

Jean Duvignaud, la apertura hacia lo intangible

Julio Amador Bech*

En una época en la cual las ideologías modernas, con sus discursos cerrados, luchaban por el dominio del mundo, Jean Duvignaud buscaba la apertura de los discursos, tanto como en los discursos abiertos, todas aquellas experiencias humanas que entran en los vagos y sutiles terrenos del sueño y el ensueño, el trance, el erotismo, el juego, la imaginación creativa... un dominio más allá de las torpes certezas del racionalismo. En su libro *El juego del juego* empieza por hablarnos de eso:

...nunca me sentí arraigado a una causa, a una doctrina, a una carrera, a un destino. ¿Desconfié más de lo necesario de las instituciones o del reconocimiento social? Es posible. En cualquier caso, buscando aclimatar en mí ese azar y esa disponibilidad, he alimentado una especie de incertidumbre o de inseguridad en mi vida... Pero sé muy bien que no me hubiera ligado al teatro, a la creación artística, a la fiesta, a los sueños, a lo imaginario, si no hubiese tratado de elucidar cierta experiencia del ser, cuya raíz está en la libertad del juego... Y fuera de Europa, en sociedades que aparentemente no se nos parecen en nada, he descubierto la importancia que los hombres daban a esas actividades delirantes.¹

En los tres encuentros que tuvimos, aquí en México, Duvignaud no dejó de insistir en la importancia de los discursos abiertos y del porqué todas aquellas experiencias hacia las cuales la antropología contemporánea estaba orientando su investigación, sólo podían ser comprendidas desde un nuevo discurso no circunscrito a los dogmas marxistas, estructuralistas, funciona-

¹ *El juego del juego*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, pp. 10-11.

listas o de cualquier otra orientación en boga. Casi puedo recordar las palabras exactas con las que me lo explicó:

Pienso que si se utilizan las interpretaciones dominadas por el funcionalismo o el estructuralismo para evocar los fenómenos —por llamarles de alguna manera— de la imaginación, la creación y la afectividad; de todo lo que se puede denominar como lo no estructural, o no estructurado, se llega a lugares comunes con muy poco relieve y que no sirven para la creación.

Por otra parte, para hablar de esos mismos fenómenos, si se transportan, como se ha hecho, los términos de El Capital de Karl Marx a un campo que no tiene nada que ver con él se desemboca en tonterías. Los fenómenos de los que estamos hablando exigen una epistemología nueva, unas modalidades de creación también nuevas.²

En ese tiempo, 1979, su obra más conocida en México era *El lenguaje perdido*, obra en la que reflexiona sobre los autores fundamentales de la antropología occidental moderna, definiéndola como el discurso acerca de la diferencia antropológica.

Duvignaud se había planteado el problema de la antropología en su conjunto, a partir de su experiencia en Chebika, Túnez. Lo interesante es poder ver cómo en Chebika, una comunidad rural tunecina, donde un comunitarismo tradicional, profundamente arraigado en la vida de sus pobladores, entró en conflicto con el proyecto modernizador de un socialismo estatal —copiado de la socialdemocracia europea— que intentaba imponer en todo el país un modelo abstracto de socialización, aun en contra de las propias formas comunitarias regionales. Duvignaud se encontraba en Chebika haciendo investigación de campo cuando ocurrió ese choque cultural; como testigo vivo de esa confrontación participó del lado de la comunidad. Esa experiencia dejó una huella profunda en él. Ahí confluyeron dos largos caminos: el del intelectual —años de estudio y reflexión— y el del hombre abierto a la experiencia humana, preparada por el vivir mismo y, por qué no, por la experiencia del teatro, por el contacto con Artaud. En una obra posterior, Duvignaud habló acerca de la importancia de sus vivencias en Chebika y de cómo éstas le permitieron cuestionar los enfoques epistemológicos de la antropología que se habían vuelto ya lugares comunes:

² «Institución y juego», entrevista por Julio Amador, *Palos de la crítica*, número 2-3, México, octubre 1980-marzo 1981, p. 63.

