



COORDINACIÓN DE SERVICIOS  
DOCUMENTALES - BIBLIOTECA

225398

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

CSH

*La magia en las palabras: Tylor, Preuss y Malinowski.  
El debate inconcluso entre animismo y preanimismo*

Comunicación idónea de resultados del proyecto de investigación  
*Konrad Theodor Preuss, teórico de la religión y de la magia: su originalidad,  
vigencia y limitaciones a la luz de las investigaciones contemporáneas*

que presenta

Laura Paulina Alcocer Páez  
98381032

para la obtención del grado

Maestra en Humanidades  
(Filosofía)

Dr. Gustavo Leyva Martínez  
Director

Noviembre 2000

## Agradecimientos

Agradezco a Gustavo Leyva, coordinador del Posgrado en Humanidades y a Mario Casanueva, coordinador de la línea de investigación en Historia y filosofía de la ciencia, por apoyar este proyecto y procurarme las condiciones propicias para realizarlo. Como director de investigación, Gustavo Leyva, gran conocedor del pensamiento filosófico y sociológico alemán, me ha ofrecido sus conocimientos, otorgándome además una gran libertad en el trabajo.

Jesús Jaúregui y Johannes Neurath, etnólogos expertos en la región de El Gran Nayar, han sido asesores infatigables, dispuestos a discutir en todo momento y prestos a acercarme los materiales útiles a esta investigación. Su confianza y apoyo me han animado en todo momento. Johannes Neurath, además me ayudó a penetrar en la prosa de Preuss, preparando una traducción de *Die geistige Kultur der Naturvölker*, que buscaremos publicar apenas esté debidamente terminada.

Rodrigo Díaz, quien ha incursionado en los campos de la antropología social y la filosofía de la ciencia, leyó y comentó este texto, previniéndome con su amplio conocimiento sobre la escuela británica, de incurrir en imprecisiones. Sus comentarios me ayudaron a clarificar mis ideas

Los compañeros del Seminario de Antropología simbólica y del Seminario de El Gran Nayar me permitieron presentar los avances de esta investigación, ayudándome con sus atinadas observaciones y su interés a no perder el rumbo. Les estoy a todos sinceramente agradecida.

La familia del cantador cora Melesio de Jesús Rosas, me brindó su hospitalidad en Jesús María (Chuisete'e), Nayarit, permitiéndome participar en sus fiestas del tipo mitote. Les agradezco su sencillez, alegría y disposición a conversar.

Agradezco también a Alicia Cortés y José Atenco, quienes con su excelente desempeño como funcionarios de la Universidad, permiten que los estudiantes nos despreocupemos del papeleo, y hacen muy grata nuestra estancia en la UAM.

Por último, agradezco el apoyo brindado por el CONACYT a través de una beca-crédito y del financiamiento para una corta estancia de investigación en Austria y Alemania en diciembre de 1999.

## Indice

1. 1914, *Status quo* (2)
  
2. *Inner Light*: la teoría animista de Edward B. Tylor (4)
  - 2.1 El ocaso de la etnología pritchardiana (4)
  - 2.2 La cultura primitiva (10)
  - 2.3 *Notes & Queries on Anthropology* (16)
  - 2.4 James G. Frazer y los aborígenes australianos (17)
  - 2.5 Robert R. Marett ¿crítico del animismo? (21)
  
3. *Komplexe Vorstellungen*: la teoría de la magia de Konrad Th. Preuss (28)
  - 3.1 El proyecto de Wilhelm von Humboldt, Adolf Bastian y la Escuela Americanística de Berlín (29)
  - 3.2 La expedición al Nayarit (34)
  - 3.3 La cultura intelectual de los pueblos primitivos (39)
  - 3.4 Ernst A. Cassirer en la biblioteca de Aby Warburg (49)
  - 3.5 Los preanimismos de Konrad Th. Preuss y Robert R. Marett (60)
  
4. *Ethnographer's Magic*: el funcionalismo de Bronislaw K. Malinowski (66)
  - 4.1 Bronislaw K. Malinowski *und kein Ende* (67)
  - 4.2 De Cracovia y Londres (72)
  - 4.3 Solo entre los salvajes de la Melanesia Noroccidental (81)
  - 4.4 Escritura etnográfica (86)
  - 4.5 Las palabras en la magia (89)
  
- 5 Conclusiones (97)
  
- Bibliografía (100)

## 1. 1914, *Status quo*

Konrad Th. Preuss (1869-1938), probablemente uno de los más importantes teóricos de la antropología de todos los tiempos, trabajó desde 1894 en la superación de la doctrina animista propuesta, en 1871 por el británico E. B. Tylor (1832-1917), para explicar los fenómenos de la religión y de la magia. No obstante lo explícito de sus planteamientos, la teoría de Preuss sigue, hasta la fecha, sin recibir el reconocimiento que merece. Si ya el desconocimiento y la indiferencia con que se le trata en México llama la atención, más sorprende el olvido en el que se encuentra en el plano internacional y que sería total a no ser por el interés que un reducido grupo de académicos han puesto en él (cfr. Jaúregui y Neurath 1998, 1999). Así, antes de adentrarnos en el estudio de su obra, es necesario averiguar qué motivó el que fuera relegada al olvido, pues creemos que la comprensión de este hecho es fundamental para la elucidación de sus teorías.

En este trabajo analizaremos la transición del paradigma evolucionista al estructural funcionalista, en la cual Preuss aparentemente nada tuvo que ver. Sin embargo, proponemos la hipótesis de que es precisamente la falta de un diálogo con sus propuestas lo que, en gran medida, posibilitó que la llamada irrupción funcionalista se presentara como una superación del evolucionismo tyloriano, cuando en realidad, como veremos, es una continuación del mismo, quedando su verdadera superación aún pendiente. En 1914, año en el que Preuss publicara su segunda síntesis teórica intitulada *Die geistige Kultur der Naturvölker*, el joven Bronislaw Malinowski (1884-1942) zarpaba hacia las Islas Trobriand. Por estos años, la antropología británica atravesaba una profunda crisis teórica, denunciada por Marett (1866-1943) y prolongada por Frazer (1854-1941); en cambio, la escuela americanística de Berlín cosechaba brillantes logros

y estaba en su mejor momento. Sin embargo el estallido de la Primera Guerra Mundial dio la vuelta a esta historia. Tanto Preuss como Malinowski quedaron atrapados en el trabajo de campo, uno en Colombia, el otro en Melanesia. Y a su retorno el orden mundial había cambiado. Preuss regresó a Berlín para enfrentar la crisis financiera e institucional que dejó deshecha a la etnología alemana. Por su parte, Malinowski decidió resolver la aporía tyloriana con su magia de etnógrafo y aparecer como *deus ex machina* instalándose en la London School of Economics y dando inicio a una segunda escuela británica mucho menos autocrítica y más comprometida con los intereses del imperio.

La polémica “animismo *versus* preanimismo” podría parecernos todo menos actual, pero la persistente dificultad para abordar la relación entre magia, ciencia y religión indica lo contrario. Tenemos que deconstruir la magia de Malinowski y reconstruir la ciencia de Preuss. La comprensión del proyecto de Preuss no fue fácil en sus días, como tampoco lo es hoy, pero nos sentiremos satisfechos si este texto logra despertar la curiosidad y el interés por sacar de la penumbra la vida y la obra de un hombre cuya sensibilidad y agudeza no se repiten con frecuencia.

## 2. Inner Light: la teoría animista de E. B. Tylor

Edward Brunett Tylor llega hasta nosotros consagrado como uno de los padres fundadores de la antropología. Su fama internacional la debe al provecho que durante tres décadas muchos antropólogos, principalmente del mundo anglosajón, sacaron de su programa de investigación dedicado al estudio del desarrollo de la civilización. El evolucionismo actualmente no goza de gran popularidad, sin embargo se acepta que su definición de cultura coincide con aquello que los antropólogos siguen estudiando hasta la fecha.

La carrera académica de E.B Tylor consta de tres etapas. En la primera etapa se dedica a la investigación de las leyes del desarrollo de la civilización, inspirado por las tesis uniformitarianistas del geólogo Charles Lyell; en la segunda, se volvió hacia las enseñanzas de Friedrich Max Müller (1823-1900), para luego, en la tercera etapa, rechazarlas y adoptar una postura “evolucionista” en su tratamiento de la religión y de la magia. Durante esta última fase, su postura teórica ya no cambia, pero se ocupa principalmente de la institucionalización de la antropología y de su enseñanza. Es la trascendencia de esta tarea, y en cierta medida su quehacer como promotor de investigación, así como su longevidad, lo que le permitió ejercer tan grande influencia prácticamente sobre tres generaciones de antropólogos británicos.

