

## Ver el mundo con la mirada del Otro, ser el Otro tal como él ve el mundo. Una pequeña historia regresiva de la antropología cognitiva

Frédéric Saumade

Estos últimos años, los avances de la antropología cognitivista han llevado a poner en tela de juicio el paradigma clásico de las ciencias humanas según el cual el espíritu humano estaría fundamentalmente estructurado y organizado por la distinción entre los seres y categorías relativos a la naturaleza y los relativos a la cultura. Tal distinción sería etnocentrista, pues tendría poco o ningún relieve en las sociedades no occidentales habitualmente estudiadas por los antropólogos, donde las dimensiones de la naturaleza y de la cultura no dejan de entremezclarse en la relación de reciprocidad que, a ojos de los indígenas, les une inevitablemente. El origen de semejante opción epistemológica se sitúa en los Estados Unidos en los años 1970 (Wagner, 1975). La movida intelectual se ha declinado a continuación entre distintos enfoques, sean llamados “posmodernista”, “socio-ecologista”, “ontologista”, “perspectivista”, entre historia de las ciencias y antropología (Latour, 1991; Ingold, 2000; Viveiros de Castro, 2009). En Francia, un país supuestamente apegado a la tradición racionalista clásica, el libro de Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura* (2005), se integra de manera bastante radical en esta corriente renovadora, habiendo provocado tras su salida un concierto disonante en el que se entremezclaron elogios de admiración y críticas acérrimas.<sup>1</sup> Consideraremos de forma sintética su problemática central y los comentarios que nos inspira como un punto de partida del enfoque regresivo que será el nuestro aquí, desde la antropología contemporánea hasta el tiempo de los pioneros *arm chair anthropologists* que nutrían sus reflexiones con el trabajo de campo de los etnógrafos, los que vivían en contacto con otras sociedades. Más precisamente nos llamarán mucho la atención las correspondencias entre las preocupaciones de la antropología descoliana y las que animó antaño Lucien Lévy-Bruhl, hasta tal punto que éste aparezca —eso queremos demostrar— un heraldo de las tendencias actuales, heraldo maldito, añadiríamos, pues su nombre queda generalmente asociado en la historia con los peores defectos que caracterizaba la disciplina en sus albores: dogmatismo, comparatismo descabellado y descontextualizado, concepción homogeneizadora de “lo primitivo”, jerarquización etnocentrista entre las sociedades “civilizadas” y las “inferiores”, etc.

Si, como veremos, la mala reputación de Lévy-Bruhl se justifica en cierta medida, nos parece que la marginación del teórico de la “mentalidad primitiva” es injusta si bien es cierto que él tuvo la intuición, ya desde el inicio del siglo XX, de que la fluidez

---

manifestada en esta mentalidad era el indicio de una diferencia radical entre la visión occidental del mundo, definida a partir de la distinción naturaleza/cultura, y una concepción alternativa, premoderna, que no hiciera caso de tal distinción. De ahí el esfuerzo, cognitivista antes de hora, de Lévy-Bruhl para tratar de mirar con la mirada del Otro, de sobrepasar las categorías separadoras de la dialéctica occidental, y de fundirse en el régimen ontológico primitivo. La grandeza de Lévy-Bruhl, como veremos, es de haber llegado, al final de su vida, a constatar la inviabilidad de tal desplazamiento —y admitir en cierta medida el fallo de su obra— a causa de la imposibilidad de asociar la postura científica con la visión mística, participativa, que él asignaba a la mentalidad primitiva. Tal vez fuera esta consideración retrospectiva, severa y pesimista, sobre su propia tentativa de romper con el marco dialéctico de la ciencia para alcanzar al “alma primitiva”, tal vez fuera esta amarga e inusual confesión por parte de un gran profesor salido de la prestigiosa École Normale Supérieure, un lugar donde suelen reinar las leyes de la dialéctica y del pensamiento analítico, las razones del malestar que suscita, a menudo, la evocación de su nombre en el entramado académico francés. Pero hay más: veremos al final, a la luz de la confrontación entre Lévy-Bruhl y uno de sus etnólogos de referencia, el estadounidense Frank H. Cushing, que la postura del primero, dividido entre el idealismo primitivista y la angustia por la profunda incomunicabilidad del ser, es la dialéctica pendiente del segundo, pionero de la observación participante cuya asimilación completa en la alteridad le llevó a abrir las puertas para la antropología cognitiva del siglo xx.

### La trampa naturalista

Empezamos con el debate actual. En la primera parte de *Más allá de naturaleza y cultura*, Descola, que fue formado, un siglo más tarde, en la misma gran escuela de filosofía que Lévy-Bruhl, se defiende cautelosamente en contra del argumento previsible de los que hubieran pretendido vincular su propósito con una herencia tan poco confesable, más aún en el país de Descartes.<sup>2</sup> Con todo, la dicotomía que el primero establece entre “nosotros” y “los otros”, entre los “naturalistas” occidentales y los que no conciben que naturaleza y cultura fueran separadas, no puede dejar de evocar el sistema antropológico dualista de su “ancestro maldito”. Desde luego, Descola afina considerablemente la perspectiva toscamente homogeneizadora del teórico del primitivismo, dividiendo a la humanidad no moderna entre distintos regímenes ontológicos —más allá del “naturalismo” occidental, “totemismo”, “animismo” y “analogismo”— que él declina en un sistema estructural de transformaciones. Su ambicioso argumento se apoya en una documentación etnográfica de mucha mejor calidad que la que manejaba, en su despacho, Lévy-Bruhl, siendo el mismo Descola un gran etnógrafo que vivió varios años entre los Achuar de la Amazonía ecuatoriana, haciendo allí un considerable y difícil trabajo de campo que dio lugar a la publicación de centenares de artículos y dos libros de referencia (Descola, 1986 y 1993) que forjaron su indiscutible reputación internacional.

En *Más allá de naturaleza y cultura*, Descola aprovecha su experiencia “animista” en la selva amazónica, por supuesto, pero va mucho más allá, reanudando el espíritu de la antropología enciclopédica de antaño. En su impresionante síntesis, que abarca todos los continentes, pone el énfasis en la etnografía de los pueblos no occidentales en los que imperan distintas vías de pensar la continuidad entre naturaleza y cultura.

---

Aquellas visiones del mundo, dice, tienen en común no respetar el principio aristotélico que establece una discriminación definitiva entre el hombre y los otros seres. Así propone a su lector de...

[...] tener consciencia de que la manera occidental de representar la naturaleza es la forma menos compartida que hay en el mundo. En numerosas regiones del planeta, humanos y no-humanos no se conciben como si se desarrollaran en mundos incommunicables y según unos principios separados; las plantas y los animales, los ríos y las rocas, los meteoros y las temporadas no existen como si fueran apartados en un mismo rincón ontológico en el que se definirían como desprovistos de humanidad.<sup>3</sup>

De ahí se desprende una dualidad en el género humano que estriba en la diferencia radical “que separa el Occidente moderno de todos aquellos pueblos del presente y del pasado que no creyeron necesario de concebir una naturalización del mundo”.<sup>4</sup>

Afirmar con tanta fuerza este gran reparto interno a la humanidad lleva a reconocer, así lo sugiere Descola, nuestro propio exotismo de occidentales, como si el autor tratara no solamente de retornar al viejo evolucionismo sino también de romper con el concepto levi-straussiano de la distinción naturaleza/cultura como fundamento de la ontología humana en general. Uno recuerda la fórmula célebre del primero Lévi-Strauss cuando, queriendo acabar con la especulación meta-histórica del evolucionismo, afirmaba que el lenguaje, componente decisivo en el paso del estado de naturaleza al estado de cultura, lejos de aparecer progresivamente, hubiera resultado de una especie de “big bang” protohistórico:

[...] se realizó una transición de una fase en la que nada tenía sentido, a una fase en que todo lo tenía.<sup>5</sup>

De ahí se desprende el papel de la cultura, que permite conceptualizar a la naturaleza mediante un sistema de categorías mentales inherentes al lenguaje. Estas categorías fundamentan la relación dialéctica entre naturaleza y cultura, entre hombre y universo, cuyo origen está contado por todos los mitos fundacionales y cuya representación está regularmente escenificada por los ritos.

