

Lingüística y Antropología *

Les han anunciado que les iba a hablar de *Lingüística y antropología*. Todo el problema está en la palabra coordinadora *y*. Por una parte, en efecto, no soy más que lingüista. Y por otra, de la antropología sólo conozco lo que a un aficionado le conviene, lo que no puede menos de conocer. Vds. comprenderán que, en consecuencia, me es difícil establecer, con precisión y pertinencia, cuales son las relaciones que mantienen, habrían o han de mantener esas dos especialidades: estoy al tanto de la primera, pero de la segunda, de sus métodos, de sus desarrollos y resultados no tengo más que un barniz.

Pero a esta dificultad, causada por el desequilibrio de mis conocimientos personales, viene, creo yo, a añadirse otra. Y es que no estoy seguro de que se sepa con rigor qué es *antropología*. Que existe algo que lleve ese nombre, sí, desde luego, lo podemos admitir. Hay cátedras de antropología en las universidades de muchos países. Numerosas son las obras tituladas: *tratado de antropología*, *estudio antropológico* de tal o cual cosa, etc. Varios investigadores, por otra parte, se condecoran con el título de *antropólogo* o figuran como tales en las oficiales clasificaciones académicas. No pocas ciudades por el mundo tienen un *Museo antropológico*. O sea que la palabra existe, y más que la palabra, según lo que parece —si nos atenemos a los reconocimientos oficiales que acabo de mencionar—, los seres y las cosas que denomina.

En el momento de preparar la presente conferencia me pasé, pues, algunos momentos hojeando libros, revistas y periódicos para divertirme recogiendo todas las ocurrencias de la palabra *antropología* y sus derivados. Quería enterarme, sin orden ni método, de lo que con esas palabras se suele designar. No puedo, naturalmente, enumerar todos los ejemplos con que tropecé; no tengo espacio para ello. Pero lo que sí puedo afirmar es que con el membrete *antropología*, o sus derivados morfológicos, me venían sirviendo cosas muy distintas y observadas de modos muy distintos. Se trataba a veces de las creencias de una sociedad; otras veces de la evolución

* Conferencia leída en Madrid, en la Casa de Velázquez, el 6 de noviembre de 1989.

y transformación histórica de las mismas creencias. «De la visión contradictoria del hombre», según las propias palabras de algunos autores, sin que se supiese sin embargo si lo referido era la visión forjada por el analista o por los individuos del grupo humano analizado. De la organización jerárquica de la comunidad; de la estructura de sus relaciones parentales; de la distribución y transmisión de los poderes políticos; de los usos en el comer, en el dormir, en el hablar; de la herramienta fabricada y usada; de los ocios, de las fiestas, de los ritos, de la imagen elaborada de los extranjeros o del propio pasado; de la medida del tiempo, etc. Bien podría prolongar indefinidamente la enumeración. Más interesante sin embargo es notar:

— uno, que la antropología parece abarcar, más o menos desordenadamente, el conjunto de las actividades mentales y materiales del hombre;

— dos, que, para ser de su incumbencia, más vale que dichas actividades sean las de sociedades histórica y geográficamente alejadas, apartadas de la del observador y analista (caso de no serlo, serán las de la parte ya rural, ya urbana y popular de la sociedad, o, a veces, de una minoría muy marcada);

— tres, que, sin excepción alguna, los autores continuamente y, a todas luces sin advertirlo, vacilan en el momento de autocalificar su estudio y sus análisis: los llaman, y ocurre que hasta en la misma página, ya *antropológicos*, ya *etnográficos*, ya *etnológicos*. Y hago caso omiso de las veces en que los declaran *sociológicos* o *histórico-sociológicos*¹.

Lo que de todo eso se infiere es que la *antropología* no puede definirse o caracterizarse exclusivamente por sus temas, pero tampoco por sus mé-

¹ No hay mejor muestra de esta vacilación léxica que un artículo reciente de Georges BALANDIER, publicado por *Le Monde* (20-X-1989, p. 28) y que llevaba el título siguiente: «Marc Augé, l'anthropologue buissonnier (Quand l'ethnologie quitte le terrain de l'exotisme pour celui de la quotidienneté)». He aquí algunas frases ilustrativas: «Naguère, l'anthropologie se voulait science des cultures lointaines et connaissance des "visions du monde" dans leur diversité (...) Dans son dernier ouvrage, "journal de bord d'un ethnologue entre deux voyages", Marc Augé nous entraîne dans une exploration (...) A fin de qualifier sa démarche, Augé invoque une "ethno-analyse" (...) Le thème se prête à cette ethnologie buissonnière, à ces digressions et variations. La maison, par les images et les représentations qu'elle engendre, par les formules et les métaphores dont elle est l'objet, s'inscrit dans le champ d'une sorte d'anthropologie fondamentale (...) La littérature ethnographique foisonne en illustrations de cette homologie (...) C'est là où Augé oublie Georges Pérec, anthropologue involontaire et également subtil (...) Le troisième ensemble de contraintes est relatif à l'interprétation proprement anthropologique (...) Il est affirmé: "Les cosmologies et les mythologies sont aujourd'hui individuelles" et, pour l'ethnologue, "il y a dorénavant autant de terrains que d'informateurs" (...) Et apprendre ainsi que l'ethnologie et la littérature peuvent aller de compagnie.»

