

Paulina Alcocer*
Johannes Neurath**

ETNOLOGÍA

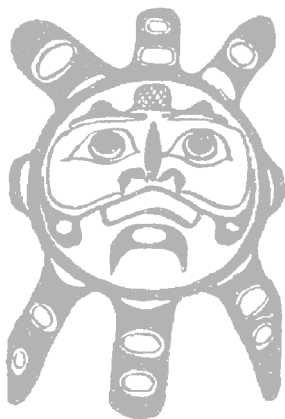
La polémica entre Franz Boas y Konrad Th. Preuss en torno al análisis sistémico de la mitología kwakiutl



En 1933 se suscitó una polémica entre dos estudiosos alemanes de la mitología amerindia: Franz Boas (1858-1942) y Konrad Theodor Preuss (1869-1938). Vinculados en diferentes momentos al Museo Etnológico de Berlín, ambos publicaron reseñas sobre la tesis doctoral de Locher (1932), presentada en Leiden —primer análisis estructural de la mitología—, y aprovecharon la ocasión para polemizar en contra de lo que consideraban como tendencias dañinas para la antropología, en tanto disciplina.

La escueta polémica sobre el libro de Locher, alumno de Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong, versó sobre el carácter sistémico de los mitos y la validez de la mitología comparada, posición que la Escuela de Leiden desarrolló inspirada en los trabajos de Preuss, pero que Boas rechazaba (1940 [1896]; Locher, 1982: 30-42). La discusión también giró en torno a la validez de los estudios fundamentados en el análisis comparativo de las religiones de los diferentes grupos que conforman una región.

Mientras Boas se oponía a las que juzgaba meras “especulaciones” sin fundamento empírico sólido, Preuss lo criticaba por no tomar en serio la cultura intelectual indígena, entendida como el *corpus* de concepciones sobre la persona y el entorno y su expresión por medio las formas rituales y



* Centro INAH Nayarit.

** Museo Nacional de Antropología, INAH.

artísticas. El trasfondo de esta polémica consistió, entonces, en actitudes diferentes frente al objeto de estudio de la antropología. Preuss partía del reconocimiento de la diversidad de formas simbólicas, en particular la ciencia y la mitología, aseverando que en la comprensión de la humanidad ambas son igualmente importantes y desechando la idea según la cual la ciencia es expresión de un supuesto nivel intelectual superior (Preuss, 1914). En contraste, Boas defendía un proyecto de antropología positivista, donde todo cuestionamiento a las metas y técnicas de la ciencia estaba de antemano excluido. La ciencia y la mitología —opinaba Boas— no se planteaban como dos actividades intelectuales del mismo rango. En el campo de la antropología, el investigador debía limitarse a lo asequible mediante el uso de una metodología científica segura, por ejemplo, a las reconstrucciones históricas concretas, circunscritas a una pequeña región.

Las vastas compilaciones mitológicas de Boas se caracterizan por no ofrecer interpretaciones, por considerarlas distorsiones indeseables del punto de vista nativo (Berman, 1996: 219). Los mitos sólo ofrecían material para llevar a cabo estudios lingüísticos y para realizar reconstrucciones de la historia regional. Los trabajos de otros investigadores que sí interpretaban la mitología del Pacífico noroccidental, notablemente el artículo de su colega berlinés Eduard Seler (1915 [1892]), fueron descartados por Boas. Con la autoridad que le confería ser el principal experto sobre estos grupos americanos, sus críticas solían ser devastadoras.

El texto de Seler planteaba un antagonismo entre “luz y oscuridad”, como eje analítico para estudiar la religión de los diferentes grupos de la costa noroccidental —hasta la fecha, este importante trabajo no ha despertado el interés de los estudiosos de esa región—. Más tarde, Seler circunscribió sus investigaciones al México antiguo, y aquí su planteamiento sobre la relación “luz y oscuridad” cayó en terreno fértil. En 1905, Preuss, entonces asistente de Seler en el Museo de Berlín, hizo de esta oposición un principio capaz de ordenar la mitología mesoamericana en su totalidad, y de guiar su análisis “tanto de las

relaciones particulares [...] como en las interpretaciones generales” (1905: 136). Con esta hipótesis, inició una larga temporada de trabajo de campo entre los indios coras, huicholes y mexicaneros (1905-1907), que culminó años después con la publicación de *Die Nayarit-Expedition I*, compilación de textos rituales coras, cuyo estudio introductorio comienza precisamente con un apartado intitulado “Luz y oscuridad” (Preuss, 1912: XXIII; cf. Neurath y Jáuregui, 1998).

En la antropología de Preuss, el *corpus* mítico es la vía idónea para acceder a la comprensión de la cultura intelectual de los pueblos naturales. Los mitos no se conciben como sistemas mnemotécnicos, ni como simples alegorías o fantasías, y menos como intentos fallidos para conceptualizar la naturaleza; por el contrario, expresan de una sola vez tanto el conocimiento efectivo como la apreciación estética del hombre sobre sí mismo y sobre su entorno (Alcocer, 2000). Asimismo, demuestra cómo “la simple narración de mitos es frecuentemente un acto mágico en sí mismo. Igualmente, todo rito se fundamenta en una concepción que es el núcleo de un mito” (Preuss, 1939 [1938]: 68). De esta forma, Preuss suministró a la mitología una autonomía analítica que para Boas no tenía.