Ahora bien, para Descola, que fue alumno de Lévi-Strauss y sigue, en muchos aspectos metodológicos, su pauta, la teoría general del maestro es antropocéntrica, pues asigna a los pueblos no modernos una visión del mundo que sería determinada, en realidad, por la mirada occidental sobre el mundo. El autor de *Más allá de naturaleza y cultura* no acepta considerar que la fluidez ontológica de las culturas que piensan la continuidad entre hombre y universo, entre la humanidad de los no-humanos y la naturalidad de los humanos, resultara de...

[...] un mero juego del espíritu, una suerte de lenguaje metafórico cuya pertinencia no alcanzaría más allá de las circunstancias que requieren el cumplimiento de los ritos o la narración de los mitos.<sup>6</sup>

Así los cazadores amerindios...

[...] expresan sin ambigüedad la idea de que la caza es una interacción social con unas entidades perfectamente conscientes de las convenciones que la rigen.<sup>7</sup>

---

Por consiguiente, hasta en la praxis ordinaria vinculada con las actividades de subsistencia de los pueblos no-occidentales habría no solamente una proyección de los humanos sobre los no-humanos (en este caso los animales de caza con los que se establece un diálogo) sino también una proyección de los no-humanos sobre los humanos que sería preciso tener en cuenta si se quiere entender a aquellos pueblos. En este último proceso, los protagonistas serían los mismísimos seres que las tradiciones aristotélica y cartesiana excluyen del dominio de la reflexividad, y que sin embargo Descola, apoyándose en la etnografía de los pueblos exóticos, define ontológicamente, desde el punto de vista del indígena, como entidades “perfectamente conscientes” de las convenciones que rigen la vida social.

Esta concepción esencialista de lo no humano, que se opondría al naturalismo objetivista de los modernos, lleva al antropólogo más allá de los límites que Tim Ingold había respetado en su propio análisis de la caza entre los Ojibwa, vista como un modo de interacción en que el hombre se asimila y mantiene una comunicación con el animal, considerado como una persona.<sup>8</sup> Para Ingold (2000: 103-104), el *self* del cazador ojibwa es relacional, o sea que se concibe como un elemento interactivo entre todos los elementos interactivos del cosmos, entre los cuales comunican “*human-animals*” y “*other-than-human*” personajes que intervienen tanto en los mitos como en las historias de lo cotidiano de los indígenas (*ibid.*: 92). Su problemática, pues, está muy cercana a la de Descola, y ambos autores, desde luego, se conocen bien. Sin embargo, algo fundamental les separa, que tiene que ver con las tradiciones intelectuales de sus dos países, la británica más pragmática, la francesa más idealista. Así Ingold, cuyo organicismo ecológico procede de su formación inicial de biólogo, no llega a decir que los Ojibwa proyecten en las entidades no humanas una “conciencia clara” (concepto salido de la tradición filosófica occidental) de las convenciones que rigen la vida social. Si él demuestra, apoyándose en la etnografía americanista, que la naturaleza es agente de reflexividad al mismo nivel que los humanos, no acepta que este sistema de intelección “exótico” pueda ser un objeto científico neutro. En esto pone en tela de juicio el papel del etnógrafo, lo que no hace, según él, Descola. Éste, constatando que la proyección antropomórfica de los humanos sobre los seres y elementos naturales tiene, a ojos de los no occidentales, valor de equivalencia ontológica, quiere relativizar la validez universal de la distanciaci3n científica y tomar en serio las visiones del mundo que carecen de ésta. Si su intenci3n puede ser encomiable desde el punto de vista filos3fico, Ingold reprocha a Descola dejarse caer en la trampa del “naturalismo” occidental. En efecto, cuando el segundo dice que las culturas no occidentales son capaces de entender la reflexividad y la “agentividad” de la naturaleza, las pone en relaci3n entre ellas y en oposici3n con su hom3loga occidental en un marco estructural simétrico típico del modelo naturalista que se impone, al fin y al cabo, como modelo del entendimiento universal. De ahí que este autor, paralelamente a su b3squeda de una conciencia alternativa, afirma que todos los modelos (naturalista, animista, totemista y analogista) valen por ser los componentes de un mismo sistema estructural de transformaciones. En esto es fiel a la postura relativista del humanismo clásico, y el propósito de distanciamiento que esta postura supone (“todo vale”) procede del credo de la tradici3n científica occidental. Ahora bien, según Ingold, el científico realmente relativista no podr3a pretender mantener una postura neutral hacia los fenómenos, sino que debería reconocer y apreciar los efectos de su presencia, de su acci3n y del “régimen” ontológico al que pertenece, en la vida social que describe. Si se cree separado de la

---

materia analizada por él, si rechaza tomar posición y analizar esta toma de posición y sus consecuencias, entonces no sale del “naturalismo” del que Descola, precisamente, quisiera apartarse para llegar a una comprensión holística de la vida y del hombre entre los elementos que la componen (Descola e Ingold, 2014).

Para reconsiderar esta discusión en términos concretos, diríamos que el ejemplo de la caza en el que Descola pone el énfasis no le preserva de una observación crítica elemental, pues, así lo demuestra la etnografía que él convoca, entre la cual la suya propia sobre los Achuar, la caza se integra necesariamente en un contexto ritual que implica de por sí, mediante el simbolismo desarrollado por los humanos, tales proyecciones mentales sobre las entidades naturales. Aún sea una actividad de subsistencia en las sociedades de cazadores recolectores, la caza, como el sacrificio, es parte de un aparato mítico-ritual en el que los hombres establecen un diálogo con sus presas y las potencias que les inspiran, sea en un modo animista, totémico o analógico. Nada nuevo bajo el sol, en este aspecto: uno se queda en los conceptos de la antropología clásica; hasta Frazer lo veía así. Hay más: los mismos cazadores occidentales, con sus maneras de representarse en interacción con sus presas y con lo salvaje, participan de una economía comparable (Hell, 1985; Vourc’h y Pelosse, 1988; Dalla Bernardina, 1998 y 2012). También pude observar el mismo tipo de procesos anímicos entre ganaderos de toros de lidia y de rodeo, tanto en Andalucía como en Camarga o en California, que son unos productores capitalistas vinculados con la economía del mercado espectacular, o sea plenamente integrados en la modernidad occidental, y generalmente animados por un espíritu materialista y una visión “realista” (“naturalista” diría Descola) del mundo (Saumade, 1994, 1995; Saumade y Maudet, 2014). Y si uno quisiera considerar un fenómeno mucho más generalizado en Occidente, el antropomorfismo en el culto de los animales de compañía (Digard, 1999; Brandes, 2009), o aún más masivo, el culto de los símbolos patrióticos y religiosos, que están tan cargados de poder espiritual que su profanación puede provocar atentados y guerras, y que Durkheim (1967: 331-332) no dudaba en comparar con los emblemas de los cultos totémicos australianos, parecería aún más difícil de creer con Descola en el “exotismo” de los “naturalistas” occidentales con respecto a los otros pueblos del globo.