### 2.1 El ocaso de la etnología pritchardiana

El contexto del ingreso de Tylor a la antropología está marcado por un suceso sin precedentes. Hacia la década de los años 1850, el hallazgo de



un fósil humano en Brixham Cave provocó la asimilación inmediata del hombre al registro fósil, ocasionando que la tradición etnológica encabezada por James Cowles Pritchard no pudiera contener más las incómodas anomalías gestadas al interior de un programa de investigación fundado sobre una concepción de la historia humana que postulaba el desplazamiento de las razas, en sucesivas migraciones, desde el Oriente hacia el Occidente, en sucesivas migraciones.

Fundada, como estaba, en una tradición bíblica de especulación antropológica, aquella etnología pritchardiana dependía de que la evidencia suministrada por la filología comparada sirviera para acomodar sobre una cronología relativamente corta las pruebas de la unidad original de la humanidad, así como de sus migraciones. Recordemos que los proyectos lingüísticos y etnográficos de la primera mitad del siglo diecinueve aún hacían del Génesis una narración macrohistórica y de la historia de la Torre de Babel su evento seminal. Éstos podían soportar la idea de un prolongado tiempo geológico, siempre y cuando se defendiera que la creación del hombre y de las otras especies contemporáneas era tan reciente como lo establecía el relato bíblico (*cf.* Trautman, 1987: 213).

Hasta aquí, la etnología había logrado manejarse frente a la serie de datos que empujaban cada vez más hacia el pasado la profundidad del tiempo geológico. Sin embargo, Brixham Cave habría de terminar con la frágil tensión asimétrica existente entre dos de las ramas de la etnología de las que hacía uso Pritchard: la anatomía y la filología comparadas (Stocking, 1987: 75).

Si para la filología comparativa la revolución en el tiempo humano representó la cancelación de su viabilidad, sus efectos sobre el argumento biológico fueron diametralmente opuestos, ya que en el marco de los parámetros del nuevo horizonte temporal era posible argumentar a favor



de que el hombre era una especie animal portadora de cultura, producto de un larguísimo y gradual proceso de evolución a partir de algún primate, y que las comunidades humanas, a través de un proceso paulatino de difusión y sometidas cada una a condiciones ambientales particulares, se habían diferenciado dando, así, origen a las distintas razas humanas. Como se sabe, el potencial de esta tesis atentaba contra el ideal humanista cristiano. En este contexto, pensadores como Tylor, Morgan y Bastian empeñaron todo su esfuerzo por fundamentar científicamente las diferencias culturales en el marco de la unidad biológica del género humano.

De este modo, la transformación de la etnología pritchardiana en antropología implicó su inclusión en el campo de las ciencias naturales y la apertura de una nueva problemática de investigación que mantenía en su centro la dimensión histórica, a saber, encontrar la explicación del cambio a través del tiempo, para de éste poder inferir retrospectivamente el origen de la civilización humana (Stocking, 1987: 77). Luego entonces, la novel historia natural del hombre que ahora se interesaba por “dar cuenta del cambio a través del tiempo y no del espacio”, estaba llamada más que a abandonar el estudio de la migración y la difusión, o los logros en materia de taxonomía lingüística, a buscar la legalidad de los procesos que regían la regularidad del cambio y de la diversidad física y cultural de las ‘especies humanas’; y esto sólo se consiguió cuando Tylor con sus *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1865) logró restituir el vacío generado por el derrumbe de la etnología pritchardiana y de su paradigmático *Researches into the Physical History of Man* (1813), imprimiendo un nuevo significado a los datos sobre los salvajes contemporáneos (Stocking, 1987).

La incorporación de Tylor a las filas de los estudiosos de la humanidad fue en cierta medida azarosa. Nacido en Londres, quinto hijo de una próspera

familia cuáquera dedicada al negocio de la fundición de bronce, recibió su educación en el seno de su confesión, sumándose tras sus estudios al negocio familiar y no a la universidad, como eran sus deseos. Obligado por la enfermedad, interrumpió su carrera comercial recibiendo una importante influencia intelectual de parte de su hermano mayor, Alfred, quien de tiempo atrás se interesaba en la arqueología, en la historia de la tecnología, en la economía política y en la educación industrial; y que se adscribía a las tesis uniformitarianistas del geólogo Charles Lyell (Stocking, 1987; Tambiah, 1990: 158).

Años más tarde, afligido por los síntomas de la tuberculosis, Tylor viaja a Norteamérica en busca de un mejor clima que le permitiera recuperar la salud y eventualmente establecerse para emprender negocios trasatlánticos. Pero no quiso el destino que esto fuera así. Viajaba a bordo de un carro en La Habana, cuando entabló conversación con otro cuáquero, resultando ser éste, el arqueólogo y etnólogo Henry Christy, quien se dirigía hacia México donde pretendía emprender una investigación sobre los restos de la antigua civilización Tolteca en el Valle de México. Christy persuadió a Tylor para que lo acompañara en su expedición, propuesta que el joven no despreció. Ya de regreso a Inglaterra trabajaron juntos durante una década en la instalación del Museo Universitario de Oxford, tiempo durante el cual Christy le brindó todo su conocimiento en los campos de la prehistoria y la etnología (Stocking, 1987: 5; Marett *apud* Penniman, 1965[1935]: 135).

La experiencia mexicana imprimió a la vida de Tylor un giro insospechado que hizo emerger en él opiniones encontradas respecto a lo que estaba contemplando. Las emociones que los cuatro meses de viaje a caballo despertaron en el joven Tylor pasaron de la incredulidad al asombro, y de aquí al distanciamiento de una sociedad que consideraba inhumana. Reprochaba a los cronistas “no haber tenido ojos para apreciar las

maravillosas ruinas mexicanas” (Marett, 1936 *apud* Keen, 1990[1971]: 442), pero le preocupaba lo que estimaba como elementos inhumanos y antiliberales de la vida mexicana (Stocking, 1987: 157).

Apenas regresó a Inglaterra, Tylor se dio a la tarea de revisar sistemáticamente los materiales sobre México con la finalidad de encontrar los principios explicativos que “integraran a la cultura aislada de la América nativa de manera orgánica con el resto del mundo”. Esta preocupación lo llevó a la tradición etnológica pritchardiana, donde abrevó en la mitología comparada como una vía para complementar la investigación etnológica y filológica en la discusión del origen de las razas humanas. Fue durante este período que entró en contacto con la tradición filológica alemana, a través principalmente de Friederich M. Müller (1823-1900), trazando ya sus primeras líneas comparativas (Stocking, 1987: 157-8).

En 1861, Tylor publicó su primer libro, *Anahuac. Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*, que, a decir de sus epígonos, contiene ya la semilla de lo que habría de convertirse en la antropología moderna (Bohannan, 1964: viii), y “aunque no puede considerárselo más que un relato de viaje, contiene ya interesantes observaciones de aspectos económicos, políticos y filantrópicos”, que sin embargo “oscilan todavía entre el difusionismo y la invención independiente, concluyendo que cualquier resolución deberá alcanzarse sobre la base de mayores elementos” (Stocking, 1987: 157-8; Keen, 1990 [1971]: 442).

Las investigaciones de George Stocking (1987) sobre la antropología del período victoriano informan que fue en el invierno 1861-1862 cuando Tylor encontró lo que en adelante sería el problema central de sus indagaciones, a saber, las leyes del desarrollo de la civilización. El esfuerzo de estos años se concretó en el que se considera el primer libro científico de Tylor,

*Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (1865). Como ya se ha sugerido, la importancia de este trabajo radica en que representó una “superación” de las anomalías que tanto habían minado la tradición etnológica pritchardiana. A este respecto, Stocking nos advierte que si bien esta obra “refleja la transición entre dos proyectos de investigación diferentes –el estudio de la historia temprana de la humanidad y la investigación de las leyes del desarrollo de la civilización”-- también “refleja una importante continuidad entre ellos”, y esto no sólo porque Tylor conservara los métodos de la filología y la mitología comparadas y algunos planteamientos de la etnología difusionista, sino porque, “transformando a la etnología, logra conservar en su núcleo la tesis más cara al pritchardismo: la unidad psíquica de la humanidad” (Stocking, 1987: 155).