todos, aunque los unos y los otros, en muchas ocasiones, sean elementos determinantes para su denominación. Pondré aquí dos ejemplos sencillos. Acaba de publicarse en Francia un libro sobre la bebida, los ritos que la rigen y los cafés («les petits cafés») en el puerto de Le Havre. En todas las reseñas que del libro he podido leer se encarecía el valor *etnográfico* de las descripciones y se consideraba también como buena muestra de análisis *sociológico* la presentación detallada del papel desempeñado por la bebida en la solución de los conflictos laborales y el mantenimiento de una delicada y dolorosa convivencia entre marineros extranjeros, población francesa, navieros, estibadores, prostitutas, etc. Pues el libro en su título llevaba la palabra *antropología*. Veamos ahora el segundo ejemplo: en las ediciones de la culta y muy grave EHESS, colección de los *Cahiers de l'Homme*, acaba de salir un tomito de Sylvie Fainzang, *Pour une anthropologie de la maladie en France, un regard africaniste*. De la autora, en la presentación del volumen, se dice que «Elle a mené des enquêtes *ethnologiques* dans une société africaine, chez les Bisa du Burkina-Faso. Par la suite (...) cette *anthropologue* a travaillé dans une commune de la région parisienne, La Ville-du-Bois»². Leyendo u oyendo estas líneas, y sin malicia alguna, un habitante de Burkina-Faso —o de cualquier otra parte del ancho mundo— tendría derecho, en rigor, a pensar que dicha autora cuando trabaja en África es *etnógrafa* y cuando lo hace en su propia sociedad, en las afueras de París, es *antropóloga*.

La verdad, a mi juicio, y sin simplificar livianamente el problema, es que detrás de esa vaguedad, de esa vibración, de ese oleaje léxico hay un progresivo y recíproco encabalgamiento de diversas disciplinas del saber. Basta con pensar en lo que ha sido, durante muchos siglos, la evolución de dos áreas ya antiguas de la actividad cognitiva: la historia y la filosofía. La una así como la otra tuvieron por largo tiempo una lista cerrada y bien delimitada de temas que volvían a examinar y cerner más y más. La primera: esencialmente la sucesión de los reyes y príncipes, la política interior y exterior de los gobiernos, las causas de las guerras, las batallas y las conquistas; la segunda: los problemas metafísicos que le venían de muchos siglos atrás, la teoría del conocimiento y, como consecuencia, de la ciencia, con apenas un esbozo de las relaciones de todas esas cuestiones con la realidad económica. Bien claro se ve, pues, que historia y filosofía, tradicionalmente consideradas, dejaban sin estudiar un campo extenso de la vida y del quehacer humanos. Casi se desinteresaron o desentendieron, y hasta muy tarde, de todo lo que no fuera la historia (así concebida) de las sociedades europeas u occidentales y las problemáticas en ellas inven-

² Marc ABÉLÈS, «Regard africaniste sur la maladie», *Le Monde*, 6-VII-1989.

tadas. Piénsese en lo que fue, por ejemplo, la sinología o el estudio de las filosofías orientales en nuestros países. Pero acordémonos también, en nuestras sociedades, de todos los ausentes de la historia y del olvido en que la filosofía mantuvo las preocupaciones, las creencias y las diversas actividades mentales de los mismos. Esta doble proscripción temática —externa la una, interna la otra— nunca fue absoluta, hay que reconocerlo. Pero cuando —por motivos que no hacen al caso— en el transcurso del siglo XIX, y más quizá a principios del nuestro, empezaron algunos estudiosos a sentir interés por ciertas sociedades exóticas o por la parte desatendida y desdenada de sus propias comunidades, se encontraron en una situación insólita. No sólo se hallaban frente a objetos nuevos sino que, para su análisis, requerían unos medios y unos conceptos que no podían ser exactamente los acostumbrados de la historia y la filosofía al uso.

Por una parte se desplazó, pues, hacia el exterior del mundo occidental la atención antes fijada en él. Los viajeros, primero, y luego los estudiosos extrañaron todo o casi todo lo que les ofrecían las sociedades nuevamente observadas. Y así entraron en el campo del análisis, de la preocupación intelectual, unos mecanismos, unos fenómenos, una clase de problemas que «en casa» —es decir en nuestra civilización— pasaban inadvertidos o se consideraban indignos del examen o escrutinio científico. Pasó naturalmente lo que tenía que pasar: todas esas descripciones, llamémoslas *ultramarcinas*, repercutieron en la ciencia «casera»; y eso cuanto más que algunos se habían enterado de la estrechez inadmisibile de sus disciplinas y les estaban abriendo nuevos campos y nuevos caminos. Si el repertorio de las costumbres alimenticias merecía el análisis en tal o cual parte de África, América o Asia, ¿por qué quedaría excluido aquí en Europa o en Estados Unidos? Igual con los cuentos y sus funciones en la mentalidad colectiva, con los olores y su jerarquía ³, el tratamiento de la locura ⁴, el suicidio, las distintas fases de la vida individual y el paso de una a otra ⁵, los rituales de la muerte ⁶, etc. Aquí cabe un sinfín de puntos que cada uno puede entretenerse en averiguar. Lo curioso o divertido del asunto es que al principio,

³ Cf. Alain CORBIN, *Le miasme et la jonquille (l'odorat et l'imaginaire social, 18^e-19^e siècles)* (Paris: Ed. Aubier-Montaigne, 1982).

⁴ Cf. Michel FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Ed. Gallimard, 1972, nouvelle édition).

⁵ Cf. Philippe ARIÈS, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (Paris: Ed. du Seuil, 1973).

