

# Hacer don de la inteligencia. La antropología francesa actual

Francisco de la Peña Martínez\*

**T**razar un panorama de la antropología francesa actual no es tarea fácil, dada la variedad de sus especialidades y la vastedad de su territorio. Por ello, mi objetivo es muy modesto. Se trata de situar, a vuelo de pájaro, los principales tópicos en los que se han centrado las más recientes publicaciones en este campo para, a través de ello, reconocer las búsquedas y perspectivas de este gremio. Ello nos permitirá no sólo caracterizar sus principales corrientes, sino también esbozar una suerte de retrato de familia o de «quién es quién» en este poco conocido espacio intelectual.

## Genealogías

No podemos hablar de la antropología francesa contemporánea sin hacer referencia a la sólida tradición intelectual de la que es producto, tradición marcada por al menos tres grandes tiempos. El primero nace a fines del siglo pasado con la sociología de Durkheim. El segundo pasa por la traducción de esta sociología en clave etnológica a través de los trabajos de Marcel Mauss para, finalmente, alcanzar su elaboración más acabada con la llamada antropología estructuralista de Claude Lévi-Strauss.

De Durkheim y de su proyecto sociológico, la etnología recibe el rigor del método, la habilidad para construir el objeto teórico y los conceptos estratégicos, así como la ambición epistemológica en la búsqueda de principios universales y marcos comparativos.

Con Mauss, la etnología adquiere un estatuto central y autónomo en el campo de las ciencias sociales en Francia. Mauss independiza la etnología al liberarla de su relación de subordinación con la sociología, y a la vez delimita con precisión su objeto, el hecho social total. Al institucionalizarse, la

\* ENAH-INAH

etnología maussiana quedará estrechamente vinculada con la vanguardia artística (Bataille, Caillois, los surrealistas), la museología (*Musée de l'Homme*), y con la ciencia de las religiones (especialidad francesa que conjunta los estudios sobre la antigüedad clásica, el mundo indoeuropeo y el orientalismo) a través de *L'Ecole Pratique des Hautes Etudes*.

La etnología francesa inicia su diálogo con la antropología británica y norteamericana, y con Lévi-Strauss alcanza su madurez y deviene modelo y vanguardia intelectual. En diálogo con el marxismo, el psicoanálisis, la lingüística y la filosofía, el estructuralismo lévi-straussiano hace de la etnología una semiología, entendida como la ciencia del orden simbólico de la cultura y sus leyes, a la vez inconscientes y universales.

Entre Mauss y Lévi-Strauss, sin embargo, la antropología gala se despliega en la obra de una generación pionera de intelectuales no menos talentosos, que desde Griaule hasta Balandier contribuyen a la delimitación de los objetos y las temáticas que han caracterizado a esta disciplina en Francia.

Entre algunos de estos ámbitos destacan por su importancia los estudios sobre las religiones no occidentales. Varios antropólogos (Lévi-Bruhl, Hertz, Metraux, Leiris, Caillois, Bastide y Lévi-Strauss, etcétera) profundizan sus tópicos clásicos, desde el tema del sacrificio, lo sagrado, el ritual, la magia, el chamanismo, la posesión y la brujería hasta el sincretismo, el mesianismo o el profetismo. No menos importantes son los trabajos en campos tan distintos como la tecnología (Haudricourt, Leroi-Gourhan); la etnomusicología (Schaeffner, Rouget); el estudio del proceso de hominización y la prehistoria (Rivet, Leroi-Gourhan); la etnohistoria y la arqueología (Soustelle, L. Sejourné); el análisis comparado de las grandes civilizaciones (Dumont, Granet, Dumezil); el etnopsicoanálisis y la antropología médica (Devereux, Bastide); el análisis de los sistemas de parentesco, el totemismo y los mitos (Lévi-Strauss); el estudio de la cosmología o la representación del cuerpo y la persona (Griaule, Dieterlen, Leenhardt, Paulme, Dumont); la antropología política y los procesos de modernización (Mercier, Balandier), etcétera. Todos estos pensadores, miembros de una generación desaparecida en su mayoría, sentaron las bases que dan a la antropología francesa el perfil singular que la distingue de las tradiciones de otros países.