Preuss comparte con Boas el interés en el estudio etnológico de las regiones, pero discrepa de él en que éstas puedan definirse, en primer lugar, sobre la base de los movimientos demográficos y las difusiones, y postula en cambio, que el criterio debe ser la religión (1998 [1911]: 405; 1914: 7). A la luz de la antropología estructuralista, puede afirmarse que Preuss analizó las culturas indígenas del Gran Nayar como un sistema regional de transformaciones. Años más tarde, esta metodología inspiró a Jan Petrus Benjamin de Josselin de Jong, fundador de la escuela de Leiden, en la formulación del concepto de “campo de estudio etnológico” (*studieveld*), definiéndolo de la siguiente manera:

Se entiende por campo de estudio etnológico, aquellas regiones de la tierra con una población cuya cultura es suficientemente homogénea como para formar un objeto de estudio etnológico particular, y

que al mismo tiempo, revela suficiente diversidad en su interior como para que su investigación comparativa sea fructífera (de Josseling de Jong, 1977 [1935]: 167-168; cf. Effert, 1992).

Tan sólo por el lugar que atribuyen al mito se nota que Boas y Preuss plantean dos proyectos divergentes de antropología. Según Boas, la comprensión de la cultura intelectual se agota en la transmisión fidedigna del “punto de vista nativo”, lograda a partir del registro y edición minuciosos de los textos. Así, los mitos no pueden tener más significado que el enunciado literalmente, aunque también otorga cierta importancia a su función social. Por su parte, Preuss sostiene que

los mitos no deben considerarse productos del conocimiento mezclados con asuntos emotivos de poca importancia, sino como actos de fe, que conceden una eficacia inmediata en el presente a todos los acontecimientos [rituales] que aparentemente corresponden a los tiempos primordiales (Preuss, 1939 [1938]: 68).

En su opinión, el trabajo etnológico consiste en analizar el conjunto de las diferentes versiones que sobre un mismo mito se recopilan (Preuss, 1912), para así descubrir los motivos duraderos de cada tradición religiosa y comprender su desarrollo.

La posición de Preuss parte de un profundo respeto por la actividad intelectual indígena. Como se aprecia en la réplica a Boas, ninguna cosa le molestó más que el tratamiento superficial de las culturas no occidentales. Haciendo notar que con su actitud frente al mito, Boas dejaba abierta la puerta a los autores que equiparaban a los hombres primitivos con enfermos mentales carentes de racionalidad. Preuss hizo patente su defensa tenaz del enfoque que postulaba el carácter sistémico de toda tradición mitológica y religiosa. Por otro lado, aunque Boas haya sido un destacado defensor de la particularidad y enemigo de todo racismo, al no

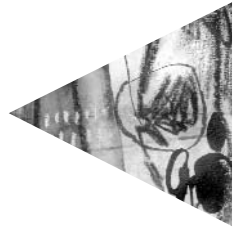
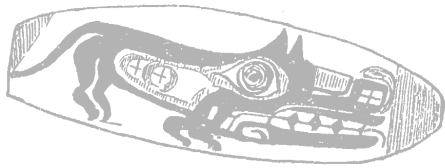
cuestionar la hegemonía de la ciencia en tanto discurso productor de la verdad, permitió la subsistencia de una valoración de las ideas míticas y religiosas como nociones básicamente irracionales. Se constata que en este tipo de polémicas, la “divergencia de actitudes, sentimientos y preferencias” juega un papel determinante, que se traduce en la imposibilidad de alcanzar consensos acerca de los procedimientos para la toma de decisiones (Dascal, 1995: 16).

Más aún, en la imputación que Boas hace a Locher de practicar un pensamiento “primitivo”, va implícito un menosprecio, no solamente del quehacer del mitólogo, sino de cualquier forma de pensamiento no científica. Preuss, quien no pretendía medir la validez de la ciencia contra la “falsedad” del mito, critica la antropología de Boas por no ser capaz de ofrecer una exposición comprensiva de la tradición religiosa del pueblo que estudiaba y por descalificar la aportación de Locher en este sentido (Preuss, 1933b).

Boas no logró desarrollar un método que conciliara el estudio naturalista empírico con la especulación idealista. Tenía un noción de ciencia que anulaba la subjetividad del investigador. Y en efecto, porque sustentaba una idea positivista del quehacer científico, Boas se debatió toda su vida entre las *Naturwissenschaften* (ciencias naturales) y las *Geisteswissenschaften* (humanidades) (cf. Boas, 1940 [1887, 1932]; cf. Bunzl, 1996: 55). En cambio Preuss, que partió del *Faktum* de la cultura intelectual de los grupos que estudiaba, logró construir su objeto de estudio preguntándose, ante todo por sus condiciones de posibilidad, circunscribiendo sus estudios a un campo empírico bien delimitado (Alcocer, 2001).