⁶ Véanse, por ejemplo, Michel VOVELLE, «Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire», *Cahiers des Annales*, núm. 29 (1970); Philippe ARIÈS, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours* (Paris: Ed. du Seuil, 1975).

si me permiten cierta simplificación, se haya llamado *sociología* o *etnografía/etnología* a la ciencia que describía estos mismos objetos, según estaban en nuestra sociedad o fuera de ella. Lo cual, al fin y al cabo, se entiende sin dificultad: todo aquello en que estamos inmersos, todo aquello que vive y se desarrolla a espaldas de nuestra íntima vigilancia, el resultado de nuestros modos de pensar, sentir y actuar, nuestro contorno colectivo está ahí, al alcance de la mano. Y si empezamos a describirlo y disecharlo, lo hacemos con clara conciencia de estar estudiando no nuestra sociedad sino *la* sociedad. De ahí la *sociología*: fruto esta denominación, si se quiere, de una ilusión, pero paso, probablemente ineludible, en la historia de la ciencia. Mientras que la misma operación aplicada a unas sociedades foráneas, la podemos —porque no es más que una posibilidad— considerar en sólo lo que permiten sus resultados: escribir y caracterizar las distintas «razas» (como se solía decir antaño), los distintos pueblos. Y de ahí las palabras *etnografía/etnología* (ἔθνος = pueblo).

Este doble desplazamiento de la atención científica, que dio origen a la *sociología*, por una parte, y a la *etnografía/etnología*, por otra, no podía menos de influir en la *historia*. Y, efectivamente, ésta pronto dejó de ser «mera narración de batallas, de combinaciones políticas entre los príncipes y de esgrimas diplomáticas»⁷. Todos los aspectos de la vida individual y colectiva, de la comunidad y de los distintos grupos que la integran, aspectos que el *sociólogo* aprehendía en la sociedad contemporánea y el *etnógrafo/etnólogo* en las sociedades también contemporáneas pero exóticas, pasaron a ser, observados en otras épocas y en el fluir del tiempo, temas propios de la *historia*. Habían nacido la historia social, la historia de las mentalidades, la historia cuantitativa y todos los problemas involucrados en la larga duración.

De esa situación se siguieron naturalmente muchísimos desafíos. No voy a insistir en ellos; se conocen de sobra. La *sociología* en sus primeros tiempos, igual que la *etnografía/etnología*, presentó unos sistemas o trozos de sistemas que, a la fuerza, vivían en la simultaneidad. Al apropiarse de algunos de sus métodos y de casi todos sus temas la *historia* afirmó y publicó su propia superioridad y, a la par, la inferioridad de las disciplinas que acababan de enriquecerla: la capacidad suya de moverse en el tiempo y la ineptitud ajena para hacerlo. Y tiempo hubo en que el estructuralismo en auge vino a reforzarla en dicha convicción. Esa declarada impotencia, *sociología* y *etnografía* no la podían admitir y se esforzaron por demostrar que no existía: habían creado la *sociología histórica* y la *etnografía/etnología histórica* o *diacrónica*. A lo cual, claro, respondió la *historia* con la socio-

⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas* (Madrid: 1955), t. V, p. 498.

historia, la *etnohistoria* y la *historia de los pueblos sin historia*⁸. De aquí que hoy día, leyendo ciertas obras que pertenecen a las llamadas «ciencias sociales» o «ciencias humanas», puede uno preguntarse si son historia, etnografía, etnología o sociología. Y cabe añadir que bien podríamos dudar de si *etnología*, *historia* y *sociología* no son distinciones académicas necesarias para la administración de las universidades y los centros de investigación, para el reparto de los subsidios, para la sana y equitativa gestión de los presupuestos.

Ahora me van ustedes a preguntar: y la *antropología*, ¿dónde se sitúa en ese *maremagnum* del saber humano? Bien se imaginan que no hay modo de decirlo en un dos por tres. Si me apuran un poco les diré que mi hipótesis es la siguiente: que algunos sociólogos, pero sobre todo los etnógrafos y etnólogos, pasaron, ligeramente y muy temprano, de lo que hacían a lo que permite —o permitiría— lo que hacían. Reconozco que la fórmula es algo abstrusa quizá y nada afortunada. Todo será ahora que me esfuerce un poco en aclararla. Puede admitirse que muy pronto los etnógrafos, y más aún los etnólogos, tuvieron la impresión de que estaban participando en la recolección de muchas manifestaciones del bípedo humano de nuestro planeta. Pero de eso que efectivamente era lo que hacían pasaron, de un salto, a lo que no hacían y probablemente creyeron que hacían. Si seguimos amontonando las descripciones de todas las formas que, en éste y en el otro lugar del mundo, toman las actividades y las organizaciones del hombre, estaremos en franquía, pensaron, para alcanzar su ser individual y colectivo, su especificidad, para desentrañar su esencia y sus variaciones, para dar cuenta de todos sus avatares, o sea de su integral historia. Y eso que sólo existía a título de potencialidad, de posibilidad remota, lo consideraron como el mismo fondo efectivo de su obra. Suponiendo que estaban trabajando en la comprensión de todo —digo bien: todo— lo que atañe al hombre, su comportamiento, sus creencias, sus creaciones, sus costumbres, sus variaciones en el tiempo y en el espacio, seguros de que *humani nihil alienum* les era, ¿qué palabra podían escoger para designar su presunta ciencia? Al acto de comer carne humana le llamaban

⁸ Véase a este respecto, por ejemplo, *Faire de l'histoire*, sous la direction de Jacques LE GOFF et Pierre NORA (Paris, 1974), 3 vols. Cf. particularmente, en el primer tomo, Henri MINOT, «L'histoire des peuples sans histoire»: «Du moins les étudiait-on, ces peuples, dans leur "présent ethnographique", ce passé toujours là qui s'offrait encore au regard avant de sombrer. L'ethnologie a trop souvent décrit un état "traditionnel" des sociétés, statique, temporellement syncrétiste et aplati, propre à la mise en archives ou en musée des cultures et à leur comparatisme. Plus élaborée, plus explicative, l'anthropologie sociale anglaise a mis aussi l'histoire entre parenthèses, au profit d'une analyse structurale et fonctionnelle des sociétés dans un état "synchronique" d'équilibre» (p. 107).

antropofagia; al *logos* que pretendía versar sobre todo lo humano dieron en llamarle *antropología*. No tenemos desde luego buena historia de la palabra, pero bien podemos suponer que así —o casi así— fue cómo las partes (*etnografía*, *etnología*, a veces *sociología*) vinieron a llevar también el nombre del todo (*antropología*). El todo, que no era más que potencia- lidad, prestó su denominación a las partes, que eran efectivas.