### **De los años maravillosos a nuestros días**

En lo que toca a las orientaciones teóricas, a partir de los años sesenta tienden a imponerse, entre muchos otros, tres paradigmas mayores en el horizonte de la reflexión etnológica francesa. El más importante es sin duda el paradigma es-

tructuralista, con su fuerte dominante semiológica y lingüística. Su postulado de base es el primado del simbolismo en la vida social, y su interés está centrado en el estudio del parentesco, la mitología y el conjunto de lo que conocemos como el «pensamiento salvaje». Los trabajos de Balandier representan otro paradigma, en la línea de una antropología dinamista-funcionalista, fuertemente sociologizada, interesada en los procesos de cambio y modernización, la estructura del conflicto y el poder en el marco de la situación colonial. Finalmente, el marxismo inspira un tercer modelo de análisis, en particular el marxismo renovado de filiación althusseriana. Su énfasis está puesto en el primado de las relaciones económicas, la producción material y la apropiación de la naturaleza como hilo conductor para comprender la cultura de las sociedades no occidentales.

Estos tres modelos compiten y polemizan entre sí durante la década de los setenta y poco a poco llegan a confluír en una serie de combinaciones, más o menos logradas, hacia los años ochenta. Podría decirse que, *a grosso modo*, una gran parte de los antropólogos franceses tienden a inscribirse en alguna de estas síntesis.

Hoy día, entre todos los antropólogos franceses de las generaciones posteriores a Lévi-Strauss, destacan tres en particular: Marc Augé, Françoise Héritier y Maurice Godelier, cuyos trabajos se inscriben en el seno de líneas de reflexión mayores con una gran influencia en el quehacer etnológico.

## Antropología y tiempos postmodernos

Marc Augé, hasta hace poco presidente de *l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, es probablemente quien más ha contribuido a la renovación y la apertura de nuevos espacios para la reflexión antropológica. Sus trabajos se inscriben en el horizonte del discurso sobre la «postmodernidad», que desde la filosofía, la estética y la sociología ha sido objeto de acalorados debates.

Africanista reconocido a nivel mundial, Augé ha recibido por igual la influencia del estructuralismo, el marxismo y el sociologismo de Balandier, y ha elaborado una obra en la que los problemas antropológicos clásicos (profetismo, brujería, chamanismo, posesión, antropología médica, antropología del poder, etcétera) no son ajenos a la reflexión sobre la naturaleza del mundo «occidental».

En efecto, Augé ha promovido el análisis de lo que él llama la *sobremodernidad*,<sup>1</sup> término que se encuentra también en los trabajos de su maestro Balandier.<sup>2</sup> Dicho concepto designa el proceso de globalización y contemporaneización cultural que explica la aparición de fenómenos como

<sup>1</sup> Marc Augé, *Non-Lieux*, Le Seuil, Paris, 1992.

<sup>2</sup> Georges Balandier, *Le Dédale*, Fayard, Paris, 1994.

la multiculturalidad, el sincretismo y la recomposición de las identidades colectivas. En el marco de una mundialización e interpenetración cultural creciente, la alteridad asume nuevas formas que exigen de la antropología una redefinición de su alcance y de sus objetos.

En su libro más reciente *Para una antropología de los mundos contemporáneos*<sup>3</sup> Augé propone una etnología del presente, de la «contemporaneidad» cultural, producto de la acelerada unificación espacial y temporal del planeta, que comprenda y a la vez supere la oposición entre lo tradicional y lo moderno, lo exótico y lo próximo, lo occidental y lo no occidental, lo primitivo y lo civilizado. Una etnología que a partir del conocimiento acumulado sobre el parentesco, el ritual o el don en el mundo tradicional, pueda interesarse por el metro, la televisión, los supermercados, los aeropuertos o los jardines como objetos antropológicos posibles de ser abordados con una mirada distante, capaz de transformar lo familiar en algo extraño.

A diferencia de la antropología norteamericana, cuya deriva postmoderna se ha desplegado a través de la transformación del discurso etnográfico en objeto de reflexión antropológico (bajo el influjo de Derrida y su filosofía de la deconstrucción), la antropología francesa ha optado más bien por una refundación de su objeto de estudio.

Frente a la desaparición del clásico «primitivo», los antropólogos franceses han reaccionado volviendo sus ojos a las disímiles e inéditas expresiones de la alteridad en el mundo actual más que a la crítica o la negación de la antropología como tal. Así, el sesgo postmoderno de la etnología francesa se ha orientado básicamente a una «antropologización» del presente que deja de pensar a la «Otridad» como lo contrario a lo occidental y que a partir de una revaloración de lo sincrético, aprehende lo moderno y lo premoderno en su unidad.

El impacto de las ideas de Augé sobre esta antropología de lo contemporáneo ha sido sin duda evidente y, en los últimos años, un conjunto de antropólogos ha desarrollado en esta línea una serie de investigaciones con muy originales resultados.