También sabía yo, gracias a la experiencia de cuatro años en Chebika... que la «vivencia social» de los hombres recubre diversas lógicas, que la lógica codificada y preponderante de la vida cotidiana no siempre es la de las prácticas, la de las técnicas, de la memoria colectiva, y menos aún de la religión, de la magia y de la vida imaginaria. Aquellas lógicas incluso podían ser contradictorias entre sí, o cuando menos divergentes, de suerte tal que la experiencia visible combinara, mediante un «remiendo» permanente y torpe, un frágil haz de proposiciones discordantes...

Una sociedad no implica unidad, salvo por la visión preponderante que a veces se le impone: ¿no pertenece nuestra idea de una «totalidad» funcional o estructural de la experiencia colectiva al acervo de ideas, recibidas sin crítica, del siglo pasado? ¿No se remonta a Hegel y a su monstruosa identificación de lo real y lo racional?...³

Es justo a partir de esa experiencia que Duvignaud se planteó, en términos radicales, una pregunta clave de la antropología moderna: ¿cuáles son las condiciones y supuestos discursivos que nos permiten una comunicación profunda y rica con las sociedades «salvajes»? Sociedades que no se rigen por los principios modernos y que poseen una cultura milenaria. En relación con esto, Duvignaud me había dicho:

Estas comunidades... de la periferia, que después de Levi-Strauss se pueden llamar salvajes, son sociedades que existen desde hace más tiempo que las que hemos incluido en nuestra historia. Tal sociedad que vive a orillas de Río Sepik en el Pacífico del Sur, o tal tribu africana, o del centro del Brasil, han tenido una duración más larga que el Imperio Romano y que las monarquías occidentales; fue necesario esperar la generalización del mercado, la tecnología militar moderna y los medios de comunicación modernos... para que esas sociedades perdieran en unos cuantos años lo que habían conservado durante milenios. Ha habido un cambio dentro de ellas que los conceptos de la historia europea no nos permiten apreciar... Los fenómenos de los que estamos hablando exigen una epistemología nueva... Tomemos un problema: el de los mitos, por ejemplo. En ese respecto rechazamos un método como el de Levi-Strauss que consiste en separar lo mítico de lo existencial y de las prácticas materiales. Siento un profundo respeto por Levi-Strauss, pero algo como la mitología

³ *El banco de los sueños*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 12.

reconstituida de «la indianidad» de los esquimales a las tribus del sur de Chile, es absolutamente indiferente a la realidad actual de las sociedades de las que habla, pues entonces: «viva el mito y mueran los hombres». Lo que nosotros hemos hecho es investigar, haciendo uso de una epistemología que se define en la acción misma: sitúa las prácticas en su contexto y comprende que cada práctica supone un aparato de mitos, de creencias, de afectos; es este conjunto, como un todo, el que hay que entender.⁴

Aquí, nos enfrentamos a otro problema epistemológico de la antropología que Duvignaud trata de esclarecer. Este radica en la definición del «objeto de estudio». Duvignaud trata de mostrar que la antropología se ha centrado fundamentalmente en el estudio de las *instituciones* de las sociedades y muy poco en el estudio de los hombres vivos. Conclusión a la cual llega a partir de su propia investigación de campo y, sobre todo, de su análisis práctico *del juego y sus formas*, tanto en las sociedades salvajes como en las modernas. Esta orientación comienza a definirse a partir de sus investigaciones de los años sesenta⁵ sobre el teatro y le permite, más adelante, primero, cuestionar las orientaciones teóricas predominantes y, a su vez, abrirse hacia una epistemología que pueda captar en su riqueza el significado de la experiencia humana viva y, lo que constituye lo específicamente novedoso e importante de su obra: *establecer las relaciones y semejanzas entre la dimensión mítica, la dimensión estética, la dimensión onírica y la dimensión lúdica.*

Esta idea se formuló en una primera forma en su *Sociología del teatro*:

Efectivamente, todo sugiere este aspecto ceremonial del teatro: la solemnidad del lugar, la distinción de un público, profano, y de un grupo de actores aislados en un mundo restringido, luminoso; el vestido de los cómicos, el rigor de los gestos, la particularidad de una lengua poética que distingue radicalmente al lenguaje del teatro del parloteo cotidiano. Ahora bien, la vida social ofrece aspectos totalmente idénticos a las ceremonias. Incluso parece que esas manifestaciones revisten una considerable importancia en la vida colectiva, que se imponen con una nitidez aun mayor que las organizaciones, las prácticas y los símbolos que actúan en el marco social, y que de esta manera nos encontramos en presencia de un verdadero teatro espontáneo en todos los niveles de la experiencia.⁶

⁴ «Institución...», pp. 61-65.

⁵ *Sociología del teatro. Ensayo sobre las sombras colectivas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

⁶ *Ibidem.* p. 17.

Estando estas ideas presentes, desde entonces, se van aclarando hasta llegar a una forma más definida en los resultados de sus estudios acerca del juego. En los cuales el juego *ya no es concebido como una práctica aislada, como una actividad más, sino como una constante que aparece en todos los aspectos de la vida social e individual*. El juego aparece como la siempre presente tendencia a la *desviación* de los actos —suscitada por la *creatividad* o el *azar*—, respecto de las costumbres establecidas; así como de los sentidos de las palabras, respecto de los significados predominantes.

A diferencia de otros investigadores que lo antecedieron y que se ocuparon sobre todo de estudiar las diversas formas del juego *con reglas*, para el cual en el idioma inglés existe una palabra específica: *game*; Duvignaud se dedicó a estudiar el juego *sin reglas*, para el cual el inglés tiene la palabra *play*, distinción que no existe en el español o el francés. Su orientación y su tema fueron definidos de la siguiente manera:

La mayoría de los observadores se han dedicado sobre todo a estudiar las estructuras y las funciones y no los fenómenos que podríamos llamar no estructurales; a nosotros, en cambio, nos interesan, fundamentalmente, los elementos y las formas que adopta el juego sin reglas.

Sólo muy recientemente el juego sin reglas ha sido objeto de investigación práctica y experimentación significativas. Cuando hablo de juego sin reglas me refiero a la actividad muchas veces efímera, sin ningún tipo de organización, que suscita relaciones humanas nuevas sin dejar de situar al hombre y a la mujer dentro de la trama de la vida social y frente a frente con las grandes autoridades naturales; con diversas manifestaciones de la experiencia, esto es: el sueño, el ensueño, la fiesta; incluso, con algunos elementos de nuestra vida psíquica, como por ejemplo: el placer, el dolor, la felicidad, la imaginación, la ficción... las cosas que no hay que orientar hacia una finalidad inmediata, las cosas que no tienen utilidad específica alguna y que pertenecen a una región de la experiencia que por regla general es dejada de lado en una sociedad de rentabilidad en la que se contabilizan todas las actividades humanas.

Desde hace algunos años hemos tratado de hacer el balance de las prácticas y de los hechos que corresponden a las manifestaciones lúdicas que no pueden ser reabsorbidos mediante alguna forma de regulación, o borrados mediante un tipo de análisis que a menudo proyecta sus categorías abstractas sobre ellos.⁷

⁷ «Institución ...», p. 59.

En la nueva formulación de su «objeto de estudio» estaba implícita su nueva orientación. Para Duvignaud quedaba clara la insuficiencia de los enfoques anteriores. Había no sólo que redefinir el «objeto», sino, también, establecer una nueva relación entre los conceptos de *institución* y *juego* en el discurso antropológico:

Hay ideas como las de Georges Bataille sobre la transgresión y, naturalmente, aquellos estudios tradicionales sobre cuestiones como las relaciones elementales de parentesco, los sistemas matrimoniales, pero nunca se nos dice cómo la gente utiliza esos sistemas y qué es lo que hace con ellos; dichas investigaciones dan la impresión de que simplemente se los padece. Es como si los grupos no reaccionasen constantemente contra la institución ... lo que se olvida es que hay siempre una reacción existencial contra el poder; no somos seres pasivos, ya sea por la fuerza o mediante la impugnación o la astucia, logramos darle a nuestro poder lúdico una forma inteligible... Fenómenos todos que los antropólogos no ven, pues siguen siendo positivistas —en el sentido de Augusto Comte, quien creía que una sociedad se define por sus instituciones— simplemente olvidan que detrás de las instituciones está el hombre vivo que busca constantemente algo diferente de aquello que recibió de sus padres... Dado que constantemente nos estamos negando a darle una forma limitada a nuestra capacidad lúdica se da un juego con y contra las instituciones: la disposición de la gente al azar es combatida por el poder, por el establishment, que busca imponer sus reglas, lo que crea la coyuntura favorable para el juego, para el azar.⁸

Así, partiendo de las premisas teóricas anteriores podemos definir al juego de la siguiente manera:

En mi opinión se trataría de conocer aquello que en el orden de la existencia se expresa como experiencia particular y que, adoptando formas singulares, puede concernir a lo imaginario, a lo afectivo, o aun a la acción... antropológica o sociológicamente diré que el juego representa la cantidad de azar que una sociedad puede aceptar, o incluso el modo en que una sociedad enfrenta el azar. El azar es lo que no entra en el sistema de leyes, de organizaciones. Lo que hay que averiguar es cómo un grupo, una clase, una sociedad, una civilización enfrenta lo imprevisible.⁹

⁸ *Ibidem* pp. 57-59.

⁹ *Ibidem* p. 60.

A partir de aquí, podemos definir una nueva hermenéutica dinámica para el estudio de los mitos y los símbolos. Como es evidente, no se trata, simplemente, de situarlos en su contexto práctico, sino de *registrar la transformación constante de los significados que se produce en la acción comunicativa*. Detrás de esta idea existe un conjunto de supuestos teóricos que definen un concepto de *discurso* y de la *multiplicidad práctica de sus usos y aplicaciones*. Hagámoslo explícito:

En primer término, se está concibiendo al discurso —y con ello a los mitos y los símbolos— como *polisémico*. Es decir, todo discurso se abre hacia una multiplicidad de posibles significados. Pues todo uso del discurso supone su interpretación: cotejar su significado con un *conjunto de referentes*, es decir de *valores*, que constituyen el conjunto de saberes activos que posee todo individuo, toda cultura. Así, al interpretar, dotamos de un nuevo significado al discurso. En toda interpretación ocurre un doble movimiento: a) *repetición*, por medio de la cual se reproducen sentidos preexistentes de un discurso y, b) *desviación*, por medio de la cual los sentidos preexistentes de un discurso son transformados, y surge uno nuevo.

De esta manera, cuando analizamos un *ritual*, —que no es sino la puesta en escena *ceremonial* de un *mito*— podemos ver cómo la comunidad y sus individuos entran en contacto y hacen uso de un discurso que está siendo a la vez *reproducido y transformado* por quienes participan de él. En este caso, los *mitos y símbolos* que están siendo puestos en movimiento por la acción ritual. Así, cada colectivo propone un conjunto riquísimo de figuras con las que todo individuo alimenta su imaginario, juega con ellas y las resignifica, produciendo nuevas, ensanchando su horizonte cognoscitivo de la realidad. Enfrentados como lo estamos, inapelablemente, con las grandes autoridades naturales que rigen la vida y la muerte, estamos obligados a elaborar complejos aparatos simbólicos que nos reconcilien con la crudeza y la inevitabilidad de la existencia material. En su estudio acerca de los ritos mortuorios, Duvignaud nos decía al respecto:

*... el conjunto de las prácticas mortuorias, de las ceremonias, de las creencias mágicas o religiosas, de los ritos, remitía a una actividad colectiva compleja que, al atravesar la conciencia individual, desencadenaba innumerables emociones o fantasmas.*¹⁰

¹⁰ *El banco...*, p. 159.