Es éste el uso de hoy: la misma actividad intelectual puede llevar tres y hasta cuatro o cinco nombres distintos (porque a la *etnografía* de nuestras sociedades, cuando se refiere a las tradiciones rurales del pasado muchas veces le dicen *folklore*). E incluso algunos historiadores empiezan ya, tratando de su labor, a hablar de *antropología*. No tengo bastante confianza en los decretos gramaticales y su eficacia para pretender que de esta manera se subsane ese temblor léxico. Bien conozco como lingüista lo que ha sido de esas variaciones en el transcurso de la historia: más vale no intervenir en el debate y dejar que con el tiempo cada palabra encuentre su adecuada referencia. Pero bien puedo o, mejor dicho, bien debo en mi tarea de analista, si quiero poner las cosas en meridiana claridad, reservar cada uno de esos vocablos para la designación de campos distintos de la actividad intelectual.

No me niego a imaginar que un eminente etnógrafo podría sin trabajo demostrarme que entre los antropófagos conocidos no se comen todas las vísceras ni todas las partes del cuerpo (si «dans le cochon tout est bon», como suelen asegurar los franceses ⁹, del cerdo al hombre hay buen trecho). Pero tampoco podría negarme el eminente etnógrafo que, de existir una tribu que se alimentara con sólo los pies, sólo las orejas o sólo los meñiques de sus víctimas, bastaría el hecho para que la llamásemos antropófaga. De modo que la antropofagia abarca —digo lingüísticamente— la comestible integralidad del hombre. Pues la antropología, en el uso personal que haré yo del vocablo, también abarca la integralidad del hombre considerado en su actividad mental y material, individual y colectiva, presente y pasada. Y cuidado con que dicha integralidad no se obtiene por la mera yuxtaposición de los resultados o el mero amontonamiento de lo adquirido en todas las diversas disciplinas. Si no le queremos quitar *significanza*, como se decía en la Edad Media, al sufijo *—logía*, no podemos contentarnos con una enciclopedia, suma explayada, desmenuzada y discontinua de nuestros saberes. Debe el intelecto reobrar sobre todo lo que se ha reunido y sobre todo lo que se ha hecho para reunirlo, porque no sólo lo que se sabe del hombre

⁹ Valgan como traducciones (y no adaptación) posibles: «En el cochino todo es divino» o «en el marrano todo es sano».

sino también cómo se ha conseguido saberlo forma parte de la ciencia del hombre que tiene que ser la antropología.

Habrán notado ustedes cuantas veces, al hablar de la antropología, he tenido precisión de acudir a la palabra *todo*. Es que la antropología, con el sentido convencional que vengo propugnando, no puede ser más que una ciencia totalizante o totalizadora, si me permiten estos neologismos. Totalitaria, si quieren. No hay nada de lo que el hombre hace, piensa, sabe o cree que quede fuera de su competencia. Pero las piedras, me van a decir, las piedras, al geólogo le toca estudiarlas como los gases o cualquier otro fluido al físico. De acuerdo, pero al antropólogo le compete estudiar el estudio del geólogo y del físico. Nadie se sorprende —todo lo contrario— de que un etnógrafo describa y analice el saber médico de tal o cual indio de América, de tal o cual tribu africana ni de que, después, un presunto antropólogo integre en su reflexión este análisis y esta descripción. ¿A santo de qué entonces, cuando siente curiosidad por nuestras sociedades, tendría que descartar los conocimientos de nuestros médicos, nuestros astrónomos, nuestros naturalistas? ¿O es que a la antropología sólo le interesan el hombre práctico y la ciencia empírica? Ya oigo la objeción: pero ¿quiere usted que el antropólogo se convierta también en historiador de las ciencias, en epistemólogo y otras cosas más? Pues sí, y no que se convierta sino que sea observador del epistemólogo y del historiador de las ciencias. Más aún, que sea observador y analista el antropólogo que se es al ser observador del epistemólogo y del historiador de las ciencias. Lo cual, claro, implica un proceso indefinidamente reiterado y, más o menos, una pesquisa de nunca acabar. Pero ¿qué sería una antropología que desconociera la propiedad fundamental del ἄνθρωπος: el continuo e infinito cuestionar del mundo y de sí mismo?

Sin meternos en más finuras, tres cosas aquí son de observar:

— Primero, que ese proceso mental que consiste en un infinito reobrar sobre los resultados adquiridos y el discurrir que llevó a ellos no es cosa nueva y existe ya en las disciplinas más actuales: piénsese, por ejemplo, en la historia de la historiografía que preocupa ya a muchos historiadores ¹⁰.