Un buen ejemplo de esta perspectiva es el trabajo de un investigador cercano a Augé, J. P. Dozon,<sup>4</sup> quien ilustra las paradojas del sincretismo cultural en el África actual a través del profetismo, fenómeno tradicional por excelencia que sirve de instrumento al reclamo de modernización. La historia del profetismo en este continente nos revela el proceso de recomposición del cristianismo en el seno de las culturas «paganas», su «africanización» bajo

<sup>3</sup> Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, Paris, 1994.

<sup>4</sup> Jean Pierre Dozon, *La cause des prophètes*, Le Seuil, Paris, 1995.

formas inéditas e híbridas de culto y su articulación con el complejo proceso de occidentalización, en el seno del cual el mensaje escatológico opera como un verdadero motor ideológico.

De lado del mundo europeo, G. Althabe y G. Lenclud, compañeros de ruta cercanos de Augé, han compilado un balance de este tipo de antropología en el colectivo *Vers une ethnologie du present*.<sup>5</sup>

Por su parte, Jean Jamin (sucesor de M. Leiris en el *Musée de l'Homme*) ha promovido desde la revista *Gradhiva*, de la cual es director, el debate epistemológico sobre la etnología del presente y el diálogo con la antropología postmoderna americana. Similar preocupación se encuentra en otras revistas como *Ethnologie Française* y *Terrain*.

En esta misma dirección, destacan varios trabajos recientes. Por ejemplo, C. Bromberger ha publicado un estudio decisivo sobre el fenómeno del fútbol,<sup>6</sup> M. de la Pradelle analiza la simbólica del intercambio ritual en un importante mercado callejero,<sup>7</sup> M. Abèles elabora una antropología del Estado moderno que permite comprender los rituales políticos del gobierno francés,<sup>8</sup> M. Segalen reflexiona sobre las carreras de maratonistas y la cultura del «jogging»,<sup>9</sup> S. Darbon analiza el rugby como un modo de vida<sup>10</sup> y F. Saumade estudia la cultura tauromáquica en España y Francia.<sup>11</sup>

Sin duda este tipo de antropología del presente, que toma a la modernidad como terreno y se interesa en la complejidad y la crítica cultural, tiene un futuro muy importante no sólo en este país, y habrá que seguir con atención su desarrollo.

## La herencia del estructuralismo

Es sabido que el influjo del racionalismo y los principios de la ilustración han hecho de la etnología francesa una disciplina reacia tanto al relativismo cultural como al epistemológico y con una fuerte inclinación a la búsqueda de universales. La obra de Lévi-Strauss es la mayor muestra de este impulso, que no tiene visos de desaparecer por estos lugares.

Françoise Héritier representa lo mejor de esta línea de reflexión, y como se dice en México, «en el nombre lleva la fama», puesto que es la sucesora de

<sup>5</sup> Gerard Althabe y Gerard Lenclud (eds), *Vers une ethnologie du present*, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, MSH, Paris, 1992.

<sup>6</sup> Christian Bromberger, *Le match du football*, Ed. MSH, Paris, 1995.

<sup>7</sup> Michelle De La Pradelle, *Les vendredis à carpentras*, Fayard, Paris, 1996.

<sup>8</sup> Marc Abèles, *Anthropologie de l'Etat*, Armand Colin, Paris, 1990.

<sup>9</sup> Martine Segalen, *Les enfants d'Achille et de Nike*, Ed. Métailié, Paris, 1994.

<sup>10</sup> Sebastien Darbon, *Le rugby mode de vie*, Jean Michel Place, Paris, 1994.

<sup>11</sup> Frederic Saumade, *Des sauvages en Occident*, Ed. MSH, Paris, 1994.