A pesar de su reticencia a aventurar interpretaciones sobre la mitología indoamericana, Boas mantuvo una actitud acrítica frente a la concepción occidental de la actividad del *Geist*, al referirla con una metáfora espacial típica: “there is no deeper meaning”, concediendo que el significado era algo que se ubicaba adentro, en





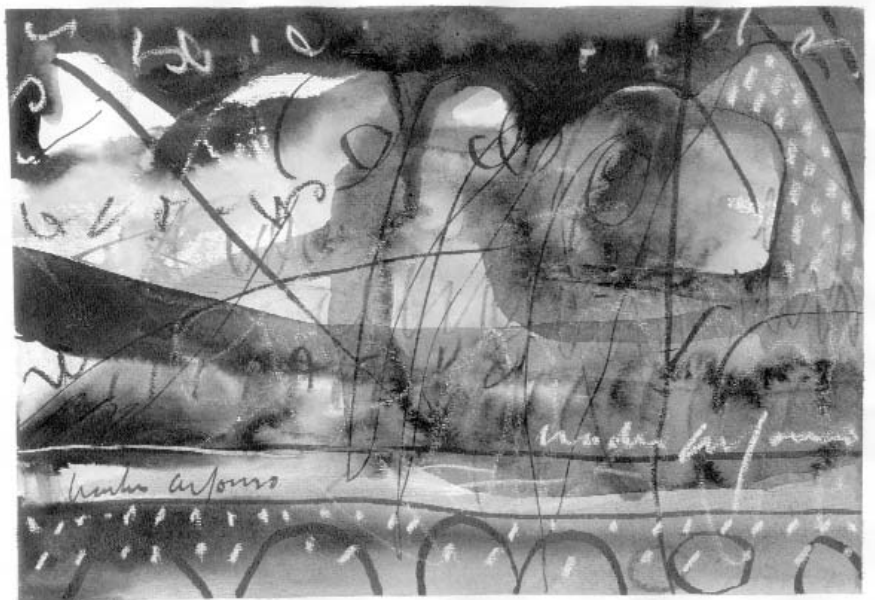
el fondo del alma. Por su lado Preuss, en posición crítica frente al animismo y al dualismo cuerpo (afuera / sensual) – alma (adentro / racional), logró trasponer su objeto de estudio al *corpus* mítico (cf. Preuss, 1912; 1914; 1933a). Sus diversos trabajos sobre el tema dejan entrever que, para él, los mitos no se encuentran ni adentro ni afuera, sino que circulan a través de los hombres bajo la forma de tradición heredada y síntesis siempre renovada. Todos los hombres nacen dentro de una tradición cultural, al tiempo que la transforman, creando siempre renovadas síntesis *ad hoc* a sus condiciones reales de existencia (Alcocer, 2001).

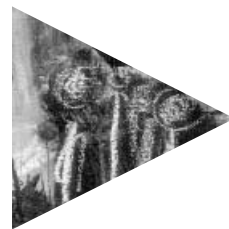
El estudio empírico de una polémica permite apreciar la complejidad del quehacer científico; los diferentes proyectos no se oponen en términos absolutos (cf. Dascal, 1995; 1998). Boas y Preuss llegaron a compartir una actitud humanista frente a las diferentes tradiciones y culturas, posición poco común entre académicos de los años treinta. Ambos se formaron dentro de los cánones de la tradición filológica germanohablante y, como antropólogos, vivieron convencidos de la importancia del estudio de la literatura indígena. Además de ser amigos, se sabe que Boas apoyó económicamente a Preuss durante los últimos años de su vida (Furst, 1996). Paradójicamente, mientras que los planteamientos “protoestructuralistas” de Preuss sólo fueron retomados por la escuela estructuralista holandesa, Boas es ampliamente reconocido como el fundador de la escuela estadounidense de lingüística estructural. El mismo Lévi-Strauss llegó a declarar que

Boas fue uno de los primeros —a veces he escrito que fue Saussure, pero de hecho Saussure no se expresó sobre este punto, deriva indirectamente de su obra— en insistir sobre un hecho esencial para las ciencias del hombre: las leyes del lenguaje funcionan en un nivel inconsciente, al margen del control de los sujetos hablantes, y por lo tanto se pueden estudiar como fenómenos objetivos, y en consecuencia como representantes de otros hechos sociales (Lévi-Strauss y Eribon, 1991 [1988]: 39; cf. Boas, 1911: 67; Lévi-Strauss, 1992 [1958]: 67).

Sin embargo, es necesario enfatizar que Boas nunca consideró viable suministrar a la mitología un tratamiento estructuralista similar al lenguaje.

La polémica Boas-Preuss reviste el mayor interés porque ocurrió en un momento clave para la historia de la antropología, y de cierta manera expresa el desenlace que tuvieron los estudios sobre mitología durante el resto del siglo XX. El destino diferente de los pensamientos de estos americanistas, asociados a la Escuela de Berlín, ilustra muy bien la polarización entre dos tendencias antropológicas —la sistémica y la particularista—, que caracteriza a la etnología hasta la fecha. En el mismo año que se suscitó esta polémica, con la llegada de los nacionalsocialistas al poder, la escuela de Berlín comenzó su colapso definitivo, perdiéndose así el proyecto de Preuss, quien había logrado una síntesis entre el estudio de caso local y el regional con una perspectiva universalista y comparativa. Como se puede observar en sus comentarios críticos al libro de Locher, el proyecto de Preuss representa una vía para superar el antagonismo entre los enfoques particularista y universalista, y ofrece una alternativa para el tratamiento de la diversidad cultural y de la producción de lo nuevo.