Así la línea de escisión que este autor quiere mantener entre la racionalidad occidental y las Otras no es tan sólida como él pretende, y el bello sistema relativista de las cuatro grandes categorías ontológicas pierde su pertinencia, al comenzar por la pretendida rigidez del dualismo (naturaleza vs. cultura) que Descola atribuye exclusivamente al “naturalismo” occidental. El mismo Lévi-Strauss, en una reflexión crítica a posteriori sobre su propia tesis fundacional, la de las *Estructuras elementales del parentesco*, había reconocido que los avances de la ciencia moderna no tendían a confirmar el carácter tajante con que su primera teoría concebía la separación entre naturaleza y cultura. No deja de extrañar que este pasaje del prefacio a la segunda edición (1967) del famoso libro de Lévi-Strauss le haya escapado a Descola en la argumentación de su propio magno opus. En efecto, tras haber comentado el descubrimiento por los etólogos de unos modos de comunicación complejos, incluso “verdaderos símbolos”, entre “insectos, pescados y mamíferos”, o de la pericia de los chimpancés para fabricar herramientas, Lévi-Strauss se siente llevado “a interrogarse sobre el alcance verdadero de la oposición de la cultura y de la naturaleza” (1967: XVI). Persiguiendo el examen crítico, Lévi-Strauss se atreve a considerar como hipótesis razonable que:

---

[...] la oposición de la cultura y de la naturaleza no sería un dato primitivo, ni un aspecto objetivo del orden del mundo. Se tendría que ver en ella una creación artificial de la cultura, una obra defensiva en la que ésta se hubiera atrincherado porque no se sentía capaz de afirmar su existencia y su originalidad sino cortando todas las relaciones susceptibles de atestiguar su originaria connivencia con las otras manifestaciones de la vida. Para entender la esencia de la cultura, sería preciso pues remontar hacia su fuente y contrarrestar su impulso, reanudar a todos los hilos rotos buscando su extremidad libre en otras familias animales y aun vegetales. Finalmente, tal vez se descubrirá que la articulación de la naturaleza y de la cultura no se presenta bajo la apariencia interesada de un reino jerárquicamente superpuesto a otro al que sería irreductible, sino más bien de una reanudación sintética facilitada por la emergencia de ciertas estructuras cerebrales que dependen ellas mismas de la naturaleza, de unos mecanismos ya montados pero que la vida animal no ilustra sino en forma separada y que asigna en orden disperso.<sup>9</sup>

Aparentemente insensible a tan importante matiz en la primera teoría del maestro, Descola prefiere arrimarse al tópico según el cual, dice:

[...] de su [la de Lévi-Strauss (NDLR)] formación filosófica, de su apego al racionalismo de las Luces se desprende esta concepción de la Cultura como una realidad *sui generis* que se distingue de una Naturaleza que es al mismo tiempo la condición originaria de la humanidad y el dominio ontológico autónomo que ofrece al pensamiento simbólico una inagotable fuente de analogías.<sup>10</sup>

De hecho este pretendido “gran reparto” —así titula Descola el capítulo tercero de su libro— entre nosotros y los Otros, que sería fundado en una concepción radicalmente separadora de la naturaleza y de la cultura que hubiera caracterizado exclusivamente el pensamiento racionalista heredero de las Luces, no es la problemática antropológica en la que se sitúa Lévi-Strauss, ni mucho menos. Y Descola no parece bien inspirado cuando reprocha de esta manera a su maestro... lo mismo que Ingold le reprocha a él, o sea un exceso de idealismo filosófico “a la francesa”. Desde luego, no puede ignorar que lo más fundamental en la teoría de Lévi-Strauss, mucho más allá de unas fórmulas poéticas a veces enigmáticas que había estigmatizado Leach (1970), procede de una pragmática relativista. Más allá de la citación marginal que hemos encontrado en la prosa compleja del fundador del estructuralismo en antropología, todo el propósito de su otra obra maestra, *El Pensamiento salvaje* (1962), demuestra el carácter universal del llamado “bricolaje intelectual” que caracterizaría, a través de la lógica de la praxis y de las representaciones observadas en las sociedades llamadas primitivas, esta famosa “inteligencia neolítica” de lo sensible de la que Lévi-Strauss se sentía él mismo impregnado, y cuyo alcance teórico rebasa rotundamente las fronteras entre las sociedades humanas.

Hay más: aun se podría decir que Lévi-Strauss, a pesar de la relativa brevedad de su experiencia del campo amazónico, comparado con Descola y muchos otros, supo mejor que nadie cumplir con el requisito de Ingold para salir del clásico naturalismo occidental con su famosa “Lección de escritura” de *Tristes trópicos*. Aquí el autor analiza el efecto, corrosivo a sus ojos, de sus tomas de notas delante del pueblo sin escritura de los Nambikwara, lo que provocan el mimetismo de uno de ellos que pretende, por este medio, arrogarse el poder coercitivo sobre la tribu. En realidad, aquel hombre acaba siendo marginado y abandonado por los demás, pero para Lévi-Strauss, el veneno de la dominación por la escritura ya había penetrado en la sociedad primitiva a

---

causa del etnógrafo, mientras que el veneno biológico de las tremendas enfermedades introducidas por los occidentales se había inoculado desde mucho antes en las poblaciones indígenas, en tiempo de los pioneros de la colonización de las Américas, entre los cuales, también, los ingenuos precursores de la etnografía.<sup>11</sup>

## Regreso al primitivismo

En realidad, aunque se presente bajo el aspecto lujoso y erudito de una teoría innovadora que reconsiderara el paradigma lévi-straussiano al que retira bastante sustancia y complejidad, el esfuerzo de Descola nos devuelve a la interrogación que atormentaba a la antropología del siglo XIX y principio del XX: ¿cómo explicar la diferencia irreductible entre los seres modernos y los primitivos, los que asimilan su identidad en el conjunto de los seres, vivos e inanimados, que pueblan el universo? Para Tylor y Frazer, que trataron de rehabilitar a la humanidad de los “salvajes”, el primitivo sí sabe pensar pero se encuentra todavía atorado en el primer nivel, infantil, lo que le lleva a errar representándose un mundo no organizado por las categorías objetivas de la ciencia. El totemismo sería un paradigma de esta confusión primitiva —cuando el aborigen australiano dice que “es” su tótem, confundiendo su persona, su clan, su emblema con el animal, el vegetal, el mineral, o el fenómeno natural, que lo ha determinado— así como el animismo, la creencia en la esencia espiritual de los entes no humanos, el concepto antropomórfico de la naturaleza que el progreso de la civilización occidental hubiera permitido sobrepasar. Esta interpretación se oponía a una interpretación positivista anterior que tuvo también una gran influencia en su tiempo, la de Auguste Comte, según quien en el hombre originario se hubiera exacerbado una psicología apegada a lo afectivo y a lo subjetivo, confinado con lo irracional. Sin embargo, Comte veía ahí una cualidad imprescindible para el completo desarrollo de una humanidad que buscara su equilibrio ideal combinándola con los avances del espíritu positivo. En este aspecto, el fundador de la sociología era claramente anti-evolucionista, y eso fue un atractivo fuerte para Lévy-Bruhl, que se consideraba su discípulo y cuyo concepto dualístico y sincrónico de la humanidad, compartida entre espíritu místico y espíritu racional, se oponía radicalmente a la teleología tyloriana.

Una fascinación, una sincera empatía acerca de la llamada “mentalidad primitiva” animaba a Lévy-Bruhl, una empatía que no se entiende cuando uno se queda sin leer sus escritos y se limita a considerar como un espantapájaros el malogrado concepto de “prelógico” sin prestar atención a la refutación que hizo de éste su propio autor al final de su vida. En realidad, la meta de Lévy-Bruhl, en contra de los prejuicios evolucionistas, era comprender el hombre por completo, dejando al lado la lógica científica de los modernos para considerar seriamente la lógica primitiva de la “participación”, tratar de mirar el mundo con los ojos del Otro.

## La noción de participación

Lévy-Bruhl definía la ontología primitiva por su fluidez, o sea por la participación recíproca de los distintos componentes del hombre y de su medio ambiente entero (animales, vegetales, minerales, elementos), entre los cuales no se hubieran aplicadas

---

las categorías genéricas separadoras del positivismo. Veía en ello tanto una dimensión esencial del espíritu humano como el límite del imperio de la ciencia, lo que se llamaría hoy un principio deconstructivista. Habiendo orientado su obra filosófica primera sobre los ejes de la responsabilidad, de la moral y de los hábitos, Lévy-Bruhl decidió mudarse en un sociólogo (hoy se diría “antropólogo”) fascinado por los llamativos contrastes que oponen, en este registro general de la ética, los “primitivos” y los “civilizados”. Lector apasionado de monografías dedicadas a los pueblos exóticos y de relatos de exploradores, se pregunta cómo es posible que en el ser humano el principio lógico de contradicción —una cosa no es otra cosa que ella misma— coexistiera con el principio de “participación”, según el cual una cosa puede ser percibida como otra cosa que ella misma. Propone de contestar afirmando el principio de una dualidad interna del espíritu humano, entre la “mentalidad prelógica”, fundada en el principio de participación, la exacerbación de los afectos y de la subjetividad, y la “mentalidad lógica”, fundada en el principio de conceptualización, la exacerbación del intelecto y de la objetividad.

