiento me es tan ajeno que veo difícilmente qué podría haber dicho.

Sartre fue, sin paliativo alguno, una personalidad de envergadura excepcional, y una de las pocas en este siglo capaces de expresarse en los registros más variados: filosofía, ensayo, teatro, novela y periodismo. Desde este punto de vista, su obra inspira, e inspirará durante mucho tiempo, admiración y respeto. Sin embargo, se trata de una obra en la que, salvo por un deber de deferencia y a costa de una serie de esfuerzos repetidos, nunca he intentado penetrar.

Cuando, en diciembre de 1944, fui llamado de Nueva York a París por la Dirección General de Relaciones Culturales, Merleau-Ponty, a quien apenas conocía, me visitó en el pequeño y sombrío despacho de los Campos Elíseos donde yo trabajaba. Merleau-Ponty tenía ganas de visitar Estados Unidos, adonde yo tenía que regresar como consejero cultural de la embajada. Traté de informarle lo mejor que pude y, a mi vez, desconectado de Francia desde hacía varios años, le pedí que me explicara qué era el existencialismo. Me respondió: un intento por hacer filosofía, como en tiempos de Platón, Descartes y, Kant.

Esta ambición constituye la grandeza del existencialismo y, al mismo tiempo, su mayor debilidad, a la que no le creo capaz de sobrevivir. En aquellos períodos gloriosos la filosofía se encontraba por delante de la ciencia y la hacía progresar. No hay más que pensar en Descartes o en Leibnitz. Hoy es lo contrario. La ciencia contemporánea amplía nuestros conocimientos tan prodigiosamente de un día para otro, e invierte de tal manera nuestros modos de pensar, que la reflexión filosófica no puede sino alimentarse de ella.

Mis únicas lecturas filosóficas —y quiero insistir en lo de filosóficas— son *Scientific American*, *La recherche*, *Nature* y *Science*, revistas a las que he querido que el Laboratorio de Antropología Social se abonase, así como algunos libros con la misma orientación. No hay nada más lejano de Sartre, quien abrigaba una actitud de

desconfianza, si no de hostilidad, hacia la ciencia, y quien luchó durante toda su vida por hacer de la filosofía un campo herméticamente cerrado a la ciencia. En mi opinión —y permíteme la expresión—, esto huele terriblemente a cerrado.

P. Se sentía más cerca de Maurice Merleau-Ponty...

R. Efectivamente, Merleau-Ponty prestaba una gran atención al saber empírico. Aparte del afecto que sentía por él como hombre y de mi admiración hacia su escritura —de una gracia, ligereza y flexibilidad admirables—, esto es lo que más me acercaba a él. Sin embargo, no puedo decir que su obra, leída tardíamente, haya ejercido alguna influencia en mí.

P. Si tuviera que nombrar a quienes más han influido en usted, ¿a quién citaría?

R. Marx, Freud, Saussure, Jakobson, Benveniste y Dumézil, más ciertos rudimentos de geología, botánica y zoología, así como una educación artística recibida en una familia que contaba con varios pintores.



Roland Barthes caricaturizó a, Foucault, Lacan, Lévi-Strauss y él mismo, en el esplendor del estructuralismo

P. ¿No tenía en proyecto escribir un libro acerca de Rousseau? Algunas personas le consideran un poco como el iniciador del neo-rousseauismo, en boga en la actualidad. Sin embargo, este neo-rousseauismo ecologista, antiindustrial y libertario es antiestructuralista en muchos aspectos.

R. El proyecto del libro acerca de Rousseau es algo que se me ha atribuido más de lo que yo haya podido pensar. Si quisiera escribir este libro, tendría que empezar por revisar toda la literatura consagrada a Rousseau desde hace cuarenta años, y tal perspectiva no me atrae. Es posible que algún día escriba algo acerca de su estética, formulada aquí y allá en unos términos que, curiosamente, pueden trasladarse a ciertos problemas de la estética contemporánea.

En cuanto a lo que usted llama mi neorrousseauismo, si exceptuamos el hecho de que *Tristes trópicos* supuso, hace un cuarto de siglo, una de las primeras voces de alarma ecologistas, siento pocas afinidades con los movimientos ecologistas

y menos aún con el neorrousseauismo de estos últimos años. El mío procedía directamente de una gran intimidad con la obra de Rousseau; el otro, de una corriente de ideas surgida en Estados Unidos, que pronto recibiría el nombre de sociobiología, antes, por supuesto, de que se decidiese declararla *fascista*, condena sumaria con la que, por lo demás, no estoy de acuerdo.

P. ¿Porqué?

R. La determinación de lo que pertenece a lo innato y a lo adquirido en las conductas humanas, si fuera posible, constituiría un apasionante campo de investigación, y, de todos modos, no deben existir temas tabúes. Por tanto, no hay que escandalizarse ante la idea que inspira a los sociobiólogos, sino más bien ante la increíble ingenuidad con que tratan de llevarla a cabo, ante las peticiones de principio y ante los paralogismos y sofismas en que descansan sus supuestas demostraciones. Ello no impide que, en el campo restringido de las conductas animales, los sociobiólogos americanos sean unos científicos dignos de admiración. El gran libro de Wilson *Sociobiology* es, al menos en su 90%, un auténtico monumento. Desgraciadamente, no se puede decir lo mismo de su libro más reciente, *On human nature*, que acaba de ser traducido al francés...