— Segundo, que algunos ya están tomando conciencia del carácter auxiliar asignado a cada disciplina respecto a la antropología. Me refiero aquí a la historia religiosa considerada como ancila «proveedora del material

¹⁰ Véase, por ejemplo, la primera página de Michel VOVELLE, «L'Elite ou le mensonge des mots», *Annales*, janvier-février 1974, núm. 1, pp. 49-72.

antropológico»¹¹, lo cual indica de sobra que ya está en marcha el mecanismo que en el futuro ha de constituir una verdadera antropología general.

— En fin, tercer punto, que la voluntad totalizadora señalada a la antropología para que exista no es más que la ambición de la antigua filosofía. La que tuvo y perdió poco a poco conforme iban especializándose y haciéndose más técnicas las ciencias exactas. Conforme iba desapareciendo un tipo intelectual: el sabio¹². Pero no hay que olvidar la definición que, no sé si decir todavía o ya, en la segunda mitad del siglo XIX daba de *antropología* el positivista E. Littré: «Según Kant y los filósofos alemanes, nombre que se da a todas las ciencias que se refieren a un aspecto cualquiera de la naturaleza humana, al alma como al cuerpo, al individuo como a la especie, a los hechos históricos y a los fenómenos de conciencia, a las reglas absolutas de la moral como a los intereses más materiales y variables»¹³. Nadie que esté un poco avizor pensará que en esta antropología entraba todo lo que, para Kant, debía abarcar la filosofía. Pero bien vemos con parecida definición que, si se quiere respetar la propiedad de las palabras, la *antropología* ha de tener como el ogro un apetito desaforado. Naturalmente nadie hoy —y es situación que viene de muchos lustros atrás— puede a la vez dominar las matemáticas, la física, la biología, la medicina, la paleografía, la arqueología y no sé cuantas cosas más. Pero tampoco es aquello lo que la antropología pretende que se haga. No es necesario, y ni siquiera deseable, que el antropólogo sepa resolver las ecuaciones más enrevesadas, orientarse en el laberinto de las partículas atómicas o hacer el diagnóstico de una enfermedad y curarla. Para eso están los matemáticos, los físicos y los médicos. Pero lo que sí le compete es averiguar a qué corresponden todas y cada una de estas actividades del hombre y lo que revelan del bípedo humano que a ellas se dedica y de las sociedades en que las ejerce. De lo cual podemos deducir que no debe, por cierto, ignorar de todo punto lo que son, pero también que no se le exige que se convierta en multiespecialista —noción dicho sea de paso, totalmente contradictoria—.

¹¹ Véase Alphonse DUPRONT, «La religion - Anthropologie religieuse», *Faire de l'histoire, op. cit.*, tomo II, p. 105: «Ainsi l'histoire des faits religieux peut-elle valablement s'établir comme pourvoyeuse de matériau anthropologique».

¹² Es interesante a este respecto recordar la divergencia léxica que ocurrió en francés entre *le sage* y *le savant* y de la que se deriva la doble traducción que se encuentra de *Alfonso el Sabio*: *Alphonse le Sage*, *Alphonse le Savant*.

¹³ Emile LITTRÉ, *Dictionnaire de la langue française*, s. v. *Anthropologie*. La traducción es mía.

Después de haber tomado la larga vuelta que el asunto, a mi juicio, requería, ha llegado el momento de preguntarse dónde, frente a una antropología así definida, puede colocarse la lingüística, o por lo menos cierto tipo de lingüística.

El primer corolario de lo anteriormente dicho es que la lingüística, como cualquier otra disciplina, no puede ser más que un elemento de la antropología. Y, como todas ellas, proveedora del material sobre el que se levanta la antropología. Habrá que preguntarse si en esa función la lingüística desempeña un papel particular, privilegiado o meramente aparte. Pero, de momento conviene subrayar que esa función auxiliar, la lingüística la ejerce doblemente:

— proporcionándonos, primero, con sus descripciones cierta imagen de los distintos idiomas del planeta, es decir de diversas creaciones simbólicas del hombre;

— informándonos, luego, por su propia existencia, por su propia actividad sobre el tipo de atención que ciertas sociedades prestan al lenguaje y sobre la importancia que le imparten. En efecto, por el mundo no encontraríamos probablemente ninguna comunidad humana que se contentase con usar del lenguaje para la comunicación sin más. Pero sabido es que tampoco encontraríamos en cada una de ellas una actividad intelectual específica y exclusivamente dedicada al examen de la lengua. En el transcurso de la historia sólo unas cuantas aislaron los fenómenos verbales, desligándolos de la realidad en que están inmersos y erigiéndolos en objeto propio de análisis y ciencia, cuando otras —y seguramente las más numerosas— elaboraron, eso sí, representaciones y teorías relacionadas con su lenguaje, pero sin que éste dejase de estar unido a «la realidad corporal y natural», sin que dejase de ser «una sustancia y una fuerza material»¹⁴ como otras tantas. Ahora bien, de estas actitudes distintas frente al lenguaje, actitudes que la lingüística por el mero hecho de existir revela y que la etnografía o etnología va haciendo más precisas con sus aportaciones sucesivas, hay que dar cuenta. Hay que dar cuenta de lo que manifiestan del ente llamado «hombre», de sus aptitudes, de sus funcionamientos y de las consecuencias que pueden tener en sus diversos comportamientos. Pues esa tarea, creada por la lingüística y la etnología, a la antropología, tal y como he tratado de definirla, le corresponde llevarla a cabo.

¹⁴ Sobre la actitud frente al lenguaje en las antiguamente llamadas sociedades primitivas, véase el resumen claro y bien informado de Julia KRISTEVA, *Le Langage, cet inconnu* (Paris, 1981), II^e partie, 1. «Anthropologie et linguistique. Connaissance du langage dans les sociétés dites primitives», pp. 54 y ss.