Una vez integrado el hombre a la historia geológica del planeta, y siguiendo muy de cerca las teorías uniformitarianistas de Charles Lyell (Tylor, 1964 [1865]: 2; Tambiah, 1990: 44), era justo proponer que las leyes que rigen el destino de la humanidad son de la misma índole que cualquier otra ley natural: regular, continua, gradual y esencialmente unidireccional. Y, si los restos fósiles humanos eran el testimonio de un “antepasado común”, la unidad psíquica de la humanidad dejaba de ser una tesis por demostrar, para ocupar el lugar de los presupuestos de los que partía la indagación de las leyes del desarrollo que llevaron a la humanidad de las cavernas hasta el estadio cultural de la sociedad victoriana (Tylor, 1977 [1871]: 19 y ss).

En este contexto, la comparación entre las formas culturales de todo el planeta eran el material a partir del cual se establecían las secuencias del desarrollo (Trautman, 1987: 214; Keen, 1990 [1971]: 443). La realización de este proyecto implicaba analizar junto a los datos de los pueblos con escritura del Mediterráneo y del cercano Oriente la información de los

pueblos ágrafos. Y fue Tylor quien sostuvo que los datos etnográficos registrados entre los “salvajes modernos” tienden a apoyar la tesis de que las amplias diferencias entre las civilizaciones y los “estados mentales observables” en un sinnúmero de razas humanas son más bien diferencias de desarrollo y no de origen, de grado y no de especie; al igual que todos los datos derivados del folklore registrado entre los campesinos europeos, que —por ubicarse en un punto intermedio en la escala del desarrollo— permitían arrojar luz para la comprensión de los principios de la evolución de la civilización. De esta manera, cavernícolas prehistóricos, caníbales tropicales y toscos campesinos eran ya unos *english gentlemen* en potencia. Asimismo, argumenta que cualquier tentativa de reconstruir la historia temprana de la civilización alcanza, por fuerza, un estado límite semejante al de las tribus salvajes contemporáneas (Stocking, 1987: 160 y ss.).

## 2.2. La cultura primitiva

Así como la naturaleza no da saltos, tampoco la ciencia puede darlos. A partir de su contacto con la filología de Max Müller, Tylor aprendió mucho de mitología comparada; sin embargo, él no podía aceptar las tesis neokantianas que daban prioridad al lenguaje y que de hecho establecían una vinculación indisociable entre mito y lenguaje. De esta manera, la alternativa de Tylor fue formular una teoría sobre el origen del lenguaje, la magia y la religión en términos exclusivamente sensoriales. En efecto, las teorías tyloriana sobre la religión y la magia son expresión inequívoca tanto del empirismo sensualista británico como de las doctrinas del positivismo. Postuló que es en la imitación de los gestos y sonidos producidos por los animales y algunos fenómenos naturales donde

debemos buscar tanto el origen como el desarrollo del lenguaje. También su explicación de la creencia en la magia y el origen de la religión se fundamenta en la psicología asociacionista. La magia es una técnica para hacerse útil el mundo, pero que carece de controles experimentales precisos. La religión surge de las experiencias del sueño y la experiencia visionaria.

De esta manera, en su siguiente trabajo, *Primitive Culture* (1871), Tylor desarrolla esta idea y plantea que las unidades fundamentales de la mitología, el lenguaje, la religión y la ciencia deben derivarse, en última instancia, de las asociaciones formadas a partir de las impresiones físicas del mundo material sobre los sentidos, es decir, fundadas en los hechos. Sin embargo, Tylor nunca suministró una explicación de la relación entre la magia y la religión y se limitó a tratarlas independientemente dedicándoles a cada una uno de sus tomos de *Primitive Culture* (Tambiah, 1990: 45). Tylor, quien en su tratamiento de la magia se esforzó por dar cuenta de los procesos mentales que subyacen a la creencia en la magia, al momento de explicar la religión atribuye al hombre primitivo el mismo tipo de iluminación interior que él profesaba.

En lo que se refiere a la magia, se propuso estudiar la mitología intentando separar los datos de la realidad de las desviaciones de la fantasía. Así, lo que distingue los productos mentales unos de otros es que, en un estadio poco desarrollado, la razón humana está sujeta a más fallas e imprecisiones: tiende a responder inmediatamente al mundo exterior, confundiendo las similitudes entre las imágenes ideales y entre las palabras, llegando así a atribuir conexiones reales ahí donde sólo había otras meramente ideales. Y, en efecto, Tylor postula que, a través del estudio de los mitos, “podemos ver que las concepciones ideales que una vez se formaron en la mente deben de haber asumido alguna realidad para los hombres” (Tylor, 1977 [1871]: 289). Éste es el principio fundamental de

la psicología asociacionista, el cual postula que la actividad de la mente humana consiste en desarrollar conocimiento útil, es decir, una imagen del mundo exterior básicamente realista que permite a los individuos alcanzar fines utilitarios y adaptativos. Esta falta de habilidad del primitivo para evadir la confusión está anticipando ya los planteamientos de su teoría animista, la cual desató en el seno de la sociedad victoriana una discusión polémica acerca de la capacidad de los hombres primitivos para superar su retraso por sí mismos.

La religión también es para Tylor el resultado de una experiencia sensorial que consiste en la percepción de un principio animico distinto del cuerpo. Esta experiencia es corroborada por las visiones oníricas y de trance en las cuales imágenes de personas muertas o distantes son percibidas con nitidez, atribuyéndoseles una existencia independiente. También las sombras y reflejos son considerados seres animados y reales, e incluso son todos éstos los que le confieren al cuerpo su principio vital. Así, la convicción del dualismo cuerpo-alma y de la independencia y permanencia de la segunda después de la muerte da pie a la creencia en seres espirituales, que son el origen y fundamento de la idea de dios.

Por otra parte, Tylor interviene en la discusión sobre la vida religiosa del hombre afirmando que, en la medida en que ésta es una parte de su historia natural, está sujeta a la influencia de leyes naturales que actúan uniformemente sobre sus pensamientos, deseos y acciones (Stocking, 1987: 161). Puede afirmarse que su teoría sobre la religión primitiva es en realidad una teología cuáquera. La evolución natural no puede conducir sino a la religión ilustrada antiritualista de la Society of Friends, libre de confusiones y gozando del conocimiento pleno de lo real y de lo ideal.

Una vez establecidos los principios de la religión y de la magia, Tylor quería emprender la reconstrucción de la historia perdida de la

humanidad analizando el pensamiento y la acción humanos como una guía para ordenar los hechos en el orden correcto. Utilizando una metodología similar a la museográfica empleada por H. Lane Fox (luego Pitt-Rivers) clasifica los fenómenos culturales sobre la escala del desarrollo en un orden probable de evolución. Esto le permite hacer caso omiso a los contextos históricos de los cuales los datos son extraídos (Stocking, 1987: 162).

Así, estableció una unidad de medición del progreso que dependía de su concepción de civilización, a saber, “el progreso general de la humanidad conseguido mediante una organización individual y social cada vez mayor, con el fin de promover la bondad, el poder y la felicidad.” (Tylor, 1977 [1871]: 42)

Tylor hizo uso extenso del “método comparativo” en *Primitive Culture*, pero no fue sino hasta 1888 cuando lo presentó ante el Royal Anthropological Institute en una ponencia intitulada “Sobre un método para investigar el desarrollo de las instituciones aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia” trabajo que, a decir de Evans-Pritchard, “desde el punto de vista del método, representa la contribución más interesante de Tylor a la antropología” (Evans-Pritchard, 1987 [1980]: 134).

Como ya se ha expuesto ampliamente, Tylor concebía a la antropología como una ciencia natural y como tal no podía prescindir de algún método que le permitiera “presentar sus hallazgos en cifras, estadísticamente.” El objetivo de dicha ponencia fue mostrar cómo puede investigarse el desarrollo de las instituciones con base en la clasificación y tabulación. Con tal fin, analizó fuentes escritas sobre 350 pueblos buscando las normas de matrimonio y descendencia, las clasificó para determinar las denominadas “adhesiones”, es decir correlaciones que se presentan con



una frecuencia que indica la necesidad de su vinculación más allá de toda conjunción azarosa, y derivó de estos “tipos” una explicación causal.