P. Volvamos a su *rousseauismo*...

R. Para juzgar mi *rousseauismo* no hay que perder de vista que, en mi pensamiento, Rousseau y Chateaubriand se hallan unidos indisolublemente. *Tristes trópicos* contiene una especie de oda a Rousseau, y Chateaubriand aparece citado en ella de una manera nada ocasional, impregnando completamente el libro. Hasta se ha presentado una tesis en Estados Unidos sobre este tema... La más importante de las influencias que he recibido es este doble personaje, está Jano, cuyos dos rostros miran en direcciones diametralmente opuestas. En lo que se refiere a la filosofía política, me siento más cerca de Chateaubriand que de Rousseau. *El contrato social* posee algo de fascinante, puesto que es, sin duda alguna, la obra más oscura y difícil de toda la literatura política, a pesar de la claridad del estilo. Sin embargo, da la espalda a toda visión razonable de la vida en sociedad. Ahora bien, si se me hace la objeción de que, en casi todos los campos, Rousseau y Chateaubriand son completamente opuestos —incluso en su sentimiento de la Naturaleza: ambos amaban la Naturaleza —pero no la misma naturaleza—, tengo que decir que todos vivimos esta contradicción, y esta experiencia es lo que hace que sus obras sean indisociables. Además, en el período comprendido entre Rousseau y Chateaubriand es en el que mejor se ha utilizado el lenguaje.

P. ¿Y Freud? ¿Es para usted, tal como se pretende, el auténtico padre de la antropología cultural?

R. Su pregunta me sorprende. Incluso aunque hiciéramos remontar el principio de la antropología moderna a Lewis Henry Morgan —quien tuvo predecesores—, éste poseería medio siglo de adelanto sobre Freud (la *Ligue des Iroquois* data de 1851; la *Interpretación de los sueños*, de 1900). Aunque es posible que en los antropólogos haya influido individualmente Freud, en mí mismo por ejemplo, la antropología, tanto si la llamamos cultural como social, adquirió su auge en la segunda mitad del siglo XIX, en la época en que nació Freud y, por tanto, no tiene nada que ver con él.

Aprendí de Marx que la conciencia social es engañosa y que para comprender sus mecanismos hay que alcanzar un nivel más profundo. Es decir, que había que dar un salto como el que produjo la llegada de las ciencias físicas por medio de la distinción entre las cualidades secundarias, la forma engañosa en que percibimos el mundo a través de los órganos de los sentidos y las cualidades primarias, subyacentes e inaccesibles inmediatamente, pese a ser más verídicas que las secundarias.

De Freud aprendí, más tarde, que hasta las expresiones más arbitrarias y absurdas de la actividad mental pueden descifrarse y poseer sentido. Nada más. No podía aceptar la manera como Freud explicaba la vida psíquica (provisional para el propio Freud, puesto que creía que algún día se alcanzaría una explicación biológica), ya que ni las sociedades ni los mitos manifiestan deseos ni impulsos. Incluso aplicados al individuo, estos términos siguen inspirándome gran desconfianza. Son palabras que se utilizan para disimular el desconocimiento de las realidades que encubren. Conducen a un conocimiento confuso y no poseen ningún valor de explicación.

Algunos psicoanalistas fueron, y son, muy buenos etnógrafos. Este fue el caso de Geza Roheim y, en la actualidad, de Georges Devereux. Sin embargo, la razón no hay que buscarla en el valor intrínseco de sus interpretaciones psicoanalíticas, sino que obedece a que su formación psicoanalítica les indujo a dirigir la investigación etnográfica clásica hacia sectores que los etnólogos habían despreciado hasta entonces.

P. La obra de Lacan, por ejemplo, ¿qué papel ha desempeñado en su reflexión?

R. Nuestros caminos se cruzaron hace unos treinta años. Después nos dimos cuenta —estoy seguro de que él tanto como yo— de que en nuestra forma de pensar, nuestra forma de expresión e, incluso, en nuestra higiene mental no teníamos nada en común.

P. A menudo se ha señalado la coincidencia del éxito del estructuralismo en Francia con el gaullismo y el final de las guerras mundiales. ¿Se trataba de una crisis de confianza de la «intelligentsia», del ocaso de Francia y de Europa, de un síntoma de crisis de nuestras sociedades industriales?

R. Esa es una visión de las cosas singularmente provinciana. El estructuralismo no nació entre 1950 y 1960, y tampoco nació en Francia. He declarado varias veces que el estructuralismo tiene sus orígenes en el Renacimiento, y su itinerario pasa por la filosofía natural de Goethe y, posteriormente, por caminos paralelos, por la lingüística de Humboldt y de Saussure y por los estudios biológicos de Arcy Wentworth Thompson. El estructuralismo propiamente antropológico nació en los Países Bajos antes de la segunda guerra mundial, y hay que insistir en la razón de esta prioridad: el imperio colonial holandés se hallaba en Indonesia y el pensamiento indonésico es profundamente estructural. Los antropólogos holandeses aprendieron el estructuralismo de los indígenas de Indonesia. Como verá, no hay nada más lejano de las circunstancias a que usted alude... Personalmente, yo emprendí la vía del estructuralismo sin conocer los trabajos de los antropólogos holandeses, aunque es posible, pese a que él no los cita, que me haya llegado algo a través de Granel.

P. ¿Qué queda del debate entre marxismo y estructuralismo? Se ha dicho que el estructuralismo postulaba una ausencia de proyecto e, incluso, de sentido en la producción de la sociedad...

R. Yo realizo mi trabajo como antropólogo, que consiste en analizar e interpretar unas costumbres, creencias e instituciones, y me intereso bastante poco por los debates pseudofilosóficos del género a que se refiere su pregunta. De todos modos, ya que usted quiere llevarme a ese terreno, le diré que pensar que la evolución de la Humanidad tiene un sentido, que un solo proyecto inspira la vida en sociedad y que las diferentes formas que ésta adopta ilustran las etapas de un futuro orientado, evidencia un marxismo vulgar, auténtica aberración de las enseñanzas de Marx.