Lévi-Strauss al frente del Laboratorio de Antropología Social, adscrito al *Collège de France*. Héritier ha profundizado en la problemática de las estructuras de parentesco llamadas complejas, uno de los temas más arduos que Lévi-Strauss legó a sus discípulos. Sus trabajos son un ejemplo de la aplicación de los métodos de computación más refinados al campo de la etnología que no sólo han permitido comprender mejor el funcionamiento de estos sistemas de parentesco,<sup>12</sup> también han llevado a revolucionar muchos de los supuestos de la teoría estructuralista del parentesco. En efecto, Héritier ha elaborado una teoría de lo que ella llama el incesto de segundo grado<sup>13</sup> que ha permitido repensar el significado habitual del incesto, más allá de su connotación socio-parental primaria. Gracias a ello, el incesto puede concebirse como un fenómeno que no se reduce a la relación sexual típica entre parientes consanguíneos o aliados de cierto tipo, sino que implica la indiferenciación simbólica en el seno de un «parentesco» considerado en un plano más general, lógico y cosmológico. Ejemplo de este tipo de incesto sería la relación de un hombre con la mujer de su hermano, de un hombre con una mujer y su hija, de un hombre con dos hermanas o de un hombre con la mujer de su compadre. En todos estos casos, se trata de relaciones entre consanguíneos o aliados que no son directas sino mediadas por la relación con una misma pareja sexual. Héritier elabora una teoría de los fluidos y de su circulación, teoría de lo idéntico y lo diferente, que da cuenta del sinnúmero de casos donde el tabú del incesto pareciera afectar, no las relaciones entre parientes directos sino la mezcla de sustancias sexuales consideradas simbólicamente idénticas. Podría decirse que el mayor mérito de Héritier estriba en haberle dado «cuerpo» a los estudios sobre el parentesco, en la medida en que sus análisis de las estructuras complejas de la alianza desembocan en una teoría del simbolismo del cuerpo, en la que la diferencia sexual aparece como la matriz significativa más simple y más universal que ordena el mundo de las relaciones entre los seres humanos. Héritier ha demostrado que los tres pilares universales de la vida social, la prohibición del incesto, la división sexual del trabajo y un tipo de unión sexual reconocida, no adquieren sentido si no es a partir de un cuarto universal, la valencia diferencial de los sexos y la simbólica que de ella deriva. Simbólica que involucra por doquier una cosmológica, un sistema ordenado de relaciones que se inscriben en una suerte de mecánica de los fluidos, en la que la representación del género, de la persona, de la procreación y de las sustancias y humores corporales atraviesa el conjunto de las instituciones

<sup>12</sup> Françoise Héritier, *L'exercice de la parenté*, Le Seuil-Gallimard, Paris, 1981.

<sup>13</sup> Héritier, *Les deux sœurs et leur mère*, Odile Jacob, Paris, 1994.

humanas, las relaciones sociales y las concepciones del universo.<sup>14</sup> En última instancia, la teoría de Hérítier implica una refundación del estructuralismo que, partiendo del ámbito del parentesco, incluye otras lógicas sociales y su simbolismo.

En la misma línea que F. Hérítier, el trabajo de elaboración crítica de la herencia lévista encuntra en P. Descola otro buen representante. Descola ha incursionado en el ámbito de una antropología de la naturaleza<sup>15</sup> con el fin de dar cuenta de la relación cultura-naturaleza como un proceso de construcción de esta última por parte de los hombres. Su crítica se dirige por igual a la antropología cognitiva y la etnocencia americana que al naturalismo de Lévi-Strauss. Por un lado, se trata de comprender que si la naturaleza es una construcción social, la noción de naturaleza varía según las culturas; pero a la vez, que si la naturaleza no existe en sí misma, es indudable que ella ejerce ciertas constricciones sobre el pensamiento. Descola sostiene que el significado de la oposición naturaleza-cultura no es universal ni su relación el producto de un naturalismo cerebral que supone la correspondencia entre la codificación mental y la codificación natural, como lo sugiere Lévi-Strauss. En esencia sólo existen límites culturales que constriñen la práctica y su alcance sobre la naturaleza, por lo que la oposición naturaleza-cultura opera en varios niveles. Así, el trabajo del pensamiento sobre la naturaleza tiene como condiciones elementales los modos de relación, de clasificación y de identificación a la misma. A partir de Lévi-Strauss, que considera el totemismo como el ejemplo mayor de esta culturalización de la naturaleza, en la medida en que se ajusta a su modelo intelectualista y sociocéntrico, Descola avanza en una profundización crítica de este modelo. A los sistemas totémicos, que tratan a las especies naturales como signos metafóricos de las relaciones sociales, Descola opone los sistemas animistas, que operan por metonimia, otorgando atributos sociales a los seres vivos, proyectando los principios de las relaciones humanas a las especies. Sus estudios sobre los indios Achuar del Amazonas<sup>16</sup> llevan a Descola a postular una oposición entre el egocentrismo animista característico de estas culturas y el sociocentrismo totémico de otras culturas. Oposición entre un dispositivo pragmático, mágico-ritual, y uno religioso y mítico-intelectual. De esta forma entiende Descola corregir y criticar la subestimación que Lévi-Strauss muestra por la acción ritual frente al pensamiento mítico.

<sup>14</sup> Hérítier, *Masculin-feminin*, Odile Jacob, Paris, 1996.

<sup>15</sup> Philippe Descola, *La nature domestique*, Ed. MSH, Paris, 1986.

<sup>16</sup> Descola, *Les lances du crépuscule*, Plon, Paris, 1993.