En la primera parte de su carrera de sociólogo, parece que Lévy-Bruhl, contrario a Tylor y a la escuela inglesa, rechazara considerar que una dialéctica evolutiva hubiera necesariamente vinculado a las dos dimensiones, prelógica y lógica. Para él, habría una diferencia radical entre los modos de pensar observados entre las dos “mitades” de la humanidad, primitiva y civilizada. Se trata de un sistema antropológico dualista que no acepta el paradigma evolucionista de la unidad del hombre, unidad orientada, desde luego, por una diferenciación jerárquica en beneficio de los occidentales. Este complejo de superioridad evolucionista, que justificaba la colonización como si fuera una obra humanitaria para acelerar la marcha de los primitivos hacia el progreso, era objeto, en aquel entonces, de muy escasas críticas serias. En tal contexto intelectual, la posición “primitivista” de Lévy-Bruhl se desprendía, y sus análisis suscitaban el entusiasmo de los surrealistas y demás teóricos deseosos de romper los amarres con la *doxa* racionalista dominante, tal como Georges Bataille. Con todo, el carácter bastante dogmático de sus primeras obras antropológicas, realzado por títulos que podrían espantar al lector de hoy (*La mentalidad primitiva*, *Funciones mentales en las sociedades inferiores*, *El Alma primitiva* y el mismo concepto de “prelógico”), le valieron las severas críticas de antropólogos importantes que le conocieron personalmente (Durkheim 1967 [1912]; Radin 1927; Lévi-Strauss 1949; Evans-Pritchard 1965), y la imagen caricaturesca de los que asimilaban, en un contrasentido absoluto, su producción con un evolucionismo descartado.

Ahora bien, lejos de ser carente de sentimiento o de lucidez, Lévy-Bruhl fue, como ya hemos subrayado, uno de los pocos grandes pensadores que fuera capaz de reconocer sus fallos, en particular el concepto de “prelógico”, aun si es cierto que este examen auto crítico no afectó a los fundamentos de su pensamiento, ni tampoco su verdadera meta intelectual: identificarse con Otro por las vías del espíritu para entender hasta qué punto este Otro es esencialmente diferente de nosotros, los modernos. De su empeño, deducirá que la diferencia es tan importante, en realidad, que sería vano pretender captar la mentalidad primitiva por medio de la dialéctica clásica: sólo se podría entender por lo que la caracteriza, en el fondo, es decir por los sentidos y el afecto. Según Lévy-Bruhl, una filosofía total, como lo hubiera dicho Mauss, necesita la comprensión —y no la relegación desdeñosa en un estado de anterioridad histórica, una suerte de infancia de la humanidad— del hecho mayúsculo que representa a sus ojos la mentalidad primitiva.



---

Empero, esta comprensión tiene su precio, que es la renuncia a la dialéctica racional, pues si uno se toma en serio las realidades etnográficas ¿cómo podría explicarse en este modo retórico que el principio de no contradicción no se imponga entre los primitivos? Así escribe Lévy-Bruhl en sus *Carnets* al final de su vida, este momento en que se dedica al auto análisis crítico de su obra (1949: 13-14):

Según los Bororo, los Trumai [los de la tribu vecina (NDLR)] pasan las noches en el fondo del río. Imposible dice K. Von den Steinen; los hombres no pueden dormir bajo las aguas. No son peces. Este razonamiento no convence a los Bororo. Nos parece irrefutable. Los Trumai son hombres. Unos hombres inmersos durante algunos minutos se ahogan y mueren. [...] La consecuencia es necesaria. Si no la consideran los Bororos, y si, cuando uno se las pone ante los ojos se quedan indiferentes, ¿no hace falta concluir que su espíritu no tiene las mismas exigencias lógicas que el nuestro?

Conclusión que parece imponerse, y que sin embargo es apresurada. Ella da por sentado que en el espíritu de los Bororo existe la misma representación del orden natural siempre parecido a él mismo que en el nuestro; que, por ejemplo, en este orden los seres de la naturaleza tienen una definición fija y estable, y que, por ejemplo, si se admite al mismo tiempo esta definición y algo que es excluido por ella, uno se contradice. La naturaleza del ser humano es tal que él no puede vivir inmerso. Si por ende usted sostiene a la vez que los Trumai son hombres, y que pasan unas horas todas las noches bajo el agua, las exigencias lógicas de su espíritu difieren de las del nuestro. Pero siendo el pensamiento de los Bororo no conceptual, ellos escapan a este dilema. Sin lugar a duda, ellos saben que el hombre inmerso se ahoga, y no tarda en morir asfixiado. [...] Pero según ellos, el caso de los Trumai es distinto. Éstos pasan noches en el agua; hace falta simplemente concluir que, en este punto por lo menos, no son hombres parecidos a los Bororos y gozan de la facultad o del privilegio de quedarse en el agua sin inconveniente. [...] ¿Por qué los Trumai no podrían dormir en el agua si los brujos pueden volar en el aire? Basta con que sean dotados del poder necesario. Ahora bien ellos lo son, pues se pasan las noches en el agua. No hay, en su afirmación, de excepción a la lógica, de contradicción. [...] No decimos pues que en esta ocasión su espíritu tenga menos exigencias lógicas que el nuestro, pero simplemente que este espíritu no piensa por conceptos y que tiene otros hábitos mentales.<sup>12</sup>

Para Lévy-Bruhl, los primitivos no razonan mal, sino diferentemente. Las operaciones mentales no podrían ser limitadas a un tipo único. Si como dice Durkheim el grupo social ahorma a los espíritus, la falta de conceptualización, de abstracción, que sobresale de la conciencia colectiva primitiva, sería el signo de una mentalidad más afectiva que intelectual, que Lévy-Bruhl llama “mística”. Ésta se caracteriza por la creencia en fuerzas invisibles pero reales; no traza ninguna línea de demarcación entre cultura, naturaleza y sobrenaturaleza, ni entre seres no humanos y humanos. Entre estos últimos puede percibir unas distinciones genéricas que corresponden, en la mirada del Occidental, a distinciones entre las especies del reino natural; así por ejemplo, los Trumai, como los brujos, son para los Bororo unos seres que, al contrario de los humanos pero a semejanza de los peces y de los pájaros, son capaces de mantenerse en el agua y en el aire.

De ahí Lévy-Bruhl deduce su “ley de participación”, según la cual los seres pueden ser a la vez ellos mismos y otra cosa diferente, estar unidos entre ellos por unos vínculos que no participan de nuestra lógica aristotélica. El universo primitivo es un *continuum* de fuerzas (el “mana”, gran tópico primitivista) donde coexisten lógica y prelógica. En efecto, para Lévy-Bruhl, es indudable que si el primitivo es menos apto para la

---

abstracción y la generalización, es dotado de un sentido práctico que le permite satisfacer, a menudo en condiciones medioambientales difíciles, hasta extremas, sus necesidades vitales, cazando, pescando, cosechando etc. Pero de una manera general este primitivo desprecia las causas instrumentales, prefiriendo las causas místicas, y su capacidad técnica, reconocida por Lévy-Bruhl, resultaría más bien de la intuición que de un conocimiento claro de las leyes de la causalidad. La esencia de la “participación”, de esta fluidez entre los distintos entes que habitan el universo, se funda en un desinterés hacia la conceptualización y un énfasis puesto sobre el sentimiento inmediato: a la dialéctica occidental, Lévy-Bruhl opone un simultaneísmo primitivo.