Marx pensaba que la historia empezó con la aparición de la lucha de clases, no que la lucha de clases se extendió a toda la humanidad. Establecía la oposición entre las sociedades históricas y lo que él denominaba el modo de producción asiático,

agrupando bajo este término todo lo que se conocía en su época acerca de las llamadas sociedades arcaicas o primitivas. Según Marx, estas sociedades estaban regidas por vínculos de consanguinidad, no por relaciones de producción. La historia no las afectaba. Si eran destruidas, se reconstruían en el mismo sitio y con el mismo nombre, como si estuvieran marcadas por el sello de la inmutabilidad. Esta oposición es demasiado simple y definida. Desde luego, yo no iría tan lejos. Sin embargo, aunque de forma exagerada, anuncia la distinción entre sociedades calientes y sociedades frías. Siguiendo a Marx, rechazo la idea del progreso entendido como una categoría universal, y prefiero ver en él un modo peculiar de existencia de ciertas sociedades.

P. La creencia de que todas las formas de vida social constituyen las etapas de un desarrollo único tiene, además, una curiosa historia...

R. Efectivamente. Esta idea surgió en la antigüedad y volvemos a encontrarla en numerosos pensadores de los siglos XVI, XVII y XVIII. Con el darwinismo vuelve a tomar vitalidad, pero cuando los filósofos o sociólogos piensan que ha recibido de éste un fundamento científico, no se dan cuenta de que la idea de la evolución única y lineal de las formas vivas ya ha sido abandonada por los biólogos de la actualidad. Estos, más que de evolución, de lo que hablan es de historia, de caminos divergentes, con pasos hacia atrás y hacia adelante y con estancamientos. En todos los campos en los que ha desempeñado algún papel, la evolución lineal única no es nada más que un modelo caduco.

P. ¿Es el socialismo marxista uno de sus errores de juventud?

R. Sí y no. No, porque, ya lo he dicho antes, la lectura de Marx ha desempeñado un papel esencial en la formación de mi pensamiento. No, además, porque el partido socialista SFIO, al cual pertencí en mi juventud, era una admirable escuela de aprendizaje de la vida pública. Aprendí muchas cosas, y no me arrepiento de haber pasado por él.

En cambio, en la actualidad sopeso mejor la falsa ilusión, probablemente inevitable en un intelectual, que consiste en creer que las ideas son omnipotentes. Mi oficio de etnólogo y el estudio directo e indirecto de sociedades muy diferentes de la nuestra y diferentes entre sí me ha hecho comprender que ninguna sociedad real o posible puede llegar nunca a la transparencia racional. Nunca se construye una sociedad a partir de un sistema. Toda sociedad está hecha, en primer lugar, por su pasado, por sus costumbres y por sus usanzas: un conjunto de factores irracionales a los que se enfrentan las ideas teóricas, pretendidamente racionales. Es este su único punto en común y, cuando llegan a sus metas, no queda otra solución que destruirse entre sí. La denominada «crisis de la civilización occidental» se explica, en gran medida, de este modo.

P. ¿Qué queda de la idea según la cual el estructuralismo, por su desconfianza hacia los proyectos a que se refieren los agentes sociales, conduciría al conservadurismo? ¿No se ha convertido usted mismo en un conservador? Por ejemplo, su apego a las normas de la Academia francesa...

R. Si ser conservador es defender las especies vivas en vías de desaparición, los parajes que han logrado escapar a los estragos de la industrialización y los monumentos que atestiguan el pasado, entonces soy un conservador, y, sin duda, usted también lo es. Existen también unas instituciones y unos centros que forman parte de nuestro patrimonio y cuya protección nos incumbe.

La Academia francesa no es digna de respeto por lo que fue en un momento del pasado o del presente. Su composición momentánea puede discutirse siempre. Su personalidad, incluso su realidad, se expresa mediante su permanencia como la única

entre todas las instituciones francesas que ha conseguido conservar su esencia frente a las vicisitudes de la historia. Esta continuidad constituye su grandeza como institución. Al ingresar en la Academia, se recibe de nuestros predecesores el cometido de proteger esta continuidad.

Ya hemos hablado de sociedades frías y sociedades calientes. Hay que precisar que ninguna sociedad puede ser calificada de manera absoluta. Toda sociedad, fría o caliente, es un conjunto de instituciones que presentan unas determinadas características, y en un grado determinado. Cuanto más caliente es una sociedad, cuanto más autora se cree de su propia historia, más indispensable me parece la persistencia en su seno de instituciones frías, que constituyen sus amarras. En esto consistió la fuerza y la grandeza de Inglaterra, que supo, durante el siglo XIX y hasta una época reciente, colocarse a la cabeza de la revolución industrial y del comercio mundial, al tiempo que conservó unas instituciones tradicionales sobre las que podía apoyarse para preservar su fisonomía distintiva.

P. ¿Considera que el enfoque estructural es un método pertinente para comprender ciertas sociedades, que usted denomina «frías», o para comprender cualquier tipo de sociedad, como, por ejemplo, la nuestra?

R. En primer lugar, pongámonos de acuerdo acerca de la noción de sociedad «fría». Al igual que ocurre con la sociedad «caliente», se trata de unos límites teóricos en mi pensamiento, límites que nunca existen realmente. Repito que ninguna sociedad puede ser calificada, de forma absoluta, de fría o de caliente.

Otra aclaración: estas nociones no caracterizan un estado intrínseco de una determinada sociedad, sino la actitud subjetiva de dicha sociedad en relación con la dimensión histórica. Las sociedades más simples que estudian los etnólogos tienen, en el fondo, una actitud negativa hacia la historia. Estas querrían ser tal como las crearon los dioses o sus antepasados, pero no pueden porque, por supuesto, también ellas están inmersas en la historia, pese a que hacen todo lo posible por ignorarlo. Por el contrario, una sociedad como la nuestra quiere estar abiertamente en la historia y trata de encontrar el motor de su cambio en la imagen que se forma acerca de su movimiento, o mejor aún, en las imágenes conflictivas que los grupos que la componen se forman acerca de su propio movimiento.