En la misma línea pero desde otro ángulo se desarrolla el trabajo de Carlo Severi, etnólogo discípulo a la vez de Devereux y Lévi-Strauss. Especialista en chamanismo y teoría del ritual, Severi ha avanzado en la elaboración de una concepción de la acción ritual que cuestiona también los prejuicios del estructuralismo frente al rito y su supuesta inferioridad intelectual frente al mito. La condena que Lévi-Strauss dirige al rito por su nula capacidad cognoscitiva en relación con las exigencias del pensamiento clasificador es puesta en duda por Severi en su trabajo (publicado hasta ahora sólo en italiano) sobre el chamanismo cuna.<sup>17</sup> Severi desarrolla la tesis de que el ritual elabora todo aquello que el pensamiento mítico no puede clasificar, es decir todo aquello que es histórico en tanto que traumático. Cumpliendo una función intelectual que no pasa por la narratividad sino por lo que llama la memoria ritual, el rito no aspira a preservar «la continuidad de lo vivido» frente a las pretensiones conceptuales del mito, como cree Lévi-Strauss, sino a producir un saber sobre lo real contingente que tiene como instrumento la repetición y como soporte la palabra, los objetos, el gesto y la imagen. En un trabajo más reciente, en colaboración con M. Houseman, Severi amplía sus ideas sobre la acción ritual, a través de una reconsideración del ritual Naven, estudiado por Bateson hace varias décadas.<sup>18</sup> Revisitando críticamente las teorías funcionalistas, intelectualistas y semiológicas, así como los trabajos de Turner, Gluckman y Lévi-Strauss, el trabajo de Severi se revela como uno de los intentos más lúcidos por pensar al fenómeno ritual en su especificidad y autonomía propia, más allá de toda reducción del mismo a otros registros de la cultura (el rito como negativo del mito, o como expresión de la estructura social, o como instrumento de la cognición y su psicología, etcétera).

Otro etnólogo importante en lo que toca a la herencia de Lévi-Strauss es Dan Sperber, cuya relación con el estructuralismo se ha desplegado por el lado de la psicología cognitiva y el naturalismo más estricto.<sup>19</sup> Ya en anteriores trabajos<sup>20</sup> era evidente la preocupación de Sperber por anclar la teoría estructuralista en el campo de las ciencias naturales y el cognitivismo. A diferencia de otros discípulos más o menos disidentes del naturalismo de Lévi-Strauss, Sperber resultó ser más «papista que el papa». Su más reciente libro<sup>21</sup> es un ejemplo de su tentativa por explicar los fenómenos culturales a

<sup>17</sup> Carlo Severi, *La memoria rituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1993.

<sup>18</sup> Severi y Michael Houseman, *Naven ou le donner à voir*, CNRS, Paris, 1994.

<sup>19</sup> Dan Sperber, *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris, 1975.

<sup>20</sup> Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris, 1982.

<sup>21</sup> Sperber, *La contagion des idées*, Odile Jacob, Paris, 1996.

partir de los principios de la psicología cognitiva, a lo que ahora agrega una epidemiología de las ideas, es decir, una teoría de la propagación de las representaciones dentro de las sociedades. A partir de una crítica a las limitaciones lógicas de los diferentes tipos de descripción e interpretación en la antropología, crítica de la que no escapa el estructuralismo, Sperber clama por una teoría explicativa y causal de los hechos culturales. Una teoría que dé cuenta de las causas necesarias de los fenómenos culturales a partir de su doble condición material, de acciones objetivas por un lado, y de representaciones sobre éstas acciones, por el otro, representaciones mentales, privadas y públicas, cuya función cognitiva explica su existencia y su reproducción institucional. Teoría psicocultural que, en tanto explicación, pretende ir más allá tanto de la pura elaboración de generalizaciones teóricas (universalismo vacío del estructuralismo o comparativismo descriptivo del funcionalismo) como de la simple atribución de un significado a los fenómenos colectivos (hermenéutica simbólica). Así, conjuntando en una original síntesis a Tarde y Darwin, Sperber aspira a dar cuenta de la naturaleza representativa de los hechos sociales, de sus mecanismos de difusión y su razón de ser lógica a partir de una suerte de economía natural de las representaciones culturales, que explique su vigencia o su desaparición en la vida social.

### **Antropología del don y la sexualidad**

Maurice Godelier es sin duda el representante más importante de la orientación marxista en antropología. Durante muchos años sus esfuerzos se focalizaron en el diálogo entre marxismo y estructuralismo, en la búsqueda de una articulación entre lo ideal y lo material,<sup>22</sup> y es bien conocida su crítica a la metáfora marxista del edificio social y su división en instancias. Ella le permitió demostrar que la política, el parentesco o la religión pueden organizar el conjunto de las relaciones de producción material en las sociedades precapitalistas, y en consecuencia operar como instituciones plurifuncionales, infra y superestructurales a la vez. En los últimos años, sin embargo, el interés de Godelier se ha desplazado a dos frentes polémicos: la lógica del don por un lado, y la articulación entre lo sociocultural y la sexualidad humana, por el otro.