Pero a éstas, bien se lo habrán supuesto ustedes, no se reducen las relaciones que entre lingüística y antropología podemos establecer. Hace más de treinta años ya, Claude Lévi-Strauss, a su manera, planteaba el problema, sobre todo en dos artículos de 1953 y 1956 recogidos luego en el primer volumen de *Anthropologie structurale*¹⁵. Volvió sobre el tema en 1976, al escribir un prefacio para la publicación de las *Six leçons sur le son et le sens* de Roman Jakobson¹⁶, texto incluido más tarde en *Le regard éloigné*¹⁷ para constituir en dicha obra el capítulo IX. Hablando del «campo complejo de sus estudios —parentesco, organización social, religión, folklore, arte—», al que considera como propio de la etnología o, como dice, según la tradición anglosajona, de la antropología social y cultural¹⁸, Lévi-Strauss se sitúa en una perspectiva estrictamente estructural. En aquel momento histórico de su reflexión, la lingüística, y con más exactitud la fonología, andaba en busca de estructuras que consistían esencialmente en oposiciones rigurosamente establecidas y descritas. La lingüística, por tanto, ofrecía el ejemplo de una disciplina que, «en vez de dejarse extraviar por la multiplicidad de los términos», consideraba «las relaciones, más sencillas e inteligibles, que los unen». Brindaba un método adecuado para superar las variaciones infinitas de los hechos, difícilmente manejables en su aparente desorden e intrincada confusión; permitía, dice Lévi-Strauss, «librarse de la consideración de los términos para elevarse a la de las relaciones»¹⁹. De modo que, una vez más, para el etnólogo —o, en la terminología norteamericana, para el antropólogo—, la lingüística desempeñaba un papel auxiliar: le suministraba una técnica de análisis. No le proporcionaba, en un primer momento, elementos nuevos o suplementarios que habrían de ampliar el objeto de su estudio, sino que le servía un modelo, un patrón para desenvolverse y orientarse en la maraña de su propio terreno.

Y, añade Lévi-Strauss, el etnólogo, al pedir prestados a la lingüística su método y sus procesos analíticos, tiene razón, tanto más cuanto que la cultura y el lenguaje tienen «una arquitectura similar: los dos se edifican

¹⁵ Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale* (Paris, 1958), chap. IV «Linguistique et anthropologie», chap. V «Postface aux chapitres III et IV», pp. 77-110.

¹⁶ Roman JAKOBSON, *Six leçons sur le son et le sens* (Paris: Ed. de Minuit, 1976).

¹⁷ Claude LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné* (Paris: Ed. Plon, 1983): chap. IX «Les leçons de la linguistique», pp. 191-201.

¹⁸ Buena muestra de esta particularidad léxica ofrecen las historias ya anticuadas de A. C. HADDON, *History of Anthropology* (Londres, 1934); T. K. PENNIMAN, *A Hundred Years of Anthropology* (Londres, 1935), R. H. LOWIE, *The History of Ethnological Theory* (New York, 1938).

¹⁹ *Le regard éloigné*, op. cit., p. 192.

mediante oposiciones y correlaciones, o sea relaciones lógicas»²⁰. Nada escandaloso, por consiguiente, en el hecho de aplicar al lenguaje y a la cultura el mismo instrumento y, en ambos, de descubrir una organización, unas estructuras análogas. Porque, al fin y al cabo, «lengua y cultura son dos modalidades paralelas de una actividad más fundamental (...): la del *espíritu humano*»²¹. La lingüística, pues, en esa perspectiva, no tiene más privilegio que el de la precedencia histórica: el de haberse inventado un cuerpo de procedimientos analíticos que va a regalar a la etnología y que para ésta habrán de ser los más adecuados. La lingüística, en suma, o mejor dicho el lingüista, más que a la etnología ayuda al etnólogo: complicidad o solidaridad de especialistas más que abastecimiento de una especialidad por otra.

Bien podemos imaginar, sin embargo, que la lingüística, para servir a la etnología y más allá a la antropología, tiene otros recursos. Que, no sólo en lo que hace y en cómo lo hace sino en lo que obtiene, en lo que alcanza, en lo que enseña, puede contribuir al enriquecimiento lo mismo que a la aclaración de lo que el etnólogo persigue. Quien quiere entrar en una cultura desconocida sabe que no hay puerto más directo para hacerlo que la lengua. Y también sabe que, para llegar a un manejo suficiente y provechoso de un idioma muy distante de los nuestros en su estructura, no hay camino más llano que la lingüística. Ahí están para confirmarlo todos los que han tenido que estudiar *in situ* las diversas culturas de África, América, Melanesia o Polinesia. No es de extrañar, pues, que en su deseo de tener acceso a nuevas culturas, muchos etnógrafos y etnólogos se hayan visto en la precisión, para abrirse paso, de estudiar lingüística. Más aún, de convertirse, primero, en lingüistas y, al hacerlo, de enterarse de lo que la lengua analizada les anunciaba y enseñaba sobre la organización social y cultural del grupo humano considerado. Piensen aquí en las obras de Tylor a finales del siglo XIX, en B. Malinowski (*Meaning in Primitive Languages*), en Franz Boas, en Edward Sapir, en B. Lee Whorf. Volvían a descubrir, desde luego, por su cuenta y en forma propia, la antigua afirmación de W. von Humboldt: cada idioma es una representación particular del mundo, de la realidad. Y se adelantaron a declarar, como Boas, que «el estudio puramente lingüístico es una parte de la verdadera investigación de la psicología de los pueblos del mundo». A consecuencia de esta postura algunos se dejaron llevar de la facilidad: creyeron y afirmaron que de la lengua se derivaban todas las conductas, todos los comportamientos, todas las actitudes, todas las instituciones de una sociedad; que entre la cultura

²⁰ *Anthropologie structurale*, op. cit., pp. 78-79.