P. Usted ha dicho que la historia desempeña un papel de mito para Sartre. ¿No era, en este aspecto, un personaje ejemplar de su tiempo?

R. No solamente de su tiempo, sino de toda una forma especial de civilización. El papel de los mitos en las sociedades sin escritura, es decir, la legitimación de un orden social y una concepción del mundo por medio de una visión original, la justificación de su estado actual y su estado pasado y la concepción del futuro en función de dicho presente y pasado, es también el papel desempeñado por la historia en nuestra civilización. Con la diferencia, sin embargo, de que nosotros buscamos en la historia las razones, no ya para creer o esperar que el presente reproduzca el pasado y que el futuro perpetúe el presente, sino, por el contrario, para creer que el futuro será diferente del presente, del mismo modo que el presente ha sido diferente del pasado.

Me pregunta usted si el enfoque estructural permite comprender mejor cualquier tipo de sociedad, incluida la nuestra. Le diré que, siempre y en todo lugar, el esfuerzo por hallar una explicación científica depende de lo que podríamos llamar unas buenas simplificaciones. Desde este punto de vista, la etnología hace de la necesidad, virtud. En primer lugar, gran parte de las sociedades que estudia son pequeñas, numéricamente, y, como acabo de decir, se conciben a sí mismas bajo el signo de la estabilidad. Además, entre estas sociedades y el investigador existe una distancia —no sólo geográfica, sino moral e intelectual— que reduce la -percepción de

éste a ciertas propiedades simples y ciertos perfiles esenciales. Este «empobrecimiento» no es de gran ayuda. Esta misma circunstancia se produjo, igualmente, en los albores de la astronomía, la cual, sin duda, no habría sido cronológicamente la primera de las ciencias de la naturaleza si la lejanía de los cuerpos celestes no hubiera condenado a los observadores a no percibir nada más que una pequeña parte de sus propiedades.

P. ¿Ocurre lo mismo cuando se trata de comprender nuestras sociedades?

R. Aquí las cosas son mucho más complejas, puesto que poseen una dimensión muy diferente y cambian mucho más rápidamente. Lo que podemos conocer acerca de ellas deriva más de la historia que de la observación directa, y los niveles estructurados se hallan, en cierto modo, sumidos en una enorme cantidad de procesos aleatorios. Por último, estamos interesados personalmente en su futuro y el esfuerzo de distanciamiento parece mucho más difícil. También en nuestras sociedades subsisten lagunas o islotes de relativa estabilidad. La etnología reivindica sus derechos y cumple su función allí donde los cambios históricos y económicos no han barrido completamente los usos, las formas de vida, las prácticas y las técnicas tradicionales, y donde la vida colectiva reposa, primordialmente, sobre los contactos personales, al nivel de la vida aldeana, del barrio y de los pequeños medios tradicionales. Como usted sabe, un equipo del laboratorio de antropología social se ha dedicado, durante diez años, a estudiar un pueblo de Francia. Ya han sido publicados tres libros (Marie-Claude Pingaud, *Paysans en Bourgogne*, Flammarion, 1978; Yvonne Verdier, *Façons de diré, façons de faire*, Gallimard, 1979; Françoise Zonabend, *La mémoire longue*, P. U. F., 1980), y aún no hemos terminado.

La etnología es totalmente consciente de que, cuando se ocupa de sociedades complejas, funciona como disciplina auxiliar de la historia. Sin embargo, los etnólogos logran crear unos archivos originales, que enriquecen enormemente nuestro conocimiento, mediante la recogida de gran cantidad de pequeños datos que, durante mucho tiempo, los historiadores no habían considerado dignos de atención —esta situación empieza a cambiar, ya que los historiadores y los etnólogos trabajan en una colaboración cada vez más estrecha—, así como supliendo las lagunas e insuficiencias de los documentos escritos, mediante el conocimiento de la forma en que los individuos recuerdan el pasado de su pequeño grupo, de la forma como lo imaginan, y de la forma cómo viven el presente.

P. Las estructuras elementales que usted entrevé en la organización de la sociedad, en una narración mítica o en un poema de Baudelaire, ¿corresponden a unas leyes naturales de la vida social, del mismo modo que existen unas leyes en física o en química?

R. Sería algo excesivo hablar de leyes. Digamos, más bien, que, por encima de las apariencias, se trata de alcanzar ciertas propiedades ocultas de los objetos que estudiamos, las cuales permiten conocer mejor su razón de ser, el papel que desempeñan en la vida social o, en el caso de las obras de arte, literarias o plásticas, los mecanismos de la emoción estética que suscitan.

P. ¿El inconsciente es una estructura o, más bien, el enfoque estructural postula la existencia de un inconsciente social?

R. Por supuesto, no es un inconsciente social, ya que la noción sería completamente metafísica. Sin embargo, las obligaciones de la vida social ejercen un control sobre los productos de la actividad inconsciente de cada una de las mentes individuales. Antes incluso de manifestarse, esta actividad inconsciente obedece a otras obligaciones o presiones, que derivan, probablemente, de la constitución o de la manera de operar de las estructuras cerebrales. Estos dos tipos de presiones

encuentran su manifestación más clara a través del lenguaje, ya que, al contrario de lo que sucede con los demás fenómenos culturales, los fenómenos lingüísticos no emergen a la conciencia, excepto, naturalmente, en el caso de los lingüistas.

Algunos lingüistas postulan en la actualidad la existencia en el cerebro de un órgano lingüístico en el que residirían una especie de mecanismos básicos, comunes a todas las lenguas, y que existen con anterioridad.