Su último libro<sup>23</sup> es una refinada crítica al estructuralismo de Lévi-Strauss y un retorno a Mauss. Para Godelier la lógica del don nos revela que en el fundamento del intercambio se encuentra la no circulación de ciertos

<sup>22</sup> Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, Fayard, Paris, 1984.

<sup>23</sup> Godelier, *L'enigme du Don*, Fayard, Paris, 1996.

objetos. Como puntos de anclaje del orden social, ellos escapan al intercambio porque están asociados en lo imaginario al poder de lo sagrado. En el parentesco, la política, la economía, en todas las actividades humanas, para que se constituyan, hay siempre algo que precede el intercambio y donde éste viene a enraizarse. Por ello lo social no se reduce a las formas de intercambio, al contrato simbólico. Más allá de la esfera del intercambio existe otra esfera constituida por todo aquello que los hombres imaginan que debe sustraerse al intercambio y a la reciprocidad. La sociedad nace y se reproduce por la unión y la interdependencia de estas dos esferas y por su diferencia. Así, contra el predominio que Lévi-Strauss y Lacan asignan a lo simbólico como fundamento de lo social, Godelier destaca el primado de lo social y la dimensión imaginaria en la producción del simbolismo.

El trabajo de Godelier sobre el don se enriquece y se completa con una reflexión sobre la sexualidad como fundamento de la socialidad humana y del orden simbólico que la reproduce.

Desde la publicación de su trabajo sobre los baruya de Nueva Guinea,<sup>24</sup> Godelier ha desarrollado una reflexión rigurosa sobre la gestión social de la sexualidad, y sobre el trabajo simbólico que toda cultura invierte en la construcción de la subjetividad.

En una sintomática consonancia con el trabajo de Hérítier, con la cual implícitamente debate, Godelier se separa de ella por la importancia que asigna al discurso psicoanalítico en su exploración de los fundamentos inconscientes de la cultura. Más freudo-marxista y menos lévi-straussiano, Godelier pretende ir más lejos que Hérítier.

Su reflexión se sitúa en un plano muy general, la relación de la cultura con la sexualidad en todas sus manifestaciones posibles, más allá del lenguaje del parentesco o la dicotomía masculino-femenino.

El trabajo que acaba de publicar en colaboración con antropólogos y psicoanalistas,<sup>25</sup> es una admirable explicación del proceso por el cual la cultura se produce y se reproduce a través de la domesticación de la sexualidad humana. Dada la independencia de la sexualidad humana de los ciclos biológicos y reproductivos (condición que nos distingue radicalmente del resto de las especies animales), su naturaleza polimorfa y anobjetal sirve de materia privilegiada a la construcción del orden simbólico. Así, antes que domesticar o actuar sobre la naturaleza, el hombre ha tenido que domesticar su sexualidad. Por ello Godelier intenta dar cuenta del origen de la cultura

<sup>24</sup>Godelier, *La production des grands hommes*, Fayard, Paris, 1982.

<sup>25</sup>Godelier y Jacques Hassoun (eds), *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité*, Arcanes, Paris, 1996.

en su relación con el psiquismo inconsciente, la escisión de la subjetividad y la represión de nuestras pulsiones, avanzando en un terreno ya abonado por Freud. Sin embargo, a diferencia de este último, para Godelier no es la mítica muerte del padre lo que explica la emergencia de la cultura, sino el sacrificio práctico de la sexualidad, o más precisamente, el sacrificio del sinsentido de la sexualidad.

Ausencia de sentido que exige de una interminable codificación simbólica en la que lo imaginario es el instrumento a través del cual se expresan las figuras de esta sexualidad (en el parentesco, el mito, el rito, el poder, la economía, etcétera) siempre en exceso y sujeta a control. Por ello para Godelier la prohibición del incesto es el fundamento, no de las relaciones de parentesco, sino de la totalidad del orden social. El tabú del incesto, independientemente de que sea de primer o de segundo grado, desborda el parentesco, es la prohibición de determinadas formas de gestión de la sexualidad y en último término del universo. Por ello remite siempre al problema del orden y de lo impuro, lo aberrante y el engendramiento ilógico.

En otras palabras, para Godelier el tabú del incesto, y su elaboración imaginario-simbólica, es el modelo de la mediación universal por excelencia, que sirve a la reproducción tanto del orden sociocósmico como del psiquismo inconsciente de los individuos.