El objetivo era conformar varios cuadros de adhesiones, que relacionaran una constante con una o más variables, para luego hacer comparaciones entre los cuadros con la finalidad de descartar asociaciones casuales. Sin embargo, uno de los defectos más graves es que por vía de este método no era posible afirmar nada más que la manifestación conjunta de ciertas costumbres, sin poder explicar qué era lo que las vinculaba (Evans-Pritchard, 1987 [1980]: 135).

Una vez conformados estos cuadros, Tylor los disponía en diagramas que expresaban una tendencia evolutiva. Sin embargo, hay que decir que la teoría de Tylor infería que la variación tipológica en ciertas costumbres constituía en realidad la manifestación de transiciones históricas. Para Tylor nada hay en la cultura carente de significado, ya que todos los aparentes sinsentidos son la *supervivencia* de una costumbre o rasgo, que cuando surgió tenía sentido.

Haciendo gala de un argumento uniformitario, las supervivencias vinculaban los procesos causales del presente con los del pasado. Bastaba mirar alrededor para percatarse cómo la alta cultura se había desarrollado gradualmente mediante procesos que se encontraban actualmente en operación. La cultura era la expresión del nivel religioso y ésta dependía de la acción y los efectos uniformes y continuos de los principios naturales, pero ¿cuáles eran esos procesos?, Tylor jamás los explicitó.

En particular, sostenía que los tres modos de residencia postnupcial (matrilocalidad, mudanza<sup>1</sup> y patrilocalidad) son transiciones históricas y la prueba de que la clasificación tipológica también es un registro de las etapas

---

<sup>1</sup> Mudanza es el término con el cual Tylor se refiere al proceso de transición que va de la residencia matrilocal a la patrilocal y que es posibilitada por el rapto de la novia.

históricas es la ausencia de supervivencias patrilocales en las sociedades matrilocales.

Fue Evans-Pritchard quien criticó el recurso adoptado por Tylor frente a los ejemplos negativos, señalando cuan contradictorias resultan las supervivencias a su doctrina de las adhesiones (Evans-Pritchard, 1987 [1980]: 135). Sobre todo en aquellos casos en los que encontramos la persistencia de la variable en ausencia de la constante. Por otro lado, Tylor tampoco puede explicar por qué lo que sobrevive en algunas sociedades no sobrevive en otras. Peor aún, pues es sobre esta metodología, que es a todas luces una hipótesis *ad hoc*, como Tylor sustenta su tesis principal evolucionista.

Una de las consecuencias más desafortunadas de este método es que resultó incapaz de comprender que prácticas diferentes a las occidentales tenían un sentido sociológico en las sociedades contemporáneas, cancelando así el análisis actual de ciertas prácticas rituales. Así, por ejemplo, al matrimonio por raptó, que efectivamente es una costumbre muy difundida, se le atribuía un significado únicamente histórico, que estaba indicando cómo había tenido lugar el matrimonio en etapas anteriores a la presente. Y consideró que esta costumbre indicaba la gran transformación social cuyo efecto fue la desintegración de la costumbre de la residencia matrilocal y la consolidación de la costumbre de la residencia postnupcial patrilocal (Evans-Pritchard, 1987 [1980]: 137).

Podemos concluir que una de las características distintivas del “método comparativo” del evolucionismo sociocultural tyloriano consiste en que carece de todo tipo de control metodológico. A diferencia de los métodos comparativos empleados en filología y anatomía comparada, el primero no puede fundamentar relaciones históricas efectivas, ni tampoco formular pruebas de verificación empírica. Nada permitía pensar que las formas

comparadas estuvieran efectivamente relacionadas, nada excepto la hipótesis adhesiones-supervivencias.

Ya hemos mencionado las críticas formuladas por Evans-Pritchard (1987 [1980]), más adelante expondremos la crítica que formula Preuss al respecto; puede decirse que se trata ya no de objeciones metodológicas sino epistemológicas.

### *2.3 Notes and Queries on Anthropology*

Como se sabe, después de *Primitive Culture* Tylor volcó su actividad a la institucionalización de la antropología, primero trabajando como curador en el Museo Universitario de Oxford, luego ocupando la primera cátedra de antropología social de Oxford, que por cierto fue promovida por Max Müller, desde la cual impulsó la fundación de organizaciones dedicadas al registro de evidencia de primera mano. Entre sus escritos etnográficos de esta época destacan el ya mencionado artículo sobre metodología y dieciocho secciones preparadas para las primeras tres ediciones de *Notes and Queries*, manual para el registro de datos etnográficos en el campo, diseñado por él a solicitud de la British Association for the Advancement of Science.

Este manual tenía la finalidad de que los funcionarios coloniales, misioneros, naturalistas y viajeros recolectaran datos veraces y útiles para el estudio científico de la antropología. Hemos de recordar que el estilo de trabajo de esa época separaba las tareas de registro y análisis de los datos etnográficos. Tylor, que por esos años prefería las observaciones no prejuiciadas de los naturalistas sobre las costumbres y rituales de los pueblos primitivos, que las de los misioneros, por definición poco objetivas dada su tarea evangelizadora, omitió toda mención a su doctrina animista

en la sección dedicada al tratamiento del ritual y las creencias. Quería que los etnógrafos no mezclaran sus interpretaciones subjetivas con el registro de los hechos culturales.

Vale la pena adelantar que, desde sus inicios humboldtianos, la antropología alemana jamás postuló la separación tajante entre las tareas del etnógrafo de campo y el antropólogo teórico. De esta manera los antropólogos alemanes nunca se limitaron a entresacar datos aislados, como lo hicieron los grandes *armchair-anthropologists* victorianos quienes así documentaron su apreciación de los estadios del desarrollo sociocultural de la humanidad.

Asimismo, cabe destacar que considerar que viajeros sin formación académica podían suministrar adecuadamente datos etnográficos, implicaba suponer que basta la mera observación “desinteresada” para acceder a los mismos (cfr. Urry, 1972 *apud* Stocking, 1987: 18). Otro callejón sin salida de la apuesta empiristas.

No obstante todas las críticas que, como veremos, recibió el esquema teórico de Tylor, éste logró permanecer a través de las sucesivas ediciones de este manual (1874<sup>1</sup>, 1892<sup>2</sup> 1899<sup>3</sup>) donde también la colaboración de Sir George Frazer fue considerable.

#### 2.4. James G. Frazer y los aborígenes australianos

Un gran nombre asociado a Tylor es el de Sir James George Frazer –quien habiendo sido nombrado Profesor de Antropología social en Liverpool hacia 1907, permaneció ahí sólo un curso, para trasladarse más tarde al Trinity College en Cambridge.

Durante la década posterior a 1900, cuando el esquema teórico de Tylor era fuertemente criticado, el debate teórico en la antropología británica giró en torno a los dos temas a los que Frazer les había dado un foco temático en sus escritos. Por un lado, el tratamiento de la naturaleza de la religión primitiva básicamente en las líneas de Tylor y, por el otro, el estudio del totemismo, temática en la que incursionó animado por William Robertson Smith. Sobre este último punto Frazer formulará ni más ni menos que tres diferentes teorías, las cuales hacia 1910 fueron, en un acto de autoeclecticismo, publicadas conjuntamente en los cuatro volúmenes de *Totemism and Exogamy* (cfr. Jones, 1984)

El vacío teórico patente por esos años en la antropología británica, aunado a la intensificación de la expansión colonialista, incitó el financiamiento de una serie de importantes expediciones interdisciplinarias. Sin embargo, ninguna de éstas marcó un parteaguas tan significativo en la manera de hacer antropología como la modesta incursión de Baldwin Spencer y Frank Gillen a los desiertos centrales de Australia.

Y si hemos de ser justos, habríamos de decir que no fue Malinowski el primero antropólogo "británico" que experimentó el potencial del "trabajo de campo intensivo y prolongado entre los habitantes de una comunidad pequeña y bien circunscrita", sino la mancuerna entre el zoólogo Spencer y el telegrafista australiano Gillen,<sup>2</sup> quienes en el contexto de la Horn Expedition a los desiertos de Australia central entablaron amistad, decidiendo más tarde colaborar en la investigación.