Por mi parte, he tratado de demostrar que el lenguaje constituye, indudablemente, un caso privilegiado, pero que, por encima de los niveles conscientes, de los razonamientos secundarios y de las interpretaciones, es posible, en otros campos de la vida social, alcanzar unos fundamentos inconscientes. Dichos fundamentos poseen propiedades que, pese a no ser idénticas a las que se obtienen a través del análisis de la lengua, presentan ciertas analogías estructurales con ellas. Si esto es cierto, habría que entender la producción lingüística como una manifestación más de una función simbólica, cuyos rendimientos pueden observarse en varias familias animales y que ha llegado a expresarse plenamente en el caso del hombre.

P. ¿No piensa que su sistema teórico desempeñó hace diez años un papel intelectual, o ideológico, más que un papel científico?

R. El científico es una clase especial de intelectual, que dedica el trabajo de su mente a comprender el mundo natural o social, al igual que otros intelectuales se dedican a tareas de organización o de administración, y otros, a la producción de obras literarias, por ejemplo. Lo que usted llama mi *sistema teórico* (y que no es tal, puesto que abordo los problemas uno tras otro, y son ellos los que me sugieren el ángulo de enfoque) se ha considerado, sobre todo en Francia, como si se tratase de una ideología. Ello se explica porque, en Francia, no existen compartimentos estancos entre los medios profesionales y el gran público culto. Este último ignora los problemas técnicos y no permite que hasta él se filtren nada más que ciertas interpretaciones superficiales y, a menudo, erróneas. Sin embargo, para mis colegas etnólogos, soy una persona que ha propuesto algunas soluciones originales —buenas o malas, no es esto lo que interesa— a ciertos problemas muy complejos, que han ocupado esta profesión desde que existe. Mis análisis e hipótesis son perecederos, como todos los que los han precedido. Ya existen otros que compiten con los míos, y algún día todos ellos estarán superados. Me sentiría completamente satisfecho si los libros del futuro reconociesen que los que yo he escrito han marcado una inflexión momentáneamente útil, por la manera de plantear y tratar ciertos grandes problemas etnológicos y que, en cierto modo, he hecho avanzar a la profesión.

P. Usted se ha mantenido siempre al margen de los compromisos, políticos concretos y precisos. ¿Lo ha hecho por una determinada concepción del intelectual y de su papel en la sociedad?

R. Si me pasase el día firmando los manifiestos o protestas que circulan constantemente, tendría la sensación de cometer una especie de abuso de confianza. Además, si he alcanzado cierta notoriedad, ha sido porque he ganado el prestigio de no anticipar nada sin un estudio y una reflexión previa. Sería una impostura utilizar la confianza que me conceden para tratar de asuntos que desconozco totalmente, a excepción de lo poco que me dicen. Si me dedicase a estudiar tales *dossiers* con la misma minuciosidad con que estudio aquellos sobre los que trabajo, serían éstos los que peligrarían. Otras personas pueden hacerlo, bien porque su fuerza de trabajo sea mucho mayor que la mía, bien porque concedan prioridad a otras cosas. No lo desapruuebo, pero, personalmente, con razón o sin ella, he decidido, de una vez por todas, no intervenir más que en temas en los que creo tener cierta competencia de experto.

P. De todos modos, usted intervino cuando Régis Debray se encontraba prisionero en Bolivia.

R. Intervine en su momento por la liberación de Régis Debray, porque conozco Suramérica y sé lo que es un agregado de filosofía. También he intervenido recientemente en la cuestión de los indios de Brasil.

En lo que se refiere a compromisos políticos, fui pacifista cuando era joven y, más tarde, asistí al desastre del Ejército francés, desde la frontera belgo-luxemburguesa hasta Montpellier, pasando por Sarthe, Tulle, Rodez y Béziers. El hecho de haberme equivocado de tal manera me inspiró una definitiva desconfianza hacia mis juicios políticos. Por supuesto, sigo teniendo reacciones de este género; a veces, muy intensamente, pero soy consciente de su carácter visceral y epidérmico. Nada justificaría que las expresara para aleccionar a mis contemporáneos.

P. ¿Cuáles son, en la actualidad, sus relaciones con el judaísmo? ¿Qué piensa de las recientes ideas del «voto judío» para las próximas elecciones?

R. Procedo, por ambas líneas, de familias judías, sólidamente instaladas en Alsacia desde hace más de dos siglos y medio, aunque es probable que llevaran más tiempo allí. Algunos de sus miembros se trasladaron a París a comienzos del siglo XIX. Otros abandonaron Alsacia a partir de 1870. Por lo tanto, me siento total, íntegra y exclusivamente francés, aunque me importa el hecho de saber que mis raíces se hunden en un pasado milenario, rico en cultura y acontecimientos. Sin embargo, para mí es impensable la idea de que mis preferencias políticas o mi voto estén influidos por consideraciones que no sean mi sentido de ciudadano. Me siento interesado por la suerte de Israel y por lo que allí sucede, de la misma forma que un parisiense de origen bretón puede interesarse por lo que pasa en Irlanda: se trata de primos lejanos...

P. En sus *Reflexiones*, Sartre pretendía, en sustancia, que los judíos son espontáneamente etnólogos. De hecho, sus predecesores en estas disciplinas — Durkheim y Lévy-Bruhl— eran judíos, como usted.