### **El retorno de lo reprimido. Antropología y psicoanálisis**

El trabajo de Godelier es sólo una muestra del diálogo abierto entre la antropología y el psicoanálisis, que vive una reactualización sorprendente.

Un ejemplo de este debate del lado de los psicoanalistas es el último libro de André Green,<sup>26</sup> atento a los *impasse* del estructuralismo y a las ideas de Godelier y otros antropólogos como Bernard Juillerat.

Inspirado en las ideas de este psicoanalista, con una orientación conceptual estrictamente freudiana, el trabajo de Bernard Juillerat (oceanista como Godelier), es un excelente ejemplo de esta renovada antropología psicoanalítica.

A partir del caso de la sociedad yafar de Nueva Guinea, cuya mitología Juillerat había ya explorado en otro trabajo,<sup>27</sup> el autor aborda en su más reciente libro el análisis del *yangis*, un drama ritual cuyo simbolismo pone en escena máscaras, pintura corporal, danza, música y gesto.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> André Green, *La causalité psychique*, Odile Jacob, Paris, 1995.

<sup>27</sup> Bernard Juillerat, *Edipe chasseur*, PUF, Paris, 1991.

<sup>28</sup> Juillerat, *L'avènement du père*, CNRS, Paris, 1995.

Según Juillerat, este ritual sin palabras representa el advenimiento de la humanidad a través de los avatares de un verdadero héroe edipiano que deberá identificarse con la figura de un padre simbólico. Empresa simbólica de falicización del sujeto, ella serviría de defensa contra la pérdida de la madre —el abandono— y la castración —pérdida de sí—, en una sociedad en la que no existen rituales de iniciación masculinos.

El paralelismo postulado por Freud entre sueño y mito o entre sueño y rito, es reconsiderado por Juillerat para pensar la articulación entre psiquismo individual y prácticas culturales, entre fantasma individual y simbolismo religioso.

Articulación compleja dada la intervención de una mediación simbólica, que consiste en la elaboración y racionalización que ejerce la conciencia colectiva sobre las producciones inconscientes, en un «trabajo de la cultura» que Juillerat intenta dilucidar. Así, el autor piensa al ritual yangis como una representación de la sociedad como sujeto, pero en un sentido muy preciso. Aclarando que no se trata ni de una teoría indígena de la persona (es decir, del sujeto tal y como se lo representa conscientemente una cultura) ni de una teoría del sujeto socializado (es decir, del desarrollo psicocultural de una conciencia de sí), Juillerat se refiere al sujeto psicológico y social tal y como una cultura se lo representa *inconscientemente*. Sujeto entonces, pero en tanto Yo colectivo, imagen ideal de la sociedad y del hombre «original», más allá de su historicidad. El ritual yangis, situado entre lo inconsciente y la escena pública, tendría por ello el doble estatuto de objeto transicional y de fetiche colectivo, y sería un buen ejemplo de la validez universal de la simbólica edipiana.

Del lado de Lacan y su conceptualización del psicoanálisis, el estudio de Charles-Henry Pradelles de Latour sobre los bamiléké de Camerún<sup>29</sup> es otro ejemplo reciente de este tipo de antropología. En dicha obra, el autor elabora un etnopsicoanálisis de esta sociedad sirviéndose del ternario real-simbólico-imaginario creado por el célebre psicoanalista francés. Las deudas asociadas con el sistema de alianzas matrimoniales ilustrarían el funcionamiento de una lógica de la falta significante, lógica que rige a su vez tanto el conjunto de creencias sobre los ancestros como el orden político de este grupo, basado en la jefatura. Según Pradelles de Latour, el orden de la alianza está anclado en la deuda simbólica, por definición insalvable y comprometedor. Ella prevalece siempre sobre el orden de la filiación

<sup>29</sup> Charles-Henry Pradelles de Latour, *Ethnopsychanalyse en pays Bamiléké*, EPEL, Paris, 1991.

basado en la deuda imaginaria y recíproca. La división del sujeto a nivel simbólico explica no sólo la preeminencia de las relaciones entre generaciones alternadas o entre un individuo y la familia de su esposa. Ella nos permite comprender también las prácticas de brujería, la enfermedad o los ritos funerarios como expresiones de una deuda no simbolizada, deuda en el registro de lo real, ilimitada y desintegradora, que sólo la mediación simbólica puede reglamentar. Por último, Pradelles de Latour interpreta el ritual de entronización de un nuevo jefe a la luz de esta lógica de la falta y su mediación simbólica, necesaria para la reproducción del lazo social y la legitimación del poder.