Para este autor, el primitivo no tiene una consciencia clara de su ego (al contrario de los entes no humanos que, según Descola, cuando quiere mirar con la mirada del Otro, sí tienen una “consciencia clara” de su “humanidad”). El primitivo no se capta como sujeto distinto de los seres y de las cosas que le rodean, ni tampoco entiende el universo como constituido por substancias separadas. Concibe una homogeneidad de esencia entre cosas animadas e inanimadas; lo espiritual y lo material no están separados, y el individuo puede duplicarse. Esta mística hace que el primitivo sea impermeable a la experiencia, insensible a la desmentida.

### **Ciencia y mística, o la imposible reconciliación entre “emic” y “etic”**

La mentalidad primitiva que acosa Lévy-Bruhl es aún anterior a los mitos y a los símbolos, producciones culturales que se encuentran ya en el camino que lleva a los conceptos, cuando el elemento cognitivo se destaca de los factores afectivos (Cazeneuve, 1963: 32-33). Lo que busca Lévy-Bruhl se sitúa antes del “pensamiento salvaje” de Lévi-Strauss; quisiera alcanzar un nivel previo al pensamiento conceptual, una fase pre psíquica, pre cultural, orgánica en resumidas cuentas. En este aspecto, la no separación entre las entidades “humanas” y “no humanas” es la realidad por excelencia del primitivo: una realidad que es simultáneamente ante naturaleza y sobrenaturaleza. Este es un universo compuesto de “participaciones” que el primitivo...

[...] siente, y vive, pero no las formula, no las destaca de su persona, no tiene la idea de objetivarlas. Es el observador quien las señala, las caracteriza, las define, delimita su función. El mismo Australiano [arquetipo del primitivo (NDLR)] no tiene más conciencia de ellas que del acto de respirar y digerir.<sup>13</sup>

Aquí Lévy-Bruhl subraya la diferencia de punto de vista entre el observador y los que observa, lo que la antropología contemporánea, focalizada en los efectos de reflexividad, llamaría “etic” y “emic”. Considera en la realidad etnográfica dos niveles, a veces contradictorios: el nivel del indígena, que participa, y el nivel del etnógrafo, que conceptualiza. Aunque fuera expresado en términos no exentos de una cierta confusión, dado el carácter de borrador de sus *Carnets*, su concepción de la antropología, claramente cognitivista, anticipa las interrogaciones del posmodernismo sobre la validez de un enfoque científico, distanciado, aplicado a culturas que no lo son.

En sus *Carnets*, donde se entremezclan torpezas y chispas de ingenio, Lévy-Bruhl, al que quedan unos pocos días de vida, reconsidera el sistema dualista “prelógico-lógico” en lo que éste implicara una cesura radical entre dos mundos que serían in-

---

comunicables, incompatibles, lo que lo lleva a dudar de la pertinencia del proyecto antropológico, que supone la posibilidad de comunicar y entenderse en términos lógicos entre el nivel “emic” y el nivel “etic”. Esta profunda perplejidad procede, en el espíritu de Lévy-Bruhl, del sentimiento de fracaso que lo atraviesa a la hora de hacer el balance de su obra pasada. Su amigo Durkheim le había dado el primer golpe. En su magna obra, *Las formas elementales de la vida religiosa*, éste se empeña, en contra de Lévy-Bruhl, en restablecer la unidad del género humano, y la continuidad lógica entre las sociedades primitivas y la civilización moderna, entre la “participación mística” lévy-bruhliana y la conceptualización científica:

Cuando una ley científica tiene la autoridad de experiencias numerosas y variadas, es contrario a todo método de renunciar a ella a partir del descubrimiento de un hecho que parece contradecirla. Queda por asegurar que este hecho no tiene más que una única interpretación y que no es posible dar cuenta de él sin abandonar la proposición que parece invalidar. Ahora bien, el Australiano no procede de otra manera cuando atribuye el fallo de un Intichiuma [rito muy importante entre los Arunta, que dio lugar a muchos comentarios en la época evolucionista (NDLR)] a algún maleficio, o la abundancia de una cosecha prematura a algún Intichiuma místico celebrado en el más allá. Es tanto más habilitado a no dudar de su rito a pesar de considerar un hecho contrario cuanto que su validez es, o parece establecida por un número más considerable de hechos concordantes. [...] Así pues, si se le ocurre al creyente mostrarse indócil a ciertas lecciones de la experiencia, lo es fundiéndose en otras experiencias que les parecen más demostrativas. El científico no hace de otra manera; sólo le pone más método.<sup>14</sup>

Más adelante en el libro, Durkheim logra una de sus mejores formulaciones, estructuralista antes de tiempo, para cerrar el debate demostrando la homología formal entre el pensamiento primitivo y el pensamiento científico:

Cada vez que unimos por un vínculo interno a unos términos heterogéneos, identificamos necesariamente elementos contrarios. Sin duda, los términos que unimos así no son los que el australiano acerca; los escogemos según otros criterios y otras razones; pero el modo por el cual el espíritu los pone en relación no difiere esencialmente. [...] si el primitivo confunde cosas que distinguimos, a la inversa, él distingue otras que nosotros acercamos y concibe aun estas distinciones bajo la forma de oposiciones violentas y tajantes.<sup>15</sup>

Así atacado por el patrón de la sociología francesa —del que solía afirmar sin embargo que seguía su línea epistemológica general, lo que era cierto en cierta medida—<sup>16</sup> Lévy-Bruhl recibe también una crítica decisiva de otro amigo suyo, el polaco-americano Paul Radin (1927) quien, en un libro de una lucidez asombrosa, refuta la teoría dualista del primero e invita al lector a sobrepasar...

[...] el viejo prejuicio desgraciadamente reactivado por el famoso, pero completamente equivocado, trabajo del profesor Lévy-Bruhl *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, según el cual la mentalidad del hombre primitivo difiere intrínsecamente de la nuestra (para) entender que lo que nos diferencia de él es la palabra escrita y la técnica de un pensamiento elaborado en su base.<sup>17</sup>

Dicho sea de paso, si esta cita relevante hace también de su autor un precursor del mejor Lévi-Strauss, en el libro muy poco conocido de Radin destaca una crítica del

---

idealismo de las visiones homogeneizadoras de lo primitivo que se podría aplicar tanto a Lévy-Bruhl como... a Descola. En efecto, analizando el ritual cinegético de los indios Winnebago, de los que era un gran especialista, Radin subraya la diferencia entre el exégeta (*"the thinker"*) —que justifica la necesidad de la acción simbólica (e, implícitamente, de sus requisitos, o sea la asimilación interactiva del humano con lo no humano y de lo no humano con lo humano) para conseguir éxito en la caza— y el punto de vista práctico del *"ordinary practical-minded man"*, el cazador sencillo que repite mecánicamente esas prescripciones (Radin, *op. cit.*: 17-18). Así que los primitivos no tienen sólo una, sino varias visiones del mundo que dependen del estatus social; ahora bien los antropólogos tienen a menudo el defecto de reducir la realidad de las sociedades a lo que dicen sus exegetas, cuyo punto de vista es particularmente favorable a la idealización.

Afectado por unas refutaciones tan demoledoras por parte de colegas que admiraba, Lévy-Bruhl acabará por abandonar la noción de "prelógico", reconociendo que no hay en el género humano dos mentalidades que se oponen sino una "mentalidad mística más marcada y fácilmente observable entre los primitivos que en nuestras sociedades, pero presente en todo espíritu humano".<sup>18</sup> Reconoce también, en cierta medida, que el pensamiento primitivo, expresado por las categorías discriminantes del lenguaje, que distingue nombres, especies, géneros, a veces de manera muy compleja, puede alcanzar al nivel conceptual.<sup>19</sup> Sin embargo, mantiene hasta el final que la "participación" (el hecho de asimilar dos realidades heterogéneas) es "fundamentalmente rebelde a la inteligibilidad".<sup>20</sup>

En realidad, si Lévy-Bruhl se aferra tanto a la idea de un anti-intelectualismo fundamental de los primitivos, es porque vislumbra, aunque de manera dubitativa, el hiato entre la mentalidad de éstos y el razonamiento dialéctico, que le parece tan grande que obliga a reconsiderar todo el saber antropológico. Así no se fía en el...