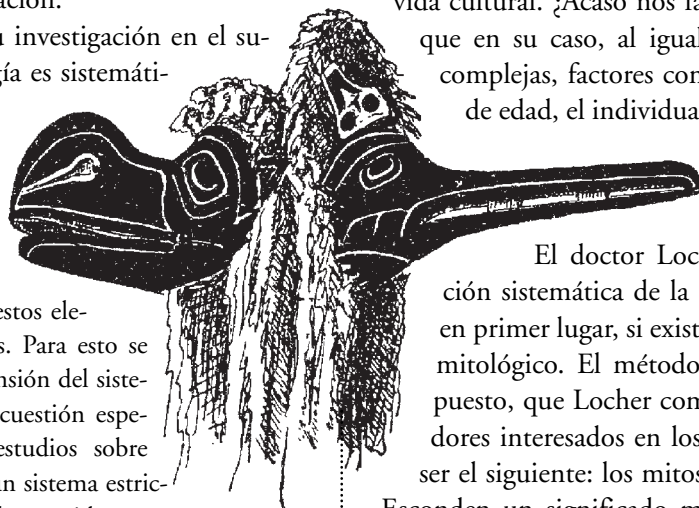


Franz Boas, "Reseña de G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion: A Study in Primitive Culture*" (Deutsche Literatur Zeitung, 1933, pp. 1182-1186).

En una serie de publicaciones recientes se ha hecho el intento de interpretar, desde el punto de vista de la sociología sistemática, los datos etnográficos sobre los kwakiutl que he recopilado a lo largo de ya muchos años. Los trabajos de George Davy, "La foi jureé", y de V. Larock, "Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures", así como el libro de G. W. Locher, son casos ejemplares de este tipo de interpretación.

El doctor Locher basa su investigación en el supuesto de que toda mitología es sistemática y afirma lo siguiente:

Decir que ciertos elementos exógenos han penetrado en una cultura no tiene tanto interés como analizar por qué y de qué manera estos elementos han sido aceptados. Para esto se requiere una cierta comprensión del sistema cultural en sí mismo, cuestión especialmente válida en los estudios sobre mitología. Ésta obedece a un sistema estricto, y de ninguna manera debe considerarse una mezcla arbitraria de figuras y motivos.



No hay nada que objetar a la primera parte de este argumento. Las condiciones bajo las cuales son incorporados o rechazados rasgos culturales particulares es uno de los temas más importantes y, a la vez, más difíciles en la investigación etnológica. Sin embargo, tengo serias dudas respecto de la segunda parte del argumento sostenido por este autor.

El énfasis en la unidad de la cultura, así como el intento de descubrir la función de cada una de las acciones y pensamientos dentro del sistema cultural se han convertido en un lugar común. Todos los investigadores serios se han lamentado de que las típicas descripciones etnográficas ofrezcan sólo fragmentos inconexos de una cultura viva. Si las técnicas convencionales de investigación siguen siendo utilizadas, ello es debido a

que se enfrentan problemas técnicos difíciles de solucionar, y no porque se niegue una investigación más profunda que pueda sacar a luz muchas cosas importantes y novedosas. Sin embargo, los defectos en las descripciones existentes, que no revelan una unidad cultural, no bastan para inferir que la cultura en su totalidad deba ser una unidad compacta, que las contradicciones en su interior son imposibles y que todos sus aspectos deban encontrar su lugar en el sistema. Debemos preguntarnos, más bien, hasta qué grado las denominadas culturas primitivas se caracterizan por contar con una unidad que abarque todos los aspectos de la vida cultural. ¿Acaso nos faltan razones para suponer que en su caso, al igual que en las culturas más complejas, factores como la sexualidad, las clases de edad, el individualismo y la organización social puedan dar lugar a un sinnúmero de contradicciones?

El doctor Locher busca una interpretación sistemática de la mitología sin preguntarse, en primer lugar, si existe tal cosa como un sistema mitológico. El método para comprobar este supuesto, que Locher comparte con otros investigadores interesados en los mismos objetivos, parece ser el siguiente: los mitos no son lo que aparentan. Esconden un significado más profundo que aguarda ser descubierto por nosotros. La investigación se fundamenta en la comparación de los textos que se ordenan en torno a las diferentes figuras mitológicas, a partir del análisis del significado de sus nombres, atributos, acciones y asociaciones con otras figuras. De esta manera se espera encontrar su "verdadero" significado, mismo que el nativo desconoce, en parte porque el significado original ha sido olvidado y, en parte, supongo porque se da por hecho que él desconoce el verdadero "sistema" de la misma manera como desconoce el sistema gramatical de su lengua.

Me parece que esta tentativa por descubrir la "verdadera" esencia de los mitos corresponde al modo primitivo de pensar, tal como estos mismos investigadores lo atribuyen a los primitivos. Así como para los estudiosos de la mitología, los mitos no son lo que aparentan, así se supone que para los primitivos el sol, la luna, las

estrellas, el relámpago y las nubes esconden un significado más profundo. Todos estos elementos se conciben como un sistema, como una forma de vida humana que posee grandes poderes. Me parece que en ambos casos la lógica es la misma.

Si asumimos que el sistema mitológico fue más comprensible en el pasado, entonces estamos obligados a comprobar esta hipótesis a través de un análisis histórico. Así no nos queda otra opción que regresar al ya tan criticado análisis histórico, que comprueba cómo los materiales que conforman cualquier mitología nunca representan un sistema antiguo, sino que ésta siempre se compone con materiales provenientes de múltiples fuentes, algunos de los cuales se obtuvieron en tiempos remotos, mientras que otros se agregaron más recientemente. Si, a pesar de este hecho, hubiera de existir un sistema, éste sólo podría haber surgido de la reorganización total del conjunto de material nativo y extranjero en una nueva unidad.

Puede demostrarse en muchos casos, en particular entre los kwakiutl y bella bella, de los que habla Locher, que partes de la mitología han sido introducidas muy recientemente sin llegar a integrarse en un sistema.