²¹ *Ibid.*, p. 81.

de una tribu y el idioma que habla hay una relación directa. Lo cual, naturalmente, dio motivo a muchísimas polémicas. El mismo Boas había tomado la precaución de señalar que no había relación «si no es en la medida en que el estado de cultura puede ahormar la lengua, pero no en la medida en que los rasgos morfológicos de la lengua condicionan cierto estado de la cultura». Los excesos en que se empeñaron algunos desacreditaron la idea de que pudiese haber un nexo estrecho y sustancial entre lengua y cultura. Bien pudo C. Lévi-Strauss puntualizar las cosas, notando que ese nexo no hay posibilidad de encontrarlo si no es a un nivel de adecuada abstracción ²²: la advertencia no surtió efecto, hay que reconocerlo.

De todas formas, una vez entrados —según piensan— en una cultura, la mayor parte de los etnógrafos y etnólogos se olvidan de la lengua. Ésta no ha sido para ellos más que un peldaño o el indispensable umbral al que vuelven la espalda nada más pasarlo. Siguen empleando, en el mejor de los casos, el vocabulario de la lingüística. Hablan de *significado*, a veces de *significante*, pero bien se ve que, como muchos lingüistas desgraciadamente, creen en la transparencia del lenguaje. O por lo menos que obran como si creyeran en ella. Creen que, a través de las palabras como a través de un cristal, las cosas se pueden alcanzar. Y se apresuran, sin advertirlo —incluso negándolo en algunas ocasiones—, a sustituir en sus análisis las primeras por las segundas, con lo cual la lengua casi por completo queda anulada. Bien sale en su discurso el término *significado*, de lo cual pudiéramos colegir que toman en cuenta las palabras o la lengua. Pero la más somera observación nos revela que con este vocablo lo que en realidad apuntan es aquello a que se refieren las palabras, y no lo que de él declaran las mismas. Una cosa siempre me ha llamado la atención en las descripciones que de las sociedades y de sus culturas se suelen hacer. Me ofrecen, y muchas veces con gran lujo de detalles, unas prácticas o unos ritos característicos, según se afirma, de la civilización estudiada. También consienten de cuando en cuando, y entre paréntesis, en señalar las palabras originales que sirven para nombrar los momentos del acto, el acto mismo y los objetos que en él intervienen. Pero bien se ve que lo hacen como para regocijarse con algo exótico, anacrónico o conmovedor según los casos, y sobre todo para dar testimonio de la autenticidad, de la insospechable exactitud del hecho. Desdichadamente no aclaran lo que estas palabras, de manera explícita, dicen de las cosas a que se refieren. Me dan a conocer con pelos y señales el objeto, el instrumento, la indumentaria, el brebaje,

²² Sobre el nivel «en que hay que situarse para buscar las correlaciones» entre lengua y cultura, véase *Anthropologie structurale, op. cit.*, pp. 82 y ss. Sobre las «estructuras que voy a buscar donde es posible encontrarlas y no en otro sitio», *ibid.*, p. 98.

en fin todas las circunstancias, pero sobre lo que efectivamente declaran los vocablos que los designan, se guarda silencio.

Ahora bien, me parece innegable que si queremos saber algo firme sobre las cosas y las ideas que maneja una sociedad no podemos menos de someter a una seria endoscopia las palabras que dicha sociedad utiliza para su denominación. Claro, en la vida práctica, cotidiana, regida por la inmediatez o urgencia material, puedo considerar que las palabras, en cuanto han cumplido con su oficio, se desvanecen detrás de las cosas a que habían de llevarnos, que abandonan la palestra cuando ya hemos alcanzado las cosas o las ideas. Si en un caso de emergencia necesito la presencia de una persona que asista a una parturienta, probablemente es de poca trascendencia el que pregunte: «¿ha llegado la *comadrona*?», «¿Ha llegado la *partera*?» o «¿la *matrona*?». Lo único importante es que tal persona esté o no donde tiene que estar. La manera de decirlo es lo de menos. Y así ocurre en gran parte de las circunstancias de nuestra vida: en lo lingüístico, para el hablante, todas son como casos de emergencia, y las cosas y las ideas son las que ganan la partida a las palabras.

Ya sé que el lingüista, el socio-lingüista aquí nos dirá que la probabilidad de ocurrencia de cada una de esas frases no es la misma. Y es posible que añada que esas palabras, *comadrona*, *partera* y *matrona* no pertenecen al mismo nivel lingüístico. Lo que sin reparos podríamos admitir. Pero no habría que contentarse con eso. Habría que preguntarse, si no por qué, a lo menos cómo se hace esta distribución en niveles distintos. Y en el trabajo de contestar esta pregunta encontraríamos precisamente fuerte ayuda y buena información en lo que dice cada una de las palabras. Es obvio que en los tres casos considerados se trata del mismo fragmento de universo, del mismo trozo de experiencia, del mismo ser. Pero ¿quién no ve que de él no elijo con *comadrona*, para nombrarlos, los mismos rasgos que con *partera*? Y, de ser menester, la existencia frente a *comadrona* de *madre*, *comadre* y los derivados *comadrear*, *comadreo*, *comadrería*, distintos en cuanto al número y el sentido de los de *partera*, nos lo enseña palmaria-mente. Pues bien, muy imprudente sería quien pensase que esa declaración, contenida en cada uno de esos vocablos e inscrita en el *significante*, es totalmente ajena al nivel que se les atribuye. Y si dicha declaración nos informa de lo que una colectividad ha visto y ve en esta clase de persona, también permite descubrir las representaciones simbólicas y los valores de esta colectividad. Cosa que al etnólogo no debería inspirar indiferencia, y al antropólogo mucho menos aún. Consideren ustedes ahora los distintos modos, en otros idiomas, de nombrar a la misma persona, al