[...] vocabulario al que se nos obliga a recurrir para la descripción y el análisis de los procesos de la mentalidad primitiva. Es totalmente inadecuado, y amenaza constantemente de torcerlos. Ha sido hilvanado por psicólogos, filósofos, lógicos formados por la lógica aristotélica y definitivamente poco habilitados para emprender el estudio de procesos que distan de ser parecidos a los que Aristóteles se proponía tomar como objetos.<sup>21</sup>

## Lévy-Bruhl y Cushing o la imposible antropología total

En esta búsqueda de lo inefable primitivo, tal vez se vislumbre la expresión elegíaca de lo que fuimos pero que ya no podemos ser más. Se le nota a Lévy-Bruhl el sentimiento de impotencia intelectual, o mejor dicho de pérdida de potencia intelectual ante la irreductible frondosidad de la "participación primitiva", que justificaría que el sabio, salido de la gran escuela de filosofía de París, se abandonara en el irracionalismo, como si fuera la única vía para acercarse a la parte más impenetrable del ser. Pero en ese lío ¿qué le pasa a la ciencia? Se pierde, sencillamente:

Me estoy preguntado desde algún tiempo por si no me hubiera adelantado en un callejón sin salida y si la tarea de ahondar lo que he dicho hasta la fecha en lo concerniente a la participación no es imposible —o por lo menos más allá de mis fuerzas. [...] Abordar de frente un ahondamiento de lo que es la participación, estando al mismo tiempo conven-

---

cido de volverla inteligible, es desnaturalizarla, y no hace falta tratar de aclarar esta realidad mental oscura, hacer de su opacidad una transparencia —es peor que una paradoja, es pretender hacer un movimiento para el cual uno está paralizado de antemano, y lo sabe. Empresa sin ilusión, no razonable pues. Hay más, si, por extraordinario, el esfuerzo pareciera salir bien, el resultado no tendría un valor objetivo, y equivaldría al éxito de una hábil suerte de titiritero.<sup>22</sup>

Lévy-Bruhl, que podríamos imaginar hecho un viejito, escribiendo en su libreta agachado en algún banco del jardín del Collège de France, llega al crepúsculo de su existencia y a la aporía de su sistema, padeciendo una suerte de neurastenia antropológica: ¿cómo podríamos dar cuenta de la mentalidad primitiva si ésta es definitivamente “rebelde a la inteligibilidad”? Pregunta epistemológica crucial a la que el autor se ha desanimado a contestar. Sólo le queda la admiración por lo que nunca fue: un etnógrafo de campo, tal como Spencer y Gillen, Elkin, Best, Von Strehlow, que frecuentaron a los primitivos más “rebeldes a la inteligibilidad”, los aborígenes australianos, y se familiarizaron con el misterio más insondable del alma humana, su naturaleza afectiva y mística. Pero si ellos fueron más cercanos a la verdad que los demás, no supieron hacer más que entregar una materia bruta que “pone más en evidencia la dificultad de sugerir una solución”.<sup>23</sup>

Ante la constatación de tal fallo, sólo una participación verdadera, vivida entre los primitivos y como un primitivo, podría dar la llave, dando paso a la transformación del etnógrafo occidental en un animal, un espíritu o un relámpago, lo mismo que se les ocurre a los primitivos y a todas las entidades que les rodean. De ahí la admiración de Lévy-Bruhl por el extraordinario etnólogo estadounidense Frank H. Cushing, el hombre blanco que fue, entre los años 1879 y 1883, adoptado y convertido por los zuñi en un poderoso jefe de sociedad secreta:

Cushing había llegado a una suerte de naturalización mental entre los zuñis. No se limitaba a vivir con ellos, y como ellos, durante largos años, sino que sus jefes religiosos le habían iniciado, adoptado y afiliado en sus sociedades secretas; en las ceremonias sagradas, él tenía, así como los sacerdotes, su propio papel, con el que cumplía. Mas precisamente, sus trabajos demasiado escasos que fueron publicados nos dan el sentimiento de una forma de actividad mental en la que nuestro espíritu jamás se conformará exactamente. Nuestros hábitos intelectuales son demasiado alejados de los de los zuñis. Nuestro lenguaje (sin el cual no nos representamos nada ni razonamos) implica unas categorías que no coinciden con las suyas.<sup>24</sup>

Así Cushing, un tipo de ser intermediario, se hubiera volcado en el “prelógico” zuñi, pues al final sus “demasiado escasos” textos dan cuenta de realidades que son demasiado alejadas de nuestras formas intelectuales para ser inteligibles. Ahora bien, lejos de estar perdido para la ciencia, Cushing, aunque fuera autodidacta, puede ser considerado como un pionero de la antropología moderna, así como reclamó en tono grandilocuente Lévi-Strauss (1958: 345). Su sociología de los clanes y sociedades secretas zuñis y de su configuración espacial, a la que Durkheim y Mauss (1903) dedicaron una lectura entusiasta para hilvanar su gran artículo “Des formes primitives de classifications”, no era sino una apertura epistemológica para las escuelas funcionalista y estructuralista británica (Radcliffe-Brown) y francesa (Lévi-Strauss), o sea los enfoques más conceptuales y racionalistas acerca de la pretendida “mentalidad primitiva”. Auténtico inventor del método y de la práctica del *participant observer*, más de

---

treinta años antes de Malinowski, Cushing fue el primer antropólogo que haya entendido que el problema del totemismo era un problema de intelección acerca de la relación entre la organización social y ceremonial de los humanos, y las propiedades de los entes no humanos, animales, vegetales, territorio y fenómenos naturales.<sup>25</sup>

¿Cómo es posible que Lévy-Bruhl se haya equivocado tan rotundamente considerando a un autor que admiraba tanto? Tal vez no hubiera podido concebir que tal aventurero sin diploma, tan metido en la “participación” de la vida zuñi, fuera también uno de los intelectuales más importantes de la historia de la antropología, capaz de franquear por el razonamiento los abismos que el francés veía entre las formas “primitivas” y “civilizadas” del pensamiento humano, y de aclarar así el “misterio insondable” de las primeras. La gran paradoja es que Cushing haya fallado en lo que hubiera podido parecerlo más fácil para él: no fue capaz de entregar a la posteridad una etnografía detallada y precisa, lo que todos sus comentaristas le reprocharon. En varios pasajes de sus escritos, él se justifica explicando que ha llegado a saber tantas cosas sobre la cultura zuñi que la escritura es impotente para expresarlas todas en su justo valor. Así por ejemplo renunció a describir de manera exhaustiva el rito de la sociedad secreta Kâ'-kâ, al que tuvo el privilegio, único para un blanco, de participar, pues “describir los diferentes aspectos de este culto equivaldría a hacer la historia de la mitología completa de los zuñis y el inventario de un centenar de máscaras y trajes relevantes”.<sup>26</sup>

Paradoja última en esta confrontación de dos pioneros simétricamente opuestos en la historia de nuestra ciencia, Lévy-Bruhl y Cushing: el primero, maestro académico, se pierde en la incomunicabilidad conceptual con el ser primitivo que nunca vio en vivo y acaba con una visión crepuscular de la antropología, el segundo, aventurero autodidacta, sobrepasa el exceso de comunicación que recibe de “sus” primitivos para conceptualizar el futuro de una antropología científica. Pero lo que les reúne es que sus preocupaciones fundamentales —ver con los ojos del Otro, mudarse en Otro para entenderle— anuncia la ruptura cognitivista contemporánea y, en cierta medida, tanto el encanto de Lévi-Strauss al considerarse animado por la “inteligencia neolítica” como el esencialismo descoliano cuando éste restablece el “gran reparto” entre dos humanidades, la “naturalista-racionalista” y las otras, que se consideran, insensibles a las lecciones de la historia, parte integrante de la naturaleza, o bien la postura hiperrelativista de Ingold sobre la posición y el margen de maniobra del etnógrafo en las interacciones de los indígenas y de las entidades no humanas. Entre fallos y destellos, sus experiencias intelectuales contradictorias nos ayudan a reconsiderar las certidumbres de ayer a la luz de las complejidades de hoy.