No niego que en algunos casos muy excepcionales, la mitología en su totalidad, o al menos gran parte de ella, pueda haber desarrollado un sistema. Esto es mucho más probable ahí donde un pequeño grupo de sacerdotes cultiva una mitología ortodoxa, cuyos motivos giran esencialmente en torno a asuntos religiosos. Pero incluso en estos casos la mitología exotérica raras veces coincide con el sistema esotérico.

El segundo presupuesto que los intérpretes de mitos suelen asumir es que debe haber un sistema, aún cuando éste no llegue a expresarse clara y conscientemente. Podemos refutar esta posición señalando los cambios constantes en los contenidos de la mitología, misma que absorbe cuentos contradictorios sin dificultad alguna.

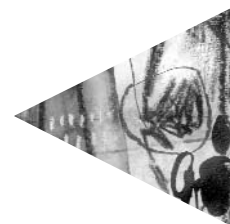
Todo esto es parcialmente evidente en el material analizado por Locher. La unidad cultural de estas tri-



bus se fundamenta en primer lugar en la valoración de la posición social. Todo individuo debe poseer algo, pues son estas posesiones las que permiten obtener un estatus social superior al de otros miembros de la tribu, de manera que deben ser defendidas en cualquier circunstancia. Podemos sin duda reconocer la influencia de este principio subyacente sobre la mitología. Las tribus se dividen en grupos basados fundamentalmente en relaciones de consanguinidad. Cada grupo tiene sus propios mitos y siempre embellece sus leyendas con nuevos episodios para conservar su posición social.

De acuerdo con mis indagaciones, los recuerdos personales de los kwakiutl que he registrado datan aproximadamente de 1850, y la autenticidad de una





serie de sucesos anteriores a esta fecha ha sido validada, de manera que muchos detalles de su historia pueden remontarse hasta comienzos del siglo XIX. A partir de esta información he llegado a la conclusión de que el ciclo de los mitos sobre caníbales no penetró en la mitología kwakiutl antes de la primera mitad de ese siglo, y que el ritual a él asociado se ha introducido paulatinamente como resultado de los matrimonios intertribales con grupos del norte. Incluso, en la actualidad, el escenario donde ocurre el mito principal se ubica en Rivers Inlet, afuera del territorio kwakiutl, y en el mismo mito se plantea que pertenece a uno de los grupos subsidiarios de esta tribu. La sustitución del espíritu caníbal por lobos, osos y otras criaturas portadoras de dones sobrenaturales observada en innumerables cuentos es obviamente un fenómeno reciente, cuya finalidad es comprobar los derechos de otros grupos sobre el tan estimado ritual. El poste ceremonial "caníbal", símbolo de la casa donde la ceremonia tiene lugar, fue introducido alrededor de 1850, y el personaje de la mujer asociada con el caníbal tal vez en 1858. Ni siquiera uno de los mitos¹ característicos del espíritu que preside las ceremonias de este último personaje femenino, se ha establecido entre los kwakiutl.

Uno de los casos más interesantes es el mito que narra el nacimiento sobrenatural del hijo de una mujer muerta, quien más tarde se convierte en un caminante siempre hambriento. Registré este texto por primera vez en 1888 en Nahwittee, cerca del extremo septentrional de la isla de Vancouver. Este mito me fue narrado nuevamente por un nativo del mismo pueblo en 1900. En 1931 ninguno de los pobladores de Nahwittee recordaba esta historia. Las indagaciones enfocadas en los narradores anteriores arrojaron como resultado que el primero había sido descendiente de un hombre que vivió esclavizado entre los tsimshian durante mucho tiempo. Del otro informante, desafortunadamente, nunca supe si estuvo relacionado con la misma familia.

El texto pertenece al ciclo tsimshian del cuervo. Por la popularidad que gozó durante un tiempo entre ciertas familias kwakiutl, este mito fue insertado a través de ellas en el ciclo mítico principal de la región.

El doctor Locher pone mucho énfasis en la leyenda de *Qā'tenats*, quien descubre que el jefe del mar es la serpiente bicéfala. Éste es el único ejemplo de esta identificación entre los kwakiutl. El nombre del héroe de esta historia, que proviene de la sección más meridional de esta tribu, indica que estamos tratando con una historia de origen comox. Más aún, esta misma historia es narrada entre una tribu comox.² El narrador comox no habla del espíritu del mar, sino de la serpiente bicéfala. Presumiblemente el narrador kwakiutl, que no estaba familiarizado con el personaje de la serpiente bicéfala en tanto habitante del mar, introdujo en su lugar al jefe del mar conocido por él. En consecuencia, este último no debe ser identificado con la serpiente.

A mi entender, la argumentación que propone considerar a la serpiente bicéfala como el concepto fundamental de la mitología kwakiutl, se basa por completo en una falsa concepción de la relación del indígena con su mitología y en un desconocimiento del desarrollo de la mitología entre estas tribus. Objeciones de este tipo pueden hacerse prácticamente a cualquier parte del tratamiento ofrecido por Locher.

En mi opinión, cualquier explicación no histórica de los mitos, que busque establecer un simbolismo sistemático, incurre en los mismos errores lógicos. Siempre que se cuente con material suficiente será posible demostrar que las mitologías carecen de estabilidad. Materiales de proveniencia heterogénea evolucionan en totalidades más o menos coherentes, de acuerdo con el carácter cultural del pueblo, afectados por los conceptos básicos y el estilo artístico de la tribu. Casi siempre encontraremos lagunas y rupturas que se remontan hasta su origen. Desde el punto de vista de su tratamiento teórico, las narraciones y las concepciones mitológicas no deben ser equiparadas, ya que las condiciones

¹ "Bella Bella Tales", en *Memoirs of the American Folk-Lore Society*, vol. 25, 1932, pp. 74 y ss.