---

<sup>2</sup> Spencer fue alumno de Tylor en Oxford e incluso cooperó con él en la instalación de la colección de cultura material de Pitt Rivers en el nuevo anexo del Museo Universitario de Oxford, incorporándose como zoólogo en 1894 a la Horn Expedition a los desiertos de Australia central (Stocking, 1992: 24). Frank Gillen, extrovertido republicano irlandés, había estado al cargo de la estación de telégrafo transcontinental durante veinte años y había servido a la administración colonial como subprefecto de los arunta, con quienes mantenía una relación asimétrica pero cordial.

Durante un tiempo trabajaron a la manera corriente por esos años, es decir, Spencer desde Melbourne planteaba a Gillen preguntas relativas a las clases matrimoniales y se encargaba del análisis y la interpretación de los materiales que éste último obtenía desde su posición "in the field". Es decir, el típico binomio "teórico en el gabinete-informante en el campo" del que ya hemos hablado. Pero muy pronto Gillen, que no se imponía a sí mismo las constricciones de la academia británica, se reveló, planteando que no se conformaría con conseguir materiales etnográficos para simplemente corroborar lo que Fison y Howitt ya habían planteado dos décadas atrás,<sup>3</sup> y se dio a la tarea de conseguir que los arunta les permitieran presenciar una de sus importantes ceremonias de iniciación. Después de acordar con los ancianos que ellos se encargarían de solventar los gastos que la reunión de los hombres del clan generara, los arunta accedieron a recibirlos (Stocking, 1983: 78).

Vale la pena relatar aquí la manera en que Spencer y Gillen se presentaron a sí mismos frente a los arunta, ya que, sin duda, de esto dependió que logran entablar con ellos una relación basada en la confianza, tan necesaria para obtener información relacionada con la mentalidad nativa, como posteriormente señalaría Malinowski en sus prescripciones metodológicas (Malinowski, 1961 [1922]: 4-6).

"Al arribar Spencer en el mes de noviembre de 1896, Gillen lo introdujo a los nativos como su hermano menor clasificatorio, adscribiendo así a Spencer al mismo tótem (Witchy Grub) al cual él mismo ya pertenecía. Fison y Howitt, en tanto que grandes okñirabata (hombres influyentes) entre las tribus de Australia sudoriental, destinatarios y jueces últimos de la información

---

<sup>3</sup> Los resultados del trabajo de Fison y Howitt se publicaron en 1880 bajo el título *Kamilaroi and Kurnai: Group-marriage and relationship* Existe una nueva edición de 1967 publicada en Holanda por Osterhout N. B.

recabada, fueron asignados, sobre la base de unos retratos esbozados por los etnógrafos, a los tótems de la lagartija y el gato salvaje” (Stocking, 1983: 79).

Gillen había calculado que la ceremonia duraría una semana, sin embargo ésta se prolongó por tres meses, tiempo durante el cual vivieron entre los arunta, observando sus ceremonias y conversando acerca de las creencias religiosas y los mitos asociados a éstas, todo lo cual los llevó a encontrar el profundo sentido religioso de sus costumbres (Stocking, 1983: 79), mismo que simplemente no se podía explicar con las herramientas conceptuales del animismo. Resultó insostenible mantener la separación artificial entre magia y religión, y fue necesario plantear un cuestionamiento serio a la caracterización que, a partir de la psicología wundtiana, se hacía de los procesos mentales de los pueblos primitivos.

Fue así como, el producto de su esfuerzo común, *The Native Tribes of Central Australia* (1899), uno de los trabajos etnológicos pioneros más importantes, causó gran agitación porque a partir de la detallada y abundante información sobre la vida ritual de los arunta, ponía en entredicho muchas de las “certezas evolucionistas”, en particular las relacionadas al problema del totemismo (Stocking, 1983: 79).

Incluso hacia 1913<sup>4</sup>, Malinowski reconocía que “la mitad de la teoría antropológica escrita desde entonces se fundamentaba en este trabajo y que a excepción de un diez por ciento, toda la antropología estaba fuertemente influenciada por él” (Malinowski 1913 *apud* Stocking, 1983: 79). Preuss mismo tomó en cuenta esta fuente en la elaboración de su tratado sobre el origen de la religión y del arte (Preuss, 1904: 389).

---

<sup>4</sup> Este comentario aparece en Malinowski (1913) “Review of *Across Australia*, by B. Spencer and F. J. Gillen” *Folk-Lore*, Londres, 24: 278-79).

A la luz de estos hechos, se puede argumentar que las investigaciones de Spencer y Gillen no prosperaron más allá de esta obra, debido a que, después de todo Spencer sí se sometió a los cánones académicos convirtiéndose en el informante de Frazer, quien por su parte afirmó “jamás haberse sentido tan cerca de la edad de piedra” como a través de estos escritos (Stocking, 1983: 79). Y como ya resultaba evidente en el medio antropológico, la teoría de Frazer no estuvo ni remotamente a la altura de aquellos descubrimientos etnográficos.

#### 2.5. Robert R. Marett ¿crítico del animismo?

El rasgo distintivo de la antropología británica, durante las primeras dos décadas del siglo veinte, fue su actitud cauta y escéptica frente a cualquier gran formulación teórica, evolucionista o difusionista. “El trabajo de Frazer era tratado con cierto escarnio en las revistas antropológicas y en las manos de hombres como Westermarck y Marett, el evolucionismo no era más que un punto de referencia, y no un concepto central organizador” (Kuper, 1973: 17)

Finalmente, tres décadas después de su elaboración, también la doctrina animista comenzó a ser fuertemente criticada sobre la base de que constituía un acercamiento puramente “intelectualista”. Tylor, quien se había defendido argumentando que él trataba las doctrinas y las prácticas de los primitivos como desarrollos de la religión natural en oposición a quienes veían la evolución religiosa exclusivamente en términos de los dogmas y las implicaciones de la religión revelada, fue acusado de proyectar sobre los primitivos su propio credo religioso, combinación de razón y experiencia mística.



principio animador— de su vehículo, Marett analiza una serie de creencias y prácticas que habían sido tratadas como parte del desarrollo del animismo, pero buscando interpretarlas a la luz de la actitud mental frente a lo misterioso denominada *sobrenaturalismo*, para demostrar que ésta no sólo existe independientemente del animismo sino que inclusive provee un fundamento sobre el cual la doctrina animista puede ser formulada.

Se trataba de demostrar que el *sobrenaturalismo*, y no las visiones oníricas y alucinatorias, era la fuente del matiz animista que posteriormente se había impregnado no sólo a la muerte y a los muertos sino a toda una serie de entidades animadas e inertes que, sin estar conectadas directamente con los primeros, despertaban en el hombre un “cierto sentido religioso” caracterizado por los sentimientos de temor, admiración y asombro, pero que en ningún momento implicaban la creencia en la existencia de seres espirituales.

Marett creía observar en estas emociones el proceso a través del cual el pensamiento humano se alejaba de las explicaciones razonables, dando lugar al “surgimiento de un poderoso impulso que objetivaba y personificaba lo misterioso, al tiempo que trataba de hacerlo inocuo y propicio para el hombre por fuerza de la constricción, la comunión o la conciliación” (Marett, 1914 [1900]: 11).

De esta forma, el *sobrenaturalismo*, concebido como este sentimiento universal, podía suministrar una explicación tanto lógica como cronológicamente anterior al animismo, siendo este último una realización ideal del primero, ahora sí, promovida por las visiones oníricas y alucinatorias propuestas por Tylor.

de los algonquinos centrales y el *wakanda* de los siouaneses (Mühlmann, 1968: 204-209)<sup>6</sup>.

A manera de conclusión, podemos afirmar que aunque Marett no suministró una verdadera alternativa a la teoría animista de Tylor para la comprensión de los fenómenos de la magia y la religión, sí logró despertar la inquietud por indagar sus raíces más profundas. Sin embargo, sus atinadas intuiciones no bastaron para fundamentar una explicación de los mismos, y es bien sabido que ahí donde su capacidad explicativa se agotaba, Marett invocaba términos indígenas obstaculizando su problematización y llenando el hueco con una *palabra mágica* que trasladaba al lector al dominio del punto de vista y de la cosmovisión nativa. Sin embargo, con Marett no se agotan los derroteros del preanimismo.

---

<sup>6</sup> Algunos tratados sobre el tema se desarrollaron en el marco de la denominada corriente animatista o dinamista, distinta de la postura de Preuss. Por ejemplo, el influyente trabajo de Wilhelm Wundt, *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 1900-1921; o los trabajos de Alfred Vierkandt, "Die Anfänge der Religion und Zauberei", *Globus* 92, 1907.