Otro autor destacado que trabaja en este horizonte de reflexión es François Laplantine (discípulo de Devereux), conocido por un excelente manual de introducción a la etnopsiquiatría.<sup>30</sup> Su más reciente libro, escrito en colaboración con Marion Aubrée,<sup>31</sup> es un trabajo sobre la historia del espiritismo en Francia y su impresionante aclimatación en Brasil, donde se ha mezclado con los diversos cultos afroamericanos allí existentes. Interesado en el lugar que tienen en el mundo moderno las prácticas y creencias mágicas, Laplantine ha estudiado las medicinas paralelas, los videntes, etcétera. Con su trabajo sobre el espiritismo Laplantine ahonda en esta perspectiva, ofreciéndonos una genealogía de esta doctrina *sui generis*. Producto de un mundo dominado por la razón instrumental, el espiritismo aparece para este autor como una suerte de racionalización modernista y pseudocientífica del culto de los muertos y la reencarnación, que explicaría su particular asimilación y éxito en las sociedades actuales.

Mencionaremos por último el trabajo de Nicole Belmont, que se inscribe en la tradición del estudio del folklore.<sup>32</sup> Belmont ha desarrollado una reflexión crítica en torno a la noción de arcaísmo y ha demostrado la validez de una antropología del folklore que se sirve del aparato crítico freudiano. Más allá de la «ilusión arcaica» que asocia lo folklórico a la sobrevivencia, lo residual, la reliquia, Belmont deconstruye su lógica partiendo de la tesis freudiana sobre el paralelismo entre las tradiciones populares y los recuerdos infantiles reprimidos. Las características de lo que se define como folklórico no sólo se reencuentran en los recuerdos de infancia, los síntomas neuróticos o los sueños, sino también y sobretodo en los sentimientos y reacciones que ellos suscitan. Por ello, la permanencia de la problemática del

<sup>30</sup> François Laplantine, *L'ethnopsychiatrie*, PUF, Paris, 1988.

<sup>31</sup> Laplantine y Marion Aubrée, *La table, le livre et les esprits*, Jean-Claude Lattès, Paris, 1990.

<sup>32</sup> Nicole Belmont, *Paroles païennes*, Imago, Paris, 1986.

arcaísmo en el abordaje de lo folklórico se revelaría como el obstáculo epistémico a superar con el fin de reconocer la actualidad y contemporaneidad de los fenómenos que se incluyen en esta disciplina.

### Consideraciones finales

Es inevitable que nuestra recensión de las más recientes publicaciones de antropólogos franceses sea limitada. Por ejemplo, el extraordinario *Diccionario de etnología y antropología* editado por P. Bonte y M. Izard<sup>33</sup> merecería un artículo aparte. Si dejamos de lado a varios autores no menos valiosos en el campo de la etnología actual (Testart, Terray, Panoff, Smith, Désveaux, Zimmerman, Zonabend, Cuisinier, Chaumeil, etcétera), al menos quisiéramos mencionar a algunos de los americanistas y estudiosos de México. Entre ellos sobresale sin duda Jacques Gallinier, cuyo trabajo sobre la cosmología de los otomíes<sup>34</sup> es de primer orden, fruto de un admirable trabajo etnográfico que, inspirado también en el psicoanálisis, busca dar cuenta de la concepción de la enfermedad, el cuerpo y la persona entre las culturas indias. El trabajo de Christian Duverger, por su parte, es reconocido en el terreno de la etnohistoria del mundo prehispánico, a la vez por su originalidad y su ambición en la interpretación de la cosmovisión mesoamericana. Lo mismo puede decirse del trabajo de Serge Gruszinski en lo que concierne al imaginario cultural en la época colonial.<sup>35</sup> Por último, los estudios de Michel Perrin, especialista en el chamanismo,<sup>36</sup> que si bien se centran en la sociedad guajira de Venezuela, incluyen consideraciones muy interesantes sobre el caso huichol.<sup>37</sup>

Sin duda la antropología francesa se desarrolla con una vitalidad ejemplar, manifiesta en su pluralismo y apertura a la innovación. Por ello el título de este texto es intencionado aunque justificado. El don de inteligencia que nos ofrece este gremio de practicantes de la mirada distante nos invita al compromiso con el intercambio de las ideas, y nos da buenos motivos para creer en el futuro de nuestra disciplina.

<sup>33</sup> Pierre Bonte y Michel Izard, *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, PUF, Paris, 1992.

<sup>34</sup> Jacques Gallinier, *La mitad del mundo*, UNAM, México, 1991.

<sup>35</sup> Serge Gruszinski, *La guerre des images*, Fayard, Paris, 1994.

<sup>36</sup> Michel Perrin, *Le chamanisme*, PUF, Paris, 1995.

<sup>37</sup> Perrin, *Les praticiens du rêve*, PUF, Paris, 1992.