² *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 24, 1892, p. 63.

sociales, psicológicas e históricas las afectan diferencialmente. La explicación sistemática de los relatos mitológicos me parece una mera ilusión. Podemos aceptar los conceptos fundamentales de los mitos, de las criaturas sobrenaturales del mar, de la tierra, del cielo y del inframundo, en cuanto lo que son; del mismo modo podemos aceptar su identificación parcial con fenómenos naturales; pero buscar en las historias un significado simbólico no inmanente, nos llevará muy raras veces a conclusiones aceptables.

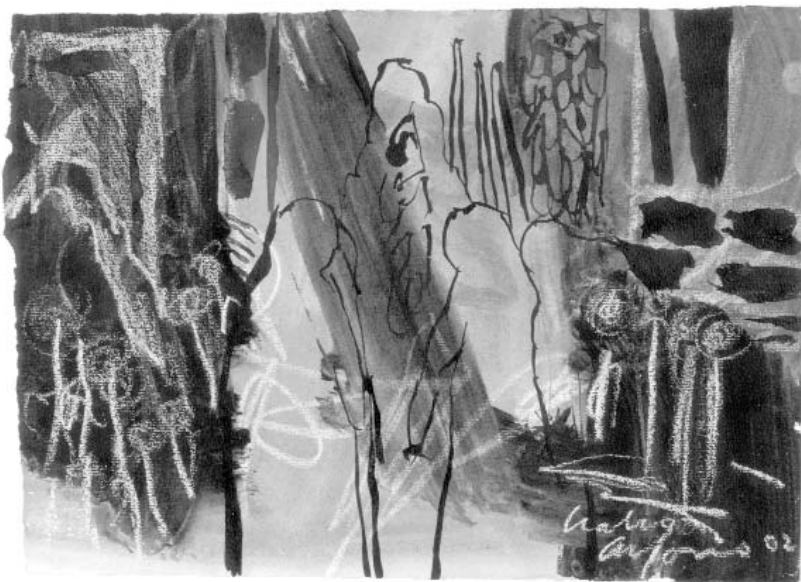
Konrad Theodor Preuss, "G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion. A Study in Primitive Culture*, Leyden, 1932" (*Sociologus. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, 9, Stuttgart, 1933, pp. 348-351).

Durante las últimas décadas hemos presenciado la intensificación paulatina del enfrentamiento entre dos tendencias en el estudio de la religión y de los mitos. Para una de ellas, estos fenómenos constituyen totalidades más o menos coherentes. La otra tendencia, muy al estilo Wundt, pero cada vez más anacrónica, considera que sólo los detalles tienen un valor real, como si la religión y la mitología fueran un mero enfilamiento de asociaciones sin camino ni sendero, motivado exclusivamente por sensaciones emotivas. Se podría pensar, que al menos entre los investigadores de campo, es decir, entre los etnólogos que se esfuerzan día tras día por registrar en sus últimas horas los desvanecientes e irrecuperables materiales de los pueblos naturales, debería reinar el consenso a este respecto, de manera que todos reconocieran la posibilidad de alcanzar una comprensión del aparente caos que impera en los datos sobre la cultura intelectual, en particular cuando se trata de los campos de investigación que han resultado especialmente productivos.

Sucede, aunque por suerte sólo en algunas ocasiones, que dichos investigadores, son tan escrupulosos que no se atreven a aventurar expli-

caciones que vayan más allá de las esclarecedoras declaraciones de los aborígenes. En consecuencia, consideran errónea toda tentativa en este sentido; por ejemplo, cuando un colega propone la identificación de alguna representación mitológica con un fenómeno natural particular, sin que los mismos aborígenes lo hubieran indicado. Incluso ahí donde existen en los mismos mitos identificaciones evidentes entre personajes y objetos naturales, este investigador insiste en la ausencia de una prueba contundente. Basando su argumento en la difusión comprobada del mito o de la práctica religiosa en cuestión desde otro pueblo —tal vez, durante un tiempo determinado—, niega toda validez a los análisis en que se sustentan dichas identificaciones.

En esta oposición se encuentran, por un lado, Franz Boas, quien es objeto de un merecido reconocimiento, sobre todo por los registros casi inigualables que realizó entre los kwakiutl al noroeste de Estados Unidos, y por el otro Locher, autor del libro aquí reseñado, quien ha trabajado con los materiales del primero, suministrándoles un tratamiento que conlleva el ya mencionado sentido de sistema, alcanzando grandes resultados. En la reseña de este trabajo que Boas publicó en la *Deutsche Literatur Zeitung* 1933 (pp. 1182-1186), le niega al autor cualquier comprensión de la mitología kwakiutl, apelando a las objeciones arriba mencionadas, ya que "toda la demostración parece fundarse en