### 3. Komplexe Vorstellungen o la cultura intelectual de los pueblos naturales

Konrad Th. Preuss, el etnólogo mexicanista de la Escuela de Berlín, había venido trabajando en la refutación y superación de la doctrina animista de Tylor ya desde su primer trabajo académico, su tesis de doctorado intitulada *Die Begräbnissarten der Amerikaner und Nordostasiaten* (1894), presentada en Königsberg, die *Kant-Stadt*. En este trabajo había llegado a la conclusión de que “para entender las costumbres funerarias no habría que partir de la supuesta universalidad del dualismo cuerpo-alma, pues para los primitivos en los cuerpos de los muertos aún permanece algo de la vida” (Preuss, 1894: 315 *apud* Neurath y Jaúregui, 1998: 19). Por el contrario, debía partirse del estudio de la cultura intelectual de los denominados pueblos naturales, indagando las condiciones de posibilidad de las fuerzas intelectuales permanentes y universales de la humanidad.

Años más tarde se trasladó a Berlín incorporándose al *Königliches Museum für Völkerkunde* y después de dedicarse por un breve periodo al estudio del arte de Melanesia ingresó a la Escuela Americanística de Berlín, trabajando al lado de Adolf Bastian y de Eduard Seler en labores museográficas y de análisis e interpretación de códices y documentos históricos sobre México antiguo. Aunque se sabe que fue el alumno más brillante de Seler, puede decirse que Preuss había estado más influenciado por las ideas de Adolf Bastian, en particular sus teorías sobre las *Elementargedanken* y *Völkergedanken*. A diferencia de Seler, es notable que no se conformó con el escepticismo empiricista, tan común por esos días, sino que buscó con sus investigaciones sistemáticas poder formular una teoría que diera cuenta de la magia, la religión y del arte (Jaúregui y Neurath, 1999).

### 3.1 El proyecto de Humboldt, Bastian y la Escuela Americanística de Berlín

El *Plan einer vergleichenden Anthropologie*, propuesto por Wilhelm von Humboldt hacia 1795, que combinaba el *Humanitätsideal* de Herder con su propio ideal de *Bildung*, partiendo de la naturaleza común de la humanidad pretendía investigar el “Gattungs-Charakter” expresado por cada pueblo a través de las tradiciones, las costumbres, la religión, el lenguaje y el arte. Humboldt propuso una metodología que fundía los espíritus del científico natural, el historiador y el filósofo para lograr así “la unificación de lo transcendental con lo empírico mediante el tratamiento especulativo de los materiales empíricos y el tratamiento filosófico de los objetos históricos” (Bunzl, 1996: 21-22; Di Cesare, 1999: 17, 25-26).

Aun cuando Humboldt tenía como objetivo encontrar las regularidades que subyacen a la variedad de la existencia humana, no creía que ésta se pudiera determinar deductivamente en analogía con las leyes del mundo natural, porque consideraba que los “detalles históricos” eran tan accidentales y arbitrarios como los principios que los producían. Humboldt proponía una síntesis de Herder y Kant, esto es, derivar principios generales a través de reflexiones filosóficas. Pero en oposición a las especulaciones abstractas de Kant, sus reflexiones estarían fundamentadas en la observación empírica (Bunzl, 1996; Di Cesare, 1999).

Wilhelm von Humboldt sirvió al gobierno prusiano durante dos décadas. Años más tarde, como consecuencia de su postura política liberal, fue separado de su cargo, dedicándose entonces de lleno a la investigación, ejerciendo una importante influencia sobre la tradición histórica alemana, la psicología étnica y la filosofía del lenguaje. Su producción de estos años culminó con la fundamentación de un método inductivo alternativo para

las ciencias históricas encaminadas a la comprensión de los sucesos humanos. Rechazaba que hubiera unas leyes naturales que condujeran la historia e introdujo la noción de “ideas múltiples”, que eran las esencias internas de las entidades individuales que gobiernan sus trayectorias históricas (Bunzl, 1996: 25).

Humboldt no negaba la pertinencia de los principios de la causa y el efecto en el estudio de la historia, pero ubicaba, al lado de los factores de determinación mecanicista, los factores fisiológicos que operaban sobre las formas exteriores de todas las entidades vivientes y los factores psicológicos tales como las capacidades, sentimientos, disposiciones y deseos que eran fundamentalmente irracionales. A estos últimos Humboldt les confería la mayor importancia, pues además de que eludían leyes discernibles y sólo eran comprensibles a través de la intuición, ofrecían elementos perspicaces para el entendimiento de las ideas que gobernaban la historia mundial (Bunzl, 1996: 26).

La aportación más significativa de Humboldt se encuentra en el terreno de la filosofía del lenguaje, que al emprender la interpretación del *Geist*, objeto tradicional de la filosofía, desplaza al lenguaje de los márgenes al centro de la reflexión y postula que el pensamiento y el ser sólo pueden ser considerados en relación con el lenguaje, ya que están condicionados por él (*cfr.* Cassirer, 1997a: vi). La teoría de Humboldt, que considera al lenguaje en su aspecto dinámico y creativo, plantea que dado su carácter efímero y sintético, sólo puede ser captado en el discurso. Apartándose de las tradiciones comparatistas, propone que las tres dimensiones del lenguaje son el discurso, la estructura y el principio generador (Di Cesare, 1999: 38).

Por su parte, Alexander von Humboldt —quien también había abrevado en el pensamiento de la Ilustración—, a partir de sus viajes de exploración al

Nuevo Mundo, inauguró la tradición alemana de estudios americanistas y suministró importantes adelantos a las ciencias naturales en los campos de la geografía, la botánica, la meteorología, la zoología y la ecología y a las ciencias humanas en la arqueología, la historia, la epigrafía, la lingüística, la economía política y la antropología, cuyos hallazgos se encuentran en su obra intitulada *Kosmos* (1845-1842) (Bunzl, 1996: 38-40; Labastida, 1999: 34-350). ; Neurath y Jaúregui, 1998: 16). Una de sus teorías más trascendentes es la que postula que el estudio del hombre debe tomar en cuenta la interacción e influencia que ejerce el medio ambiente sobre las comunidades humanas, que dio pie al desarrollo, años más tarde, de la antropogeografía encabezada por Friedrich Ratzel, en Leipzig (Koepping, 1983: 60-68; Bunzl, 1996: 41-43; Vázquez, 1996: 310; Vázquez y Rutsch, 1997: 126).

Sin embargo, el plan de una antropología comparativa no fue cabalmente realizado sino hasta que casi un siglo después. Esto es, cuando en 1869 Adolf Bastian (1826-1905) y Rudolf Virchow (1821-1902) fundaron la *Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* y su órgano de difusión, la revista *Zeitschrift für Ethnologie* (Kutscher, 1976: 13; Koepping, 1983: 11). Bastian, cuyos viajes alrededor del mundo suman más de veinte años de su vida logrando importantes colecciones etnográficas, reunió en torno suyo a un amplio grupo de talentosos investigadores que emprendieron expediciones hacia distintos confines del mundo, financiados por empresarios, comerciantes y diplomáticos alemanes.

Para Bastian, la finalidad de la investigación etnológica consistía en “tratar de entender los mundos intelectuales de otras culturas”, y, sin negar el hecho de la difusión, estableció que los contactos históricos debían ser documentados (Neurath y Jaúregui, 1998: 17). Sin embargo su aportación más original postula, a partir del supuesto de la unidad psíquica de la

humanidad, la existencia de un principio general, similar a los principios generadores del lenguaje de W. von Humboldt, que crea ideas elementales, o *Elementargedanken*, semejantes en todas las sociedades, cuya expresión individual es tamizada por el carácter de cada sociedad y resulta en las *Völkergedanken*. Entonces, para Bastian, las colecciones etnográficas representaban verdaderos documentos de la vida espiritual de los pueblos naturales.

En el terreno de la tradición americanística de la Escuela de Berlín, es Eduard Seler –quien propiamente inauguró los estudios mexicanistas. Junto a su desempeño como director del Departamento Americano del Museo Etnológico de Berlín, es su trabajo sistemático de interpretación de los antiguos códices indígenas, el que permitió una mejor comprensión de la religión, iconografía y mitología mexicanas, lo que se considera su principal aportación (Neurath y Jaúregui, 1998: 17). Y, aunque su obra no ha sido superada hasta la fecha, se lamenta que Seler, ceñido por su actitud empirista frente a los documentos –no obstante su erudición—, no haya elaborado más las teorías bastianistas para la fundamentación de la religión del círculo cultural mexicano (Jaúregui y Neurath, 1999).