En otro terreno, el territorio de lo lúdico, Duvignaud llega a conclusiones semejantes al concentrarse en el estudio del juego infantil. En este campo, parte de las teorías de Winnicot,¹¹ quien sostiene que:

... el juego con un juguete... consiste en que el niño aprende de golpe el mundo exterior a través de ese objeto que se vuelve bruscamente simbólico... Winnicot... explica el juego como una forma de descubrimiento del mundo y de lo simbólico; aquello que para el adulto es un objeto insignificante (el trapo, el oso, el títere), para el niño —por el contrario— constituye un instrumento de exploración por medio del cual la parte ocupa el lugar del todo.¹²

Existe así un paralelismo sorprendente entre el *mito*, en las sociedades tradicionales, en tanto *medio ideal de conocimiento de la vida, del mundo y del cosmos*¹³ y el *juguete* con el que el niño *explora y conoce el mundo*. De ahí que las aportaciones epistemológicas que surgieron del estudio del juego resulten del todo pertinentes para la comprensión de las sociedades tradicionales, cuya vida se fundamenta en un sustrato religioso; y, más aún, de toda manifestación mítica y simbólica.

Desde esta perspectiva podemos ver cómo, tanto el *juguete* como el *mito*, en su calidad de *significantes*, abren un espectro enorme de *significados*. Esto fue lo primero que trató de demostrar Duvignaud, pero invirtiendo los términos de Saussure:

Por nuestra parte, sólo sostenemos algunas hipótesis: me parece que la teoría de Saussure del significado y el significante puede ser invertida... que la vida social o la experiencia colectiva, o incluso la experiencia política, nos proponen constantemente signos de los cuales nosotros debemos ser los significantes. De la misma manera, el niño, al servirse de estos instrumentos que son significados abre un espectro enorme de significaciones.¹⁴

En su libro *El sacrificio inútil*, Jean Duvignaud propone esta perspectiva dinámica de investigación que parte de un concepto polisémico del símbolo:

¹¹ Cf. *Realidad y juego*, Granica; y *El niño y el mundo exterior*, Paidós.

¹² «Institución...», p. 65.

¹³ Para una fundamentación de esta hipótesis, cf. Julio Amador Bech, *Al filo del milenio*, UNAM, México, 1994. Cap. «Escepticismo y religiosidad».

¹⁴ «Institución...» p. 66.

La mayoría de los estudios sobre el simbolismo empiezan, por decirlo así, en una obligada referencia a ejemplos cuya trivialidad es garantía del sentido común que evocan: la bandera, la cruz ... Viene luego la distinción entre «significante» y «significado», dicotomía que remite a combinaciones abstractas que constituyen la estructura mental. Lo que equivale a decir que el formalismo que en este caso parece regir los sistemas míticos nos dispensaría de conocer las sociedades que los segregan, en las que ellos echan raíces.

¿Qué sucedería si, antes que cualquier examen, se considerara la célebre distinción de Saussure como un postulado no verificado? ¿Qué si se abordara el símbolo como una cosa y ya no como un signo, una cosa cuya irradiación propia engendra múltiples sentidos?¹⁵

En primer término, Duvignaud enfatiza, con un nuevo sentido, la importancia del *dinamismo de los significados de un símbolo que cada nuevo campo semántico introduce, más allá de la repetición de las estructuras simbólicas en sí mismas*. Asimismo, subraya la cualidad del símbolo como cosa, algo que me parece de suma importancia, puesto que pone de relieve la *materialidad concreta* de cada símbolo específico, ya se trate de la cruz, minuciosamente dibujada en el manuscrito medieval irlandés; o de aquella que es producto de una incisión en el barro de una vasija neolítica; o de la cruz de piedra tallada por el artesano azteca para el atrio de la iglesia cristiana, en los primeros años de la conquista de México... en todos ellos la *figura del signo* es «semejante», pero la misma *forma* se ha transfigurado y la *situación discursiva*, el *campo semántico* del símbolo, han cambiado por completo y, aunque se mantienen ciertas constantes, cada nueva interpretación, cada nuevo uso, cada nueva aplicación, incorpora elementos novedosos, abriendo un nuevo espectro de sentidos posibles, de combinaciones nuevas y de nuevos espacios de realidad a los que se aplica el símbolo, en tanto guía heurística de la realidad.