una concepción equivocada de la relación de los indios con su mitología, y del desarrollo de la mitología de estas tribus”. Este mismo juicio, absolutamente inadmisiblemente, fue utilizado por Boas hace ya más de 40 años al referirse al trabajo de su amigo Eduard Seler, “Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste [El portador de luz entre las tribus indígenas de la costa noroccidental]” (*Globus*, 1892), aunque con la diferencia de que, en aquella ocasión, no fue publicado, pero que sin embargo sí provocó que, hasta su muerte, Seler ya no se arriesgara a continuar con sus investigaciones sobre el tema. Sí, no hay lugar a dudas: Boas ha ejercido una influencia represiva similar sobre el trabajo etnológico en los Estados Unidos y sobre el análisis de todo material de carácter religioso en general. Haciendo prevalecer la opinión falsa, según la cual la compilación exhaustiva representa en sí el resultado final en la comprensión de los mismos, al menos en cuanto no se emprendan análisis puntuales para reconstruir difusiones o sucesiones históricas. A Boas nunca lo hemos escuchado decir palabra profunda alguna sobre la religión de sus tribus, y cuando hace algunos años nos complació con una “Religión de los kwakiutl”, encontramos sólo, simple y llanamente, material nuevo. Por eso debe considerarse sin-cera su opinión, según la cual ni él ni nadie puede

avanzar más allá de la información que él mismo ha reunido.

Si esto fuese realmente así, entonces se formularía con razón la inquietante pregunta: ¿Para qué estudiamos entonces a los pueblos naturales? ¿Sólo para averiguar que su pensamiento es absurdo e incoherente; que no hay nada en él que necesite ser entendido, tan sólo porque ellos mismos no reconocen algo coherente en él; que nosotros de ningún modo los podemos incorporar a la humanidad actual, y que ellos por eso deben permanecer aparte; que entonces es correcto considerarlos como un tipo de enfermos mentales, tal como sucede ya frecuentemente?

En el tratamiento de estos asuntos religiosos parece que todo depende de la preconcepción con la cual un investigador se dirige hacia ellos. Yo mismo fui llevado de la geografía y la historia hacia la etnología precisamente porque esperaba, mediante el estudio de las condiciones más sencillas entre los pueblos naturales, lograr un entendimiento de los complejos problemas de la humanidad adelantada, y en especial sobre mi propio pueblo. En este punto mis expectativas no han sido en modo alguno defraudadas. En dondequiera que he investigado, especialmente entre los coras, huicholes y mexicaneros en México, entre los kagaba y los uitoto en Colombia y con los materiales arqueológicos y los ricos tesoros literarios de los mexicanos de los tiempos del Descubrimiento, he encontrado siempre un tipo de sistema en su religión y en sus mitos; evidentemente esto me ha costado grandes esfuerzos, pues a menudo tuve que empezar desde la edición de las fuentes en las que baso mis interpretaciones. Y, sin embargo, estoy convencido de que no se ha llegado todavía a una conclusión definitiva en la interpretación de las fuentes utilizadas. Al igual que entre los kwakiutl, los mitos y las costumbres religiosas de las tribus que he estudiado son el producto de múltiples movimientos demográficos y difusiones. Un estudio científico de la religión debe, por consiguiente, obtener la comprensión a partir de los diferentes estratos ubicados *al interior* de los círculos culturales. Los ricos datos de un pueblo particular deben ser ordenados,

de manera que su análisis no dependa tanto del lugar de procedencia de una ceremonia o un mito, sobre todo cuando diferentes costumbres y mitos pertenecen al mismo plano de explicación mítica. Por otro lado, quien, como Boas, se niega, generalmente, sobre la base de presupuestos teóricos, a intentar siquiera un esbozo de interpretación, no tiene ninguna inclinación hacia la búsqueda de comprensión. Esta doctrina maléfica, que frena las investigaciones, para él siempre será incuestionable, pero por el bien de la investigación no hay que secundarle en este pesimismo sin fondo, sino seguir las opiniones y experiencias propias.

Después de estas consideraciones, de principio necesarias, nos alegramos sinceramente por el trabajo de Locher, ya que nos revela, por primera vez, una perspectiva aceptable del laberinto de los mitos y ritos de la costa noroccidental, utilizando un método que se aparta de la relación estrecha entre personas individuales y animales, y toma en cuenta su asociación con regiones cósmicas, concediendo de esta manera un amplio espacio a la fantasía mitológica, donde las ideas que sostienen los cultos se conciben de una manera uniforme y giran alrededor del sol, del mar y del inframundo mismo, éste último, concebido como una serpiente bicéfala.

Estas entidades no son figuras que se separan nítidamente una de la otra, sino que se mezclan en muchas ocasiones y también lo hacen con respecto a sus atributos; no obstante lo cual, la idea cosmológica fundamental sí está presente de manera muy evidente. Todo lo que desea el corazón humano: fuerzas sobrenaturales, riqueza, prestigio social, éxito en la guerra, vida, así como por otra parte la muerte y la mala suerte, dependen del acontecer cósmico y de la posición que cada uno ocupe dentro de estas potencias cósmicas. Las numerosas figuras que representan a los elementos aparecen frecuentemente en los mitos como idénticas. Muchos aspectos de las figuras mitológicas, varios detalles de los ritos e instituciones sociales y totémicas — incluso, por ejemplo, el hasta ahora incomprendido

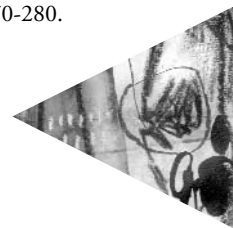
potlach— se vuelven psicológicamente comprensibles con este fundamento. Las conclusiones alcanzadas con cuidado y rigor metodológico brindan al lector una gran satisfacción. Esa gran idea cósmica sobre el sol, que nace desde el ser del inframundo, especialmente de la serpiente, tiene, desde luego importancia también en otros lugares, y el autor nos lleva así muy apresuradamente a Egipto, Asia occidental y a los mares del sur para demostrar la existencia de ideas muy similares en todas partes. Sin embargo, esta manera de proceder, que implica ver muchas cosas de un solo lado, tiene también sus peligros. Sería mejor si, para lograr al final una totalidad realmente impecable, así como para seguir honrando a su maestro de Josselin de

Jong y a sí mismo, se revelaran primero otros aspectos de la religión y de los mitos kwakiutl.