## Bibliografía

- BRANDES, S. (2009). “The Meaning of American Pet Gravestones”, *Ethnology* 48(2):99-118.
- CAZENEUVE, J. (1963). *Lévy-Bruhl*, París, Presses Universitaires de France.
- CUSHING, F. H. (1978). *Zuñi: Selected Writings of Frank Hamilton Cushing*, Lincoln, University of Nebraska Press (edición e introducción de Jesse Green, prefacio de Fred Eggan).
- DALLA BERNARDINA, S. (1998). *L'utopie de la nature. Chasseurs, écologistes et touristes*, París, Imago.
- (2012). *L'appel du sauvage. Refaire le monde dans les bois*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.

- 
- DESCOLA, P. (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París, Maison des Sciences de l'Homme.
- (1993). *Les Lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute Amazonie*, París, Plon.
- (2005). *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard.
- y T. INGOLD (2014), *Être au monde. Quelle expérience commune?*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- DIGARD, J.-P. (2006). "Canards sauvages ou enfants du bon dieu? Représentation du réel et réalité des représentations", *L'Homme* 177-178, pp. 413-428.
- (1999). *Les Français et leurs animaux*, París, Fayard.
- DURKHEIM, E. 1967 [1912]. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Presses Universitaires de France.
- y M. MAUSS (1903). "De quelques formes primitives de classifications. Contribution à l'étude des représentations collectives", *L'Année sociologique*, VI, pp. 1-72.
- HELL, B. (1985). *Entre chien et loup. Faits et dits de chasse dans la France de Est*, París, Maison des Sciences de Homme.
- INGOLD, T. (2000). *The Perception of the Environment*, Londres y Nueva York, Routledge.
- KECK, F. (2011). "L'Anthropologie intensifiée par la métaphysique", *Critique*, n° 774, pp. 909-926.
- LATOUR, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte.
- LEACH, E. (1970). *Claude Lévi-Strauss*, Nueva York, Viking Press.
- LÉVY-BRUHL, L. (1949). *Carnets 1938- 1939*, París, Presses Universitaires de France.
- MERLLIÉ, D. (2012). "Durkheim, Lévy-Bruhl et la 'pensée primitive': quel différend?", *L'Année sociologique*, 62, 2, pp. 429-446.
- SAUMADE, F. (1994). *Des sauvages en Occident. Les cultures tauromachiques en Camargue et en Andalousie*, París, Maison des Sciences de l'Homme.
- (1995). "L'élevage du taureau de combat, du héros au mythe. Essai d'anthropologie comparée", *L'Homme*, 136, pp. 35-51.
- y J.-B. Maudet (2014). *Cowboys, clowns, toreros. L'Amérique réversible*, París, Berg International.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*, París, Presses Universitaires de France.
- VOURC'H, Anne y V. PELOSSE (1988). *Chasser en Cévennes: un jeu avec l'animal*, Aix-en-Provence - París, Edisud-CNRS.
- WAGNER, R. (1975). *The invention of culture*, Chicago, University of Chicago Press.

## NOTAS

1. Entre las múltiples reseñas del libro de Descola, una de las más críticas es la de Digard (2006). Por otra parte, a pesar de la comunidad de sus enfoques respectivos, una reciente conferencia conjunta entre Ingold y Descola desembocó en más discrepancias que acuerdos, lo que indica la pluralidad de la corriente epistemológica de la que hablamos y la complejidad del debate que abrieron (Descola e Ingold, 2014).

2. Ver Descola, 2005: 131. Nótese que si Descola se defiende de estar asociado con Lévy-Bruhl, esta filiación es claramente asumida por su amigo Viveiros de Castro en su propia obra, así que no ha faltado en subrayarlo un gran especialista de Lévy-Bruhl (Keck, 2011: 913).

3. Mi traducción de: "prendre conscience que la manière dont l'Occident moderne se représente la nature est la chose du monde la moins bien partagée. Dans de nombreuses régions de la planète, humains et non-humains ne sont pas conçus comme se développant dans des mondes incommunicables et selon des principes séparés; les plantes et les animaux, les rivières et les rochers, les météoro-

---

res et les saisons n'existent pas dans une même niche ontologique définie par son défaut d'humanité" (Descola, 2005: 56).

4. Mi traducción de: "qui sépare l'Occident moderne de tous ces peuples du présent et du passé qui n'ont pas jugé nécessaire de procéder à une naturalisation du monde" (*ibid.*: 57).

5. Mi traducción de: "un passage s'est effectué d'un stade où rien n'avait de sens, à un autre où tout en possédait" (Lévi-Strauss, 1950: XLVII).

6. Mi traducción de: "un simple jeu de l'esprit, une manière de langage métaphorique dont la pertinence ne s'étendrait guère au-delà des circonstances propres à l'accomplissement des rites ou à la narration des mythes" (*ibid.*: 35).

7. Mi traducción de: "expriment sans ambiguïté l'idée que la chasse est une interaction sociale avec des entités parfaitement conscientes des conventions qui la régissent" (*ibid.*).

8. Ver Ingold (2000: 90 y siguientes).

9. Lévi-Strauss, *op. cit.*: XVII, mi traducción de: "... l'opposition de la culture et de la nature ne serait ni une donnée primitive, ni un aspect objectif de l'ordre du monde. On devrait voir en elle une création artificielle de la culture, un ouvrage défensif que celle-ci aurait creusé sur son pourtour parce qu'elle ne se sentait pas capable d'affirmer son existence et son originalité qu'en coupant tous les passages propres à attester sa connivence originelle avec les autres manifestations de la vie. Pour comprendre l'essence de la culture, il faudrait donc remonter vers sa source et contrarier son élan, renouer tous les fils rompus en cherchant leur extrémité libre dans d'autres familles animales et même végétales. Finalement, on découvrirait peut-être que l'articulation de la nature et de la culture ne revêt pas l'apparence intéressée d'un règne hiérarchiquement superposé à un autre et qui lui serait irréductible, mais plutôt d'une reprise synthétique permise par l'émergence de certaines structures cérébrales qui relèvent elles-mêmes de la nature, de mécanismes déjà montés mais que la vie animales n'illustre que sous forme disjointe et qu'elle alloue en forme dispersé".

10. Mi traducción de: "... de sa formation philosophique, de son attachement au rationalisme des Lumières découle cette conception de la Culture comme une réalité *sui generis* se distinguant d'une Nature tout à la fois condition originaire de l'humanité et domaine ontologique autonome offrant à la pensée symbolique une inépuisable source d'analogies" (Descola, 2005: 114, itálicas y mayúsculas del autor).

11. Ver Lévi-Strauss, 1955: 312 y siguientes. Acerca de la influencia venenosa de la colonización, de los misioneros y de los exploradores, ancestros de los etnólogos, más adelante en su gran libro etnográfico-literario, Lévi-Strauss evoca el asco que le provoca la vista de unos pobres Tupi-Kawahib contaminados y discapacitados, pensando que la culpa de esta lamentable situación la tienen los blancos, al comenzar por los científicos deseosos de comprender la alteridad de los "salvajes". Ahí el autor puede desencadenar su lirismo negro: "Era afligente de evocar ante esos desafortunados, abandonados a su suerte en la naturaleza más hostil que pueda enfrentar el hombre, estas páginas de Thevet [cosmógrafo del Rei Francisco I de Francia, explorador de Brasil (NDLR)], que visitó a los Tupi de la costa en el siglo XVI, donde admira aquel pueblo 'compuesto de los mismos elementos que nosotros... jamás le tocan la lepra, parálisis, letargia, enfermedades chancrosas y úlceras, u otros vicios del cuerpo que se notan superficialmente y en el exterior'. No se imaginaba que él y sus compañeros eran los correos avanzados de estos males" (*op. cit.*: 370). Mi traducción de "Il était affligé d'évoquer devant ces malheureux, livrés à eux-mêmes dans la nature la plus hostile que puisse affronter l'homme, ces pages de Thevet, qui visita les Tupi de la côte au 16e siècle, où il admire ce peuple, 'composé des mêmes éléments que nous... jamais... n'est atteint de lèpre, paralysie, léthargie, maladies chancreuse ny ulcères, ou autres vices du corps qui se voyent superficiellement et en l'extérieur'. Il ne se doutait guère que lui et ses compagnons étaient les courriers avancés de ces maux".