R. También podría añadir Boas y Mauss, así como un número mayor de etnólogos que no son judíos: Morgan, Tylor y, más próximos a nosotros, Rivet, Leenhardt, Rivers, Malinowsky, Kroeber, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Linton, Murdock, Mead, etcétera... Admito, no obstante, que existe un gran número de judíos sociólogos y etnólogos. Es posible que no haya que concederle más importancia que a la considerable proporción de nombres compuestos entre los etnólogos, proporción que alguien se ha recreado en poner en evidencia. De todos modos, creo que se pueden dar dos explicaciones. En primer lugar, la promoción social de los judíos, en el siglo XIX, coincidió con la constitución de las ciencias sociales como disciplinas de pleno derecho. Existía, pues, un «nicho» —en el sentido ecológico del término— vacío en parte, donde podían instalarse los recién llegados sin tener que enfrentarse con una competencia demasiado dura. En segundo lugar, hay que tener en cuenta los efectos psicológicos y morales del antisemitismo, que, como tantos otros, también yo he podido experimentar, de manera intermitente, en la escuela y en el instituto.

P. ¿Le interesa la política y la lectura de los periódicos?

R. Me mantengo muy al margen de la política, porque, como ya he dicho, no creo que pueda ser objeto del pensamiento teórico. El mundo en que vivimos es demasiado complejo, y el número de variables, demasiado grande como para que el pensamiento las domine. En la actualidad, la política se hace cada día, en el marco de orientaciones muy generales, y dudo que pudiera ser de otro modo. Sin embargo, trato de informarme lo mejor posible. Leo regularmente dos diarios, cuatro semanarios y varias revistas.

P. ¿Ve la televisión? ¿Va al cine?

R. La televisión, muy poco, ya que no dispondría de tiempo para leer. La televisión me interesa cuando cumple la que me parece su misión fundamental: contar lo que pasa, dónde y cuándo pasa. Excepto en circunstancias excepcionales, la televisión americana cumple esta misión mejor que la francesa. Aparte de esto, no veo la televisión casi nunca, excepto —y sé que le chocará—, de vez en cuando, *Au théâtre ce soir*, programa hacia el que me atrae un gusto un poco perverso y que colma sin excesiva molestia una laguna de mi cultura general: el *théâtre de boulevard*. En lo que respecta al cine, fui mucho en el pasado, y ahora no voy prácticamente nunca, ya sea porque el cine y yo hemos cambiado. Es posible que se deba a una claustrofobia que ha ido creciendo con la edad. Solamente puedo ver, de vez en cuando, las películas de Ozu, que me mantienen interesado y sin que note cómo pasa el tiempo.

P. ¿Preferiría dejar en la memoria de sus contemporáneos el recuerdo de un pensador o de un gran escritor?

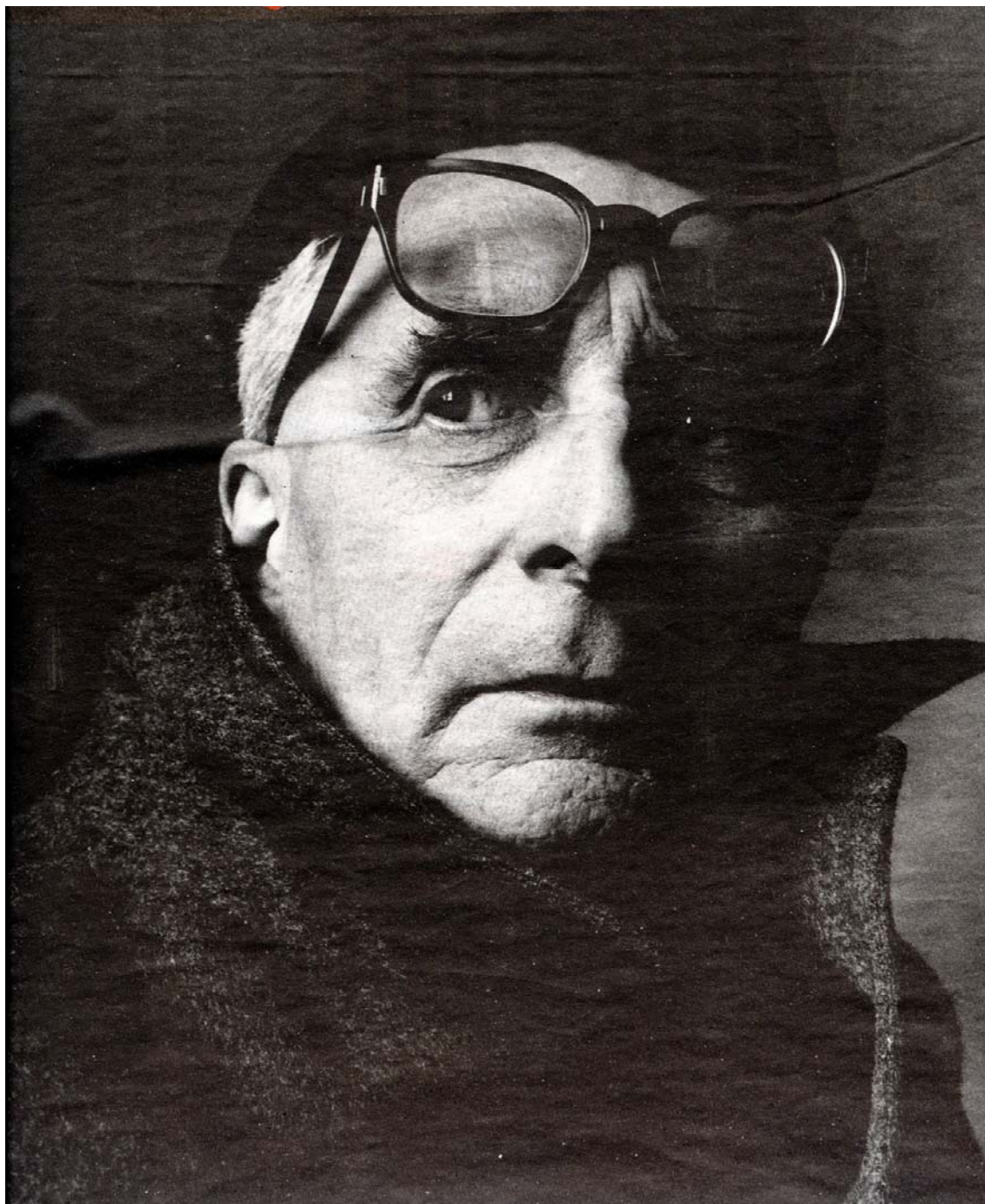
R. La lectura y la relectura de los grandes escritores, que son Rousseau, Chateaubriand y Proust, me produce siempre el mismo deslumbramiento, y me impregna del sentimiento de mi propia insignificancia. Nunca me atrevería a inscribirme detrás de ellos, ni siquiera a mucha distancia...