Traducción: Paulina Alcocer
y Johannes Neurath

BIBLIOGRAFÍA

- Alcocer, Paulina, "La magia en las palabras. Tylor, Preuss y Malinowski. El debate inconcluso entre animismo y preanimismo", tesina de maestría en Historia y Filosofía de la Ciencia, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2000.
- , "Elementos humboldtianos en la teoría de la religión y de la magia de Konrad Theodor Preuss", ponencia presentada en la XXVI Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Zacatecas, 2001.
- Berman, Judith, "The Culture as It Appears to the Indian Himself: Boas, George Hunt, and the Methods of Ethnography", en *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (George W. Stocking, Jr., ed.), Madison, The University of Wisconsin Press, 1996, pp. 215-256.
- Boas, Franz (ed.), *Handbook of American Indian Languages*, Bulletin 40, Washington, D. C., Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, 1911.
- , "Review of G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion: A Study in Primitive Culture*", en *Deutsche Literaturzeitung*, 1933, pp. 1182-1186.
- , "The Study of Geography", en *Race, Language and Culture*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1940 [1887], pp. 639-647.
- , "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", en *Race, Language and Culture*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1940 [1896], pp. 270-280.



- , “The Aims of Anthropological Research”, en *Race, Language and Culture*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1940 [1932], pp. 243-259.
- Bunzl, Matti, “Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From *Volksgeist* and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture” en *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (George W. Stocking, Jr., ed.), Madison, The University of Wisconsin Press, 1996, pp. 17-78.
- Cole, Douglas, *Franz Boas. The Early Years, 1858-1906*, Seattle y Londres, m University of Washington Press, 1999.
- Dascal, Marcelo, “Epistemología, controversias y pragmática”, en *Isegoria*, 12 (1995), pp. 8-43.
- , “The Study of Controversies and the Theory and History of Science”, en *Science in Context*, 11, 2 (1998), pp. 147-154.
- Effert, F.R., J.P.B. de Josselin de Jong, *Curator and Archeologist. A Study of his Early Career (1910-1935)*, Together with a Bibliography of J.P.B. de Josselin de Jong (1886-1964) by F.R. Effert and H.F. Vermeulen, Leiden, Leiden University, Center of Non-Western Studies Publication, number 7, 1992.
- Furst, Peter T., “Introduction to chapter 4 [Konrad Theodor Preuss (1869-1938) on the Huichols]”, en Stacey B. Schaefer y Peter T. Furst (eds.), *People of the peyote. Huichol indian history, religion and survival*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996.
- Jonaitis, Aldona, *A Wealth of Thought. Franz Boas on Native American Art*, Seattle y Londres, University of Washington Press, 1995.
- Josselin de Jong, J.P.B. de, “The Malay Archipelago as a Field of Ethnological Study”, en *Structural Anthropology in the Netherlands. A Reader*, P.E. Josselin de Jong, editor, Leiden, Koninklijk Instituut voor Taal-Land-en Volkenkunde, 1983 [1935]; pp. 166-182.
- Lévi-Strauss, Claude, “Historia y etnología”, en *Antropología estructural*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1992 [1958], pp. 49-72.
- Lévi-Strauss, Claude y Didier Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1991 [1988].
- Locher, Gottfried Wilhelm, *The Serpent in Kwakiutl Religion. A Study in Primitive Culture*, Leiden, E. J. Brill, 1932.
- , “The Reactions of Franz Boas and Konrad Theodor Preuss to a Structural Interpretation of Kwakiutl Mythology in 1933”, en *Symbolic Anthropology in the Netherlands*, P. E. de Josseling de Jong y Erik Schwimmer (eds.), La Haya, Martinus Nijhoff, 1982.
- Neurath, Johannes y Jesús Jáuregui, “La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística”, en Preuss, Konrad Theodor, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit*, México, Instituto Nacional Indigenista - Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, pp. 15-60.
- Preuss, Konrad Th., “Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko”, en *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87, 19 (1905), pp. 333- 337.
- , *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, B. G. Teubner, 1912, pp. CVII + 396.
- , *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Leipzig, B. G. Teubner (Aus Natur und Geisteswelt, Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen, 452), 1914.
- , *Die religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen, J. B. Mohr, (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft, 162), 1933
- , “G. W. Locher, *The Serpent in Kwakiutl Religion. A Study in Primitive Culture*, Leyden, 1932”, en *Sociologus. Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sociologie*, 9, Stuttgart, 1933, pp. 348-351.
- , *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, comps.), México, Instituto Nacional Indigenista-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.
- , “Die Religion”, en Preuss, Konrad Th. y Richard Thurnwald (comps.), *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart, Verlag Ferdinand Enke, 1939 [1937], pp. 57-123.
- Seler, Eduard, “Die Lichtbringer bei den Indianerstämmen der Nordwestküste”, *Gesammelte Abhandlungen* V, Berlín, Behrend & Co., 1915 [1892], pp. 9-43.
- Stocking, George W., Jr., “Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition” en *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition* (George W. Stocking, Jr., ed.), Madison, The University of Wisconsin Press, 1996, pp. 3-8.