12. Mi traducción de: "Selon les Bororo, les Trumai passent les nuits au fond du fleuve. Impossible, dit K. von den Steinen; des hommes ne peuvent pas dormir au fond de l'eau. Ce ne sont pas des poissons. Ce raisonnement ne convainc nullement les Bororo. Il nous paraît irréfutable. Les Trumai sont des hommes. Des hommes immergés pendant quelques minutes sont asphyxiés et meurent. [...] La conséquence est nécessaire. Si les Bororo ne la tirent pas, et si, quand on la leur met sous les yeux, ils y restent indifférents, ne faut-il pas en conclure que leur esprit n'a pas les mêmes exigences logiques que le nôtre?"

"Conclusion qui semble s'imposer, et cependant, hâtive. Elle prend pour accordé que dans l'esprit des Bororo existe la même représentation de l'ordre naturel toujours semblable à lui-même que



---

dans le nôtre; que, par exemple, les êtres de la nature y ont une définition fixe et stable, et que, par exemple, si on admet à la fois cette définition et quelque chose qui est exclu par elle, on se contredit. La nature de l'être humain est telle qu'il ne peut pas vivre immergé. Si donc vous soutenez à la fois que les Trumai sont des hommes, et qu'ils passent des heures toutes les nuits au fond de l'eau, les exigences logiques de votre esprit diffèrent de celles du nôtre. Mais la pensée des Bororo n'étant pas conceptuelle, ils échappent à ce dilemme. Sans doute, ils savent bien que l'homme immergé se noie, et ne tarde pas à mourir asphyxié. [...] Mais selon eux, le cas des Trumai est différent. Ils passent les nuits dans l'eau; il faut donc simplement en conclure que, sur ce point au moins, ils ne sont pas des hommes semblables aux Bororo et qu'ils jouissent de la faculté ou du privilège de séjourner dans l'eau sans inconvénient. [...] Nous ne disons donc pas qu'en cette occasion leur esprit a de moindres exigences logiques que le nôtre, mais simplement qu'il ne pense pas par concepts et qu'il a d'autres habitudes mentales."

13. Lévy-Bruhl (1949: 77). Mi traducción de: "le primitif les sent, et les vit, mais ne se les formule pas, ne les détache pas de sa personne, n'a pas l'idée de les objectiver. C'est l'observateur qui les signale, les caractérise, les définit, en délimite la fonction. L'Australien lui-même n'en a guère plus conscience que du fait qu'il respire et digère".

14. Durkheim (1979: 515-516). Mi traducción de: "Quand une loi scientifique a pour elle l'autorité d'expériences nombreuses et variées, il est contraire à toute méthode d'y renoncer trop facilement sur la découverte d'un fait qui paraît la contredire. Encore faut-il être assuré que ce fait ne comporte qu'une seule interprétation et qu'il n'est pas possible d'en rendre compte sans abandonner la proposition qu'il semble infirmer. Or, l'Australien ne procède pas autrement quand il attribue l'insuccès d'un *Intichiuma* à quelque maléfice, ou l'abondance d'une récolte prématurée à quelque *Intichiuma* mystique célébré dans l'au-delà. Il est d'autant plus fondé à ne pas douter de son rite sur la foi d'un fait contraire que la valeur en paraît établie par un nombre plus considérable de faits concordants. [...] Ainsi, s'il arrive au croyant de se montrer indocile à certaines leçons de l'expérience, c'est en se fondant sur d'autres expériences qui lui paraissent plus démonstratives. Le savant ne fait pas autrement; il y met plus de méthode".

15. (Durkheim, *op. cit.*: 341) Mi traducción de: "Toutes les fois que nous unissons par un lien interne des termes hétérogènes, nous identifions forcément des contraires. Sans doute, les termes que nous unissons ainsi ne sont pas ceux que rapproche l'Australien; nous les choisissons pour d'autres critères et d'autres raisons; mais la démarche par laquelle l'esprit les met en rapports ne diffère pas essentiellement. [...] si le primitif confond des choses que nous distinguons, inversement, il en distingue d'autres que nous rapprochons et il conçoit même ces distinctions sous forme d'opposition violentes et tranchées".

16. Volviendo sobre la polémica Durkheim-Lévy-Bruhl, D. Merllié (2012) tiende en relativizar el carácter tajante habitualmente reconocido a la oposición entre los dos autores para poner en evidencia los temas que les acercaban.

17. Radin (1927: 387), mi traducción de: "...the older contention... unfortunately revived by Professor Lévy-Bruhl's well known but completely misleading work *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, that the mentality of primitive man differs intrinsically from our own, and only then will we fully understand that what differentiates us from him is the written Word and the technique of thinking elaborated on its basis".

18. Lévy-Bruhl (1949: 81), mi traducción de: "une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez les primitifs que dans nos sociétés, mais présente dans tout esprit humain".

19. *Ibid.*: 104.

20. *Ibid.*

21. (*Ibid.*: 126), mi traducción de: "vocabulaire dont nous sommes obligés de nous servir pour la description et l'analyse des processus de la mentalité primitive. Il est tout à fait inadéquat, et risque à chaque instant de les fausser. Il a été construit par des psychologues, des philosophes, des logiciens formés par la doctrine aristotélicienne et aussi peu fait que possible pour l'étude de processus qui sont loin d'être semblables à ceux qu'Aristote se proposait pour objets".

22. (*Ibid.*: 133), mi traducción de: "Je me demande si depuis un certain temps je ne suis pas engagé dans une impasse et si la tâche d'approfondir ce que j'ai dit jusqu'à présent au sujet de la participation n'est pas impossible —ou du moins au-dessus de mes forces. [...] Aborder de front un approfondissement de ce qu'est la participation, tout en étant convaincu que la rendre intelligible,

---

c'est la dénaturer, et qu'il ne faut pas chercher à rendre claire cette réalité mentale obscure, à faire de son opacité une transparence —c'est pire qu'un paradoxe, c'est prétendre à faire un mouvement pour lequel on est paralysé d'avance, et on le sait. Entreprise sans espoir, et donc déraisonnable. Bien plus, si, par extraordinaire, l'effort avait l'air de réussir, le résultat serait sans valeur objective, et équivaldrait au succès d'un habile tour de passe-passe”.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*: 50. Mi traducción de: “Cushing avait acquis une sorte de naturalisation mentale chez les Zuñis. Non content de vivre avec eux, et comme eux, pendant de longues années, il s'était fait initier et adopter par leurs chefs religieux, et affilier à leurs sociétés secrètes; dans les cérémonies sacrées, il avait, comme les prêtres, son rôle propre, qu'il remplissait. Mais, précisément, les travaux trop rares qui ont été publiés de lui nous donnent le sentiment d'une forme d'activité mentale à laquelle notre esprit ne se conformera jamais exactement. Nos habitudes intellectuelles sont trop loin de celles des Zuñis. Notre langage (sans lequel nous ne nous représentons rien et nous ne raisonnons pas) implique des catégories qui ne coïncident pas avec les leurs”.

25. Ver el luminoso artículo escrito en 1891 por un Cushing de 34 años que resuelve antes de Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss el problema antropológico del totemismo, mientras que los autores evolucionistas estaban en plena confusión primitivista cuando trataban de darle solución (Cushing, 1978: 186-187).

26. Cushing, *op. cit.*: 315.