EL PAIS-*Le Nouvel Observateur*.

Publicado en dos entregas los días 17 y 24 de agosto de 1980

No me considero un humanista.
Claude Lévi-Strauss reflexiona sobre las claves de su último libro
“Mirar, escuchar, leer”

Catherine Clément



El último libro de Claude Lévi Strauss, *Mirar, escuchar, leer* —que la editorial Siruela ha editado en España—, marcha a través de campos que le son totalmente desconocidos. El libro se abre con Poussin, que él mira; pero me equivoco, puesto que el viaje comienza en Proust. Proust el *flo* que condensa la impresión, los tiempos y las figuras a través de la memoria involuntaria, que desborda la memoria voluntaria y el equilibrio. Así es como llega a Poussin, uno de los más viejos amores de Claude Lévi-Strauss.

Por muchos aspectos y de acuerdo a su costumbre, Claude Lévi-Strauss trata en este libro la relación entre lo sensible y lo inteligible, dos términos sin los cuales el estructuralismo no existiría. Hago preguntas filosóficas, puesto que yo también soy filósofo de formación; conozco las reservas sobre la filosofía... No han cambiado, y mis preguntas le irritan ligeramente.

"¡Usted pone más de lo que hay! Debido a circunstancias exteriores, he buscado elementos para comprender lo que me intriga; por ejemplo, las variadas interpretaciones de un aria de Rameau o los sonetos de Rimbaud. He continuado vagabundeando. Me he dejado andar. Estoy enteramente guiado por lecturas que se encadenan unas a otras. He terminado por hacer un *collage* del tipo de los de Max Ernst. O un bricolaje, si usted lo prefiere".

Pregunta. ¿Pero no es la misma técnica que en las *Mitológicas*? Usted elige un punto de partida y luego encuentra un hilo conductor, variantes...

Respuesta. En las *Mitológicas* lo hacía de un modo circunscripto, guiado por una lógica interna que me conducía con seguridad. En este libro es todo diferente, no sabía dónde llegaría. De Poussin a Rameau, a Chabanon, a Rimbaud, a Michel Leiris y a los indígenas. ¡Todo un mosaico de campos que exploro superficialmente!

P. ¿Cómo superficialmente?

R. Se lo digo. Cuando ya se es viejo, se pierde la capacidad de desarrollar. Cuando lanzo una indirecta a Diderot (con el que me entiendo mal), se necesitarían diez páginas suplementarias para justificar este ataque. Este libro me molesta, tengo la costumbre de escribir gruesos libros... Y reconozco a aquellos que saben. ¿Qué dirían los críticos de arte que han pasado su vida estudiando a Poussin? Puede ser que refuten lo que expongo y me demuestren que estoy muy lejos de conocer su obra. Si algún crítico de arte especialista en Poussin no está de acuerdo con mi interpretación de Los pastores de Arcadia y de Eleazar y Rebeca, me habré equivocado. He interpretado Volvanes, el soneto de Rimbaud (hacía mucho tiempo que tenía la intención de hacerlo), pero puede ser que ya todo esté dicho por otro.

P. ¿Ha encontrado a alguien como para demostrarle que usted se ha equivocado?

R. Seguro, ha llegado.

P. ¿Este error cambiaría radicalmente su interpretación?

R. No. Pero, en fin, todos dirían: ¿quién es este galopín que viene a meter sus narices en cosas que no conoce?

P. ¿Este *collage* tiene sentido?

R. Es la inspiración estructuralista; esta manera de ver, su técnica de análisis. ¿Un método? No aprecio demasiado esta palabra. Este es un pequeño libro de estructuralismo aplicado. Leyendo a Chabanon he descubierto con placer lo que pienso respecto del nacimiento del estructuralismo; igualmente con Rimbaud. Inconscientemente todos los autores de obras verdaderas son estructuralistas.

P. ¿Cómo es que analiza tan finamente en su libro la artes tradicionales mientras que es sumamente duro con el rock?

R. ¡Ah! [sonríe con una ironía visible]. Es verdad que las concepciones de Jack Lang no son las mías.

P. ¡El rock es un arte popular en sí mismo!

R. ¡Precisamente! Todo el interés de un arte popular es su espontaneidad. Marcha solo; cuando los poderes públicos intervienen en su favor, ahí hay una contradicción; inevitablemente, el arte popular se transforma en codificado y éste se transforma en un bluf. Él forma parte de ese grupo fanático (por no emplear el diminutivo *fan*), voluntario que, animado por un puro amor por la ópera y su música, no debe poder soportar el rock. No diré más. Cambiemos de argumento. Busquemos el terreno de la emoción apenas velado por la técnica estructuralista.

P. Usted escribió: "Por mi parte, cuando estoy envuelto por la música de Parsifal, ceso de hacerme preguntas".

R. Es verdad. Pero todo depende del lugar donde se escucha la música. Si es en la ópera, en efecto el pensamiento se detiene.

P. O irrumpe un flujo de pensamientos ininterrumpidos...

R. No, es igualmente verdadero. Nietzsche dice exactamente esto, y yo lo he retomado en *De cerca y de lejos*. La música coloca al pensamiento en oscilación; se la entiende más verdaderamente, se despega. Luego se cae.