mismo referente: ingl. *midwife*, fr. *sage-femme*, al. *Hebamme*²³, it. *levatrice*, cat. *llevadora*, y echarán de ver en seguida que de la misma realidad ninguna comunidad dice lo mismo. Sería de extrañar que esta diferencia en la manera de enfocar el mismo fenómeno y uno de sus actores no la volviésemos a encontrar, aunque fuese de manera muy solapada, en las actitudes y en la simbología de cada uno de esos grupos humanos²⁴.

Pero, en casos parecidos, no se trata más que de léxico, o sea de la parte más variable y pelicular —si me permiten esta palabra— de las lenguas. No me queda ya tiempo suficiente para detenerme en ello, pero quisiera que, por lo menos, reflexionasen ustedes tan sólo un minuto en la información que sobre una colectividad y su cultura nos traería no ya el vocabulario sino la arquitectura profunda de una lengua, si entráramos a considerarla de la misma manera para descorrer el velo que la hurta a nuestros ojos. Si reconociéramos que, en la organización general, en la estructura de la lengua y en la materia que en ella se ha ordenado, ha venido a inscribirse lo que del universo, para pensarlo, ha sabido ver y sacar una comunidad de hombres. Y si, para poner en claro esta estructura, se elaborara una lingüística que pusiese más atención en el *significante*²⁵. Porque en él, y aunque no nos demos cuenta de ello, están marcados, grabados los principios ordenadores de nuestra visión del mundo. De aquí que el mejor documento sobre un grupo humano —o por lo menos el más profundo en el sentido que está debajo de todos los demás— sea su lengua. No digo que sea causa determinante de todo lo demás, pero sí que es, como escribía Gustave Guillaume, «una representación general de lo pensable», «una representación integral de lo pensable bajo cierta sistematización interior»²⁶. Un error, añadía Guillaume, un error muy común ha consistido en reducir el lenguaje a «un cierto modo óptimo del careo mutuo de los hombres», lo cual es «rebajarlo y desconocer su esencia»²⁷. Toda lengua es una «ante-ciencia» que «no nos trae ningún conocimiento positivo del universo pero que lleva en sí una mirada sobre el universo, cuya pe-

²³ Más fácil de leer —o sea, de descifrar— es, hoy, el masculino *Geburtshelfer*.

²⁴ Habría que examinar, por ejemplo, hasta el más mínimo detalle, las tradiciones relativas al parto y la utilización en los cuentos, la mitología, los refranes, etc., de las mismas.

²⁵ Cf. Jean-Claude CHEVALIER, Michel LAUNAY, Maurice MOLHO, «La raison du signifiant», *Modèles linguistiques*, tome VI, fasc. 2 (P. U. Lille, 1984) pp. 27-41.

²⁶ Gustave GUILLAUME, *Principes de linguistique théorique* (Québec-Paris, 1973), «Du pensable au pensé: langue et discours», pp. 159-160.

²⁷ *Ibid.*, p. 266. Antes de ser instrumento de comunicación la lengua, afirma Guillaume, es capacidad de concebir la información comunicada. Los fenómenos lingüísticos, hay que reconocerlo, adquieren así un cariz por completo diferente.

netración en el transcurso de la larga historia del entendimiento humano (representado en las estructuras del lenguaje) padeció muchas variaciones»²⁸. Y esto trae una consecuencia decisiva para la colaboración del lingüista con el etnólogo y, a través de éste, con el antropólogo²⁹. Porque si al antropólogo le toca describir, «desde la más remota primitividad», el devenir material, mental y espiritual del hombre, tendrá que interrogar «al incomparable documento constituido por la sucesión de los estados lingüísticos»³⁰.

Pero todo eso que acabo de contarles, ¿qué es? ¿Lingüística?, ¿etnología?, ¿filosofía?, ¿antropología ya? o ¿mero parloteo? Ustedes dirán.

JEAN-CLAUDE CHEVALIER

Université de Paris IV

Al examen detallado de lo que hoy en día se suele llamar, de manera más o menos desordenada, *etnografía*, *etnología* o *antropología*, sucede un análisis de lo que propiamente tendría que designar la última de estas palabras. Y, a este análisis, la descripción de la ayuda que la lingüística, o cierto tipo de lingüística ambiciosa, puede prestar a una antropología que queda por hacer. Ciencia de la totalidad, la antropología debe establecer una jerarquía entre todos los saberes que le corresponde aprovechar.

After an in-depth examination of what today we generally call, in somewhat indiscriminate terms, *ethnography*, *ethnology* or *anthropology*, comes an analysis of what strictly speaking the last of these words should signify. And in the wake of this analysis follows the description of help which linguistics, or a certain ambitious type of linguistics, can bring to the creation of an anthropology as yet undeveloped. Being the science of totality, anthropology must rank in a hierarchy all the aspects of learning which it considers worthy of use.

²⁸ *Ibid.*, «États structuraux du langage et histoire de l'entendement humain», p. 232.

²⁹ Aquí convendría citar integralmente las pp. 240 y 241 de los *Principes de linguistique théorique*, «Fonction hominisatrice du langage: linguistique et anthropologie».

³⁰ *Principes de linguistiques théorique*, *op. cit.*, p. 241.