Konrad Th. Preuss, quien se desempeñara como ayudante museográfico y alumno de Seler en la Escuela Americanística de Berlín, es quien propiamente retoma el proyecto de Bastian, inclusive desde su disertación doctoral (1894), en la cual, como ya se ha mencionado, formula los primeros planteamientos de su “enfoque preanimista”:

“Konrad Th. Preuss nació el 2 de junio de 1869 en la ciudad de Preussisch-Eylau (Prusia Oriental). Fue educado en la religión luterana y cursó la educación elemental en una escuela de predicadores. Estudia el Realgymnasium en el castillo de Königsberg y concluye su bachillerato en 1887. Trabaja un año como

comerciante y para continuar sus estudios, presenta los exámenes de latín y griego. Con el financiamiento de la baronesa von Hoverbeck logra cursar las carreras de geografía e historia en la Universidad de Königsberg” (Neurath y Jaúregui, 1998: 18).

Preuss llega a Berlín en 1895 incorporándose de inmediato al estudio de la etnología. Como ayudante científico en el Real Museo de Etnología, realiza estudios sobre el arte de los pueblos autóctonos de la Melanesia alemana. Sin embargo, muy pronto cambia sus intereses por la americanística dedicándose de lleno al estudio del náhuatl clásico y, siguiendo las enseñanzas de Eduard Seler, adentrándose en el “desciframiento de los códices prehispánicos” (Neurath y Jaúregui, 1998: 19).

Desde sus primeros trabajos, Preuss interviene en los debates sobre la religión primitiva sosteniendo que, debido a que los pueblos primitivos atribuyen fuerzas mágicas a los fenómenos naturales, es a partir de la relación entre los ciclos rituales y los ciclos específicos de la naturaleza como debe abordarse su comprensión. Confiere, así, atención especial a los aspectos mímicos y dramáticos del ritual, a los que interpreta como actos mágicos (Preuss, 1905b; Neurath y Jaúregui, 1998: 19).

Buscando fundamentar esta teoría, Preuss investiga el simbolismo mítico y ritual en las fuentes y colecciones “mesoamericanas” y llega a plantear una interpretación de la religión mexicana según la cual la mítica batalla astral es la metáfora de los ciclos naturales y agrícolas, confiriendo así a las estrellas el estatus de “demonios de la fertilidad” y al lucero de la mañana, además, el de “héroe cultural en tanto que primer cultivador” (Preuss, 1905a; Neurath y Jaúregui, 1998: 20). En relación con las discusiones en torno al posible contenido histórico de los códices, Preuss se reafirma en una posición anti-euhemerista. Entre 1904 y 1905 publica su primera síntesis teórica, intitulada *Der Ursprung der Religion und Kunst*, en la que



refuta convincentemente la existencia entre los pueblos primitivos de un dualismo cuerpo-alma, y plantea que el origen de la religión debe ser investigado a partir de la atribución de fuerza mágica que confieren los primitivos a todos los objetos del mundo, desde los del paisaje, pasando por los seres vivos hasta los mismos pensamientos (*cf.* Preuss, 1904-05; Neurath y Jaúregui, 1998: 21).

### 3.2 La expedición al Nayarit

Así, Preuss emprendió la Nayarit-Expedition atendiendo a las exigencias que su propia investigación le planteaba y contaba ya con una clara idea de sus objetivos y de los métodos para obtenerlos. Como explica Jungbluth, Preuss se lanzó a la expedición, como él mismo manifestó, no porque quisiera viajar. El viaje en sí mismo no era el objetivo, sino los resultados con que potencialmente se podía contribuir al desarrollo de la ciencia.<sup>7</sup> Al revés de Malinowski y otros empíricos, Preuss va al campo, con el convencimiento de que en los textos rituales encontrará una buena vía de acceso para el estudio de la cultura intelectual, aunque jamás imaginó la riqueza de la literatura de los indios del Nayarit.

El proyecto de la expedición, planteado a Preuss por Ferdinand von Richthofen (¿?- 1905), le fue oficialmente encargada por el Ministerio de Cultura de Prusia en colaboración con la Administración General de los Museos Reales, y financiada por la fundación que Joseph-Florimond,

---

<sup>7</sup> "Er unternahm diese [amerikanischen Expeditionen] nicht, wie er selbst bemerkt, um des Reisens willen: Das Reisen an sich war nicht meine eigentliche Tätigkeit, sondern nur ihre unumgängliche Unterbrechung, meine Erfolge auf wissenschaftlichem Gebiet, um derentwillen ich unterwegs war. Ich wollte weder geographische Entdeckungen machen, noch konnte ich daran denken, es unseren ruhmreichen Pionieren der Völkerkunde gleichzutun und in unbekannte Fernen zu schweifen; wenn der Ethnologie und Archäologie sich den veränderten Verhältnissen anpassen will, muß er zu dem Schluß kommen, daß er um so mehr erreicht, je länger er an einzelnen Stellen arbeitet" (Jungbluth, 1933: 11, traducción de Johannes Neurath).

duque de Loubat (1831-1927), había establecido en Berlín para una Cátedra de Lingüística, Arqueología y Etnología Americanas (Neurath y Jaúregui, 1998: 21-22). Tomando en cuenta los trabajos pioneros de “Carl Lumholtz (1859-1922) sobre los huicholes (1900, 1902, 1904), la extensa reseña etnohistórica preparada por Eduard Seler (1901) y su propio análisis comparativo de la cultura de los huicholes con la de los antiguos mexicanos (1901)”, Preuss diseña el itinerario de su expedición.

Tras entrevistarse en la ciudad de México con la especialista en códices Celia Nutall (1860-1935), con el etnólogo Nicolás León (1859-1929) y con los arqueólogos Alfredo Chavero (1841-1906) y Antonio Peñafiel (1839-1922) se trasladó a Tepic, ciudad donde “adquirió los animales de carga y las provisiones necesarias” (Neurath y Jaúregui, 1998: 22) para partir rumbo a Jesús María (Chuisete’e) el 25 de diciembre de 1905. Permaneció “seis meses entre los coras de Jesús María (Chuisete’e) y San Francisco (Cuáxata); nueve meses entre los huicholes de San Andrés Cohamiata (Tateikié), Guadalupe Ocotán (Xatisairie) y Santa Catarina Cuexcomatitán (Tuapurie) y tres meses entre los mexicaneros (nahuas) de San Pedro Jícora” (Jaúregui y Neurath, 1999: 5), convirtiéndose de esta manera y sin entrenamiento previo en etnógrafo.

Siguiendo las propuestas del filólogo von Schröder, “quien había sido el primero en utilizar a los salvajes, o sea a gente que, supuestamente, carece de literatura, para explicar un género literario” (Preuss, 1998 [1909]: 338), Preuss había formulado la hipótesis de que “para lograr un recuento certero de la cultura de estos indígenas serranos es indispensable obtener textos de sus tradiciones en lengua vernácula [y esto sólo puede conseguirse permaneciendo] varios meses recopilando información en cada “tribu” hasta llegar a conocer la lengua, las costumbres y la cosmovisión” (Jaúregui y Neurath, 1999: 5). Tras diecinueve meses de intenso trabajo

logró compilar cinco mil páginas de cantos religiosos, mitos y oraciones y hacer registros de los rituales.

La expedición fue todo un éxito. Tal como Preuss lo había previsto, el corpus literario junto con el registro detallado de las fiestas religiosas representaba el conducto efectivo que le permitía un acercamiento más sistemático al “laberinto de los códices y relatos antiguos” (Preuss, 1912: xvii). El haber logrado conferirle autonomía al corpus literario, y el haber añadido un nivel de análisis a las exégesis y la observación de los indígenas, le permitió comprender que en las culturas vivas podía capturar con mayor riqueza los procesos del pensamiento, y superar las limitaciones que el estudio de los restos materiales del pasado le imponían a la investigación.