P. Esto se asemeja a aquella exaltación que usted evoca en el prefacio de *Sociología y antropología*, de Marcel Mauss. Y usted, refiriéndose a Malebranche, que leía a Descartes, describe la "gama de emociones" que resultan de la lectura de un libro esencial: "El corazón batiente, la cabeza en ebullición y el espíritu envuelto por una corteza todavía indefinida, pero imperiosa, del que está por asistir a un acontecimiento decisivo a la evolución científica".

R. Pero escuchando la música, son las ideas las que nos envuelven. Es más salvaje.

P. Quedémonos en la ópera. Usted es exactamente severo respecto de las decoraciones contemporáneas.

R. ¡Cierto! De frente a mis ojos ellos demuelen todo; espero que lleguen a cosas sanas. Se debe poder reencontrar lo que Mozart tenía en mente componiendo *Così fan tutte*. O al menos se puede intentar un acercamiento.

P. ¿Cómo hacía Giorgio Strehler?

R. Sí... He visto algunas puestas en escena de Strehler; están muy bien.

Contentémonos de habernos sustraído a su ira y volvamos a las cuestiones filosóficas. La conclusión de *Mirar, escuchar, leer* asemeja a la conclusión de *Tristes trópicos*, a la de *El hombre desnudo*, último tomo de las *Mitológicas*, a todas las conclusiones de sus libros: nada es, nada va, todo se desvanece. Pero la versión del último libro sería más bien optimista: "*Vistas a la escala de los milenios, las pasiones humanas se confunden (...) Suprimir por azar 10 o 20 siglos de historia no afectaría de modo sensible nuestro conocimiento de la naturaleza humana. Sólo la parte irremplazable sería la de las obras de arte que estos siglos vieron nacer. Los hombres no difieren, y asimismo no existen más que por sus obras. Como la estatua de madera extraída de un árbol, sólo aportan la evidencia que en el curso del tiempo alguna cosa ha sucedido*".

Este punto de vista altanero y aparentemente pesimista, Claude Lévi-Strauss ya lo refería en *Tristes trópicos*, refiriéndose al budismo. ¡Y bien!, sobre este punto el maestro no ha cambiado.

P. ¿De dónde le viene este tropismo asiático?

R. ¿Es asiático? Sí, se lo encuentra en Extremo Oriente, pero no en forma específica. Usted leerá la misma cosa entre los estoicos, por ejemplo.

P. ¿Y sobre el terreno, entre los indígenas, ha encontrado usted este tipo de moral filosófica?

R. ¡Oh! Sobre el terreno he confrontado esencialmente los problemas humanos; no se discierne de todas estas cuestiones.

P. Leyéndolo se diría que usted tiene dos puntos de vista, como un fotógrafo que utilizara un *zoom* o un gran angular, según quiere tomar planos cercanos para el análisis o panorámicos para la moral.

R. Un teleobjetivo más bien, con un microscopio de un lado, y una plataforma del otro. Ver los animáculos, los átomos y los planetas.

P. ¡Esto no es humanista del todo!

R. Pero no me considero como un humanista. Estoy penetrado por una especie de moral última: "Nada es". Naturalmente, para vivir uno debe hacer como si las cosas tuvieran un sentido. Es una moral provisoria para la vida, pero una moral del último orden.

P. Comprendo mejor a aquellos que lo atacaban en mayor de 1968, porque usted destruía el sentido, decían.

R. Su error fue el no ver que si filosóficamente les sacaba el sentido, antropológicamente les daba mucho más...

P. Usted destruía la historia, decían igualmente...

R. Leer la historia, para mí, es leer la etnografía, esto es todo. Y la reflexión etnológica hace ver las cosas con un gran angular, como dice usted.

P. ¿Esta moral última, la piensa constantemente?

R. De vez en cuando. No en la vida cotidiana. Pero ella me invade por arrebatos, que considero saludables.

P. ¿Ha experimentado siempre estos arrebatos?

R. No. Cuando hacía política creía...

P. ¿Y qué le hizo desencantar?

R. La perspectiva etnológica.

P. ¿Hay cosas que le aburren en la vida?

R. ¡Escribir! Es menos aburrido que no hacer nada, pero no es alegre. Es una labor extenuante. Es agotadora...

P. ¿Va usted al cine?

R. No voy más, porque me he convertido en un poco claustrofóbico. Pero la estima que tengo por el cine es ampliamente satisfecha por la televisión, donde puedo ver los viejos Mizogushi, las películas de Hitchcock...

P. Es curioso, usted cuenta hacia el final del libro la bella historia de ciertos artistas indígenas que se suicidan cuando se anulan las maquinarias que ellos construyen para encantar al público y representar lo sobrenatural. De todos modos ellos serían matados, porque el *shock* de este arte no se tolera más. ¿Por qué le da tanto placer este ejemplo?

R. Encontré alegría, se encuentra entre estos indígenas la mitología, que conocemos bien, del artista maldito y loco.

P. Sin duda hay en usted un artista reencontrado...

R. Yo diría más bien fallido. Por supuesto que habría podido mejor pintar que escribir. Pero mi padre era un pintor retratista y me di cuenta que era una profesión para morirse de hambre... Yo mismo he intentado pintar... En mi juventud intenté hacer de todo... ¡Hasta escenarios para el cine!

Como se describe, he aquí un galopín de 85 años, que se aburre al escribir *collages* superficiales. Que todos los dioses de todos los panteones nos dieran galopines superficiales como este tesoro nacional viviente...

Entrevista publicada originalmente en Magazine Littéraire. El extracto que publicó El País, traducido por Héctor Arrubarrena, apareció el 7 de Mayo de 1994.