Ambos elementos son fundamentales para la interpretación de lo simbólico, pues, no podemos olvidar que el símbolo ha surgido de una cosa, de un instrumento que, súbitamente, por sus características físicas: forma, textura, dureza o flexibilidad, brillo u opacidad... se ha convertido en cosa *cargada de significado*, que permite la explicación del origen y fundamento de lo que existe —cosmos, vida, mundo— dentro del contexto de figuras discursivas más amplias que son los mitos. No es casual que Juan-Eduardo

¹⁵ *El sacrificio inútil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 58.

Cirlot proponga en su *Diccionario de símbolos*¹⁶ como una de las lecturas fundamentales que hay que hacer del símbolo, la de su aspecto triple: como cosa, como instrumento (cosa útil) y como elemento explicativo. Esa lectura hace posible acercarnos a la *génesis* del símbolo y nos permite ver cómo en ese origen, el símbolo, con todas sus características materiales, sirvió para dotar de sentido a la realidad. Insistimos, así, en subrayar el carácter epistemológico del símbolo y su maravillosa flexibilidad que le permite constituirse como el elemento explicativo fundamental al interior del mito, de la obra de arte, del sueño y del juego. Estas dimensiones de realidad, aparentemente distintas y precisamente diferenciadas, están enlazadas entre sí por sorprendentes vasos comunicantes que nos permiten saltar de una dimensión de realidad a otra y que permiten sus mezclas y «remiendos». Unas y otras se explican entre sí. La realidad de la literatura participa de la del mito y del sueño, siendo, a su vez, un juego con las palabras y sus posibles sentidos. Sin embargo, cada una guarda su especificidad. Así, el sueño, de una manera diferente que el mito y el ritual, enfrenta las fuerzas naturales y los dilemas de la vida con sus propios recursos cognoscitivos y simbólicos:

*La experiencia onírica no escapa a esos enfrentamientos. Pero se remite a ellos de manera distinta: las grandes instancias, entre las cuales la sexualidad sólo es una más, actúan sobre las ficciones de los sueños y lo hacen cada vez de una manera particular, incluso divergente... en función de la orientación de las fuerzas naturales que la mujer y el hombre afrontan en la soledad del sueño.*¹⁷

En otra parte de ese mismo ensayo, Duvignaud define la importancia que tienen los sueños, para quien sabe escucharlos, en la apertura hacia una vida creativa y lúdica de la cual los sueños son el espejo:

Si admitimos que todo sueño es un juego del pensamiento que va más allá del simbolismo literal del sueño para figurar combinaciones posibles, que corresponden a una especie de cuestionamiento de la vida material, vemos en él un modo de conocimiento que formula juicios velados... De allí pasamos a considerar a esas tramas oníricas no como reglas de la vida social o de un deseo reprimido, sino como una incitación lógica que pone en tela de juicio a la vida colectiva. Cada cual por su parte, G. Bachelard y R.

¹⁶ *Diccionario de símbolos*, Nueva Colección Labor, Barcelona, 1988, pp. 33-47.

¹⁷ *El banco...*, p. 161.

Bastide presintieron la naturaleza «epistemológica» del sueño y su carácter de postulación lógica en que se ve aparecer «ese acuerdo esquemático entre una realidad inconclusa y un espíritu en devenir».¹⁸

Todo esto nos invita a trascender en nuestra vida diaria las oposiciones convencionales de la lógica racionalista, a dejar de identificar razón y realidad, a reconocer la multidimensionalidad de la vida y la pluralidad de la verdad. Nos invita a aprender a valernos del mito, del arte, del sueño y del juego como otros tantos instrumentos esenciales para el conocimiento de la vida y su realización plena.

¹⁸ *Ibidem*, p. 27.