Además, consiguió adentrarse en el campo de la psicología primitiva para así encontrar el fundamento de lo que él mismo denominó el *modo mágico de pensar* de los coras. Preuss consideraba que “...si se desconoce el desarrollo de este tipo de pensamiento, será incomprendible cómo, por ejemplo, un dios puede hacer su aparición en la tierra sin dejar de existir como estrella en el cielo y cómo puede revelarse en las cosas más diversas al mismo tiempo” (Preuss, 1912: liii). En este terreno Preuss hizo varios descubrimientos que más tarde teorizó y sustentó a partir del extenso material empírico recopilado entre los indígenas del Gran Nayar.

En primer lugar, Preuss descubrió que “...según el pensamiento cora, los procesos naturales no son sucesos que presenten una regularidad. No se conoce ley natural alguna. En lugar de ello, se representa el mundo como una existencia llena de personalidades dotadas de voluntad cuyo destino y cuyas acciones se manifiestan en los procesos naturales” (Preuss, 1912: xlvi). Sin embargo, no por eso debe pensarse que los coras viven a merced de estas deidades ya que, por un lado, cuentan con un conocimiento

preciso de la naturaleza y, por el otro, disponen de un método bien establecido para influir sobre la voluntad de las mismas. En efecto, “los coras atribuyen poderes mágicos a los pensamientos” (Preuss, 1913) y cuentan con especialistas en este campo.

Estos dos rasgos no pueden considerarse de manera aislada puesto que, si bien por un lado el conocimiento empírico detallado no representa un impedimento para adjudicar a las “cosas naturales” un origen mítico, tampoco las divinidades actúan de manera imprevisible, sino conforme a hábitos bien establecidos, cuyo éxito depende, en gran medida, de un pensamiento correcto, es decir, aquél que se desarrolla observando un conjunto de prescripciones rituales. Así, es la atribución de poderes mágicos al pensamiento y a las palabras que hacen los coras, lo que suministra a la interpretación teórica de los fenómenos mágico-religiosos un principio de legalidad.

En segundo lugar, Preuss descubrió que “la igualdad de propiedades [entre los objetos] sirve como parámetro para condensar[los]”; así, “...la identificación de las cosas celestes y terrestres se realiza por medio de un proceso psicológico muy simple... En cierto sentido un proceso mecánico mediante el cual se llega de forma natural a la conclusión de concebir el todo, que consta de muchas partes, como una sola personalidad dotada de voluntad.” (Preuss, 1912: lii).

La eficacia ritual de los poderes mágicos atribuidos a los pensamientos y las palabras es posible porque “en la conciencia mítica no existe ninguna delimitación fija entre lo meramente representado y la percepción real”<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> “Schon ein flüchtiger Blick auf die Tatsachen des mythischen Bewußtseins lehrt in der Tat, daß dieses Bewußtsein bestimmte Trennungslinien, die der empirische Begriff und das empirisch-wissenschaftliche Denken als schlechthin notwendig ansehen, überhaupt nicht kennt. Es fehlt hier vor allem jede feste Grenzscheide zwischen dem bloß “Vorgestellten” und der “wirklichen” Wahrnehmung, zwischen Wunsch und Erfüllung, zwischen Bild und Sache” (Cassirer, 1997b: 48, de la traducción, 1998b: 60).

(Cassirer, 1997b: 48). Así, la imagen (emblema o símbolo) no representa la cosa, sino que es la cosa. Concebido así, ninguna escenificación ritual puede tener en su origen un sentido alegórico o representativo, sino siempre real<sup>9</sup> (Cassirer, 1997b: 51).

“Una opinión corriente dentro del pensamiento mítico es que los animales que aparecen en una determinada estación del año son quienes traen y crean dicha estación”<sup>10</sup> (Cassirer, 1997b: 60). Así, para los coras es la chicharra la que trae el verano. La chicharra tiene el sobrenombre de “palabras de los dioses”, takwate iniúnka (Preuss, 1912: xcvi; Cassirer, 1997b: 53)<sup>11</sup>. “Me parece” –dice Preuss– “un sobrenombre muy acertado ya que es ella la que trae las flores de los árboles frutales desde el cielo y su canto introduce la estación de las lluvias. Su eficacia descansa precisamente en su canto ensordecedor durante esta temporada del año. De cierta forma la chicharra materializa las palabras de los dioses, ya que canta por mandato de ellos, de tal manera que la eficacia de este animal es finalmente la de ellos” (Preuss, 1912: xcvi). Esto explicaría por qué el ritual que prepara los trabajos de la siembra entre los coras se llama Mitote de La Chicharra (Met+neita Tsik+ri).

El Mitote de la Chicharra debe considerarse un ritual de petición y de propiciación de lluvias (Alcocer, 2000). Acciones tan sencillas como fumar tabaco y colocar objetos en algún sitio del espacio ritual son, como señala Preuss, el tema de los cantos que relatan las acciones de los dioses. Más

---

<sup>9</sup> “Das ‘Bild’ stellt die ‘Sache’ nicht dar – es ist die Sache. [...] So gefaßt aber haben alle Riten ursprünglich keine bloß ‘allegorischen’, nachbildenden oder darstellenden, sondern durchaus realen Sinn...” (Cassirer, 1997b: 51; de la traducción, 1998b: 63).

<sup>10</sup> “So ist es eine diesem Denken geläufige Ansicht, daß die Tiere, die in einer bestimmten Jahreszeit auftreten, die Bringer, die Urheber derselben sind” (Cassirer, 1997b: 60; de la traducción, 1998b: 71).

<sup>11</sup> “Neben dem Bildzauber steht der Wort- und Namenszauber, der einen integrierenden Bestandteil der magischen Weltansicht ausmacht. Aber die entscheidende Voraussetzung liegt auch hier darin, daß das Wort und der Name keine bloße Darstellungsfunktion besitzen, sondern daß in beiden der Gegenstand selbst und seine realen Kräfte enthalten sind” (Cassirer, 1997b: 53; de la traducción, 1998b, 65).

aún, la mera narración de estos cantos es en sí misma la acción mágica más eficaz (*cfr.* Preuss, 1912 y 1913; Alcocer, 2000). De esta forma, en un ensayo posterior, publicado hacia 1914 bajo el título *Die geistige Kultur der Naturvölker*, la consideración del modo mágico de pensar lo llevó a formular una explicación de la vida religiosa de los pueblos naturales.

Preuss regresó a Berlín a finales de 1907, dedicando sus energías a la edición del material registrado. Había calculado que, por cada mes de trabajo de campo, se requeriría un año para el análisis y la publicación de los materiales. El primer producto de este esfuerzo fue un tratado sobre la religión de los coras analizada a través de sus textos. Inmediatamente tras la publicación de *Die Nayarit-Expedition*, Preuss ganó fama y reconocimiento, ubicándose entre las figuras más destacadas en el plano internacional.

### 3.3 La cultura intelectual de los pueblos primitivos

*Die Geistige Kultur der Naturvölker* (1914), la segunda síntesis teórica de Preuss, es una obra que recorre la senda de los argumentos tylorianos, al tiempo que funda negativamente su objeto de estudio, para finalmente abandonarlo y, a partir de sus materiales etnográficos, suministrar un concepto que supera y desplaza el problema hacia un terreno donde puede ser efectivamente investigado. Y –aunque esta obra polemiza con autores de la talla de Wilhelm Wundt, Emile Durkheim, Arnold van Gennep, Lévy-Bruhl y el padre Wilhelm Schmidt— el único contemporáneo de Preuss que, percatándose del potencial de las tesis de su coetáneo, las retomó fue el filósofo Ernst Cassirer –haciendo uso amplio de ellas en la crítica del pensamiento mítico, que forma parte de su *Philosophie der Symbolischen Formen* (1923, 1925, 1929, 1996). Se recogió, así, el espíritu de las

investigaciones inauguradas por Wilhelm von Humboldt (1795)<sup>12</sup>, genio humanista de la *Spätaufklärung*, en cuya obra Cassirer abrevó.

Este libro, escrito aparentemente en un lapso corto, se distingue por el tono polémico de sus argumentaciones y definitivamente se trata de una obra para especialistas, pues demanda estar al día en los debates de la época. El ensayo consta de tres partes que pueden diferenciarse claramente. En la introducción Preuss cuestiona uno por uno los supuestos teóricos y metodológicos del animismo y, siguiendo a E. W. Meyer, postula en clara alusión al trabajo de Durkheim sobre las formas elementales de la vida religiosa (1912), que la pregunta por la “*forma elemental* de la religión y su desarrollo no debe plantearse antes de aclarar los motivos duraderos de la religión en general.” Los primeros tres capítulos los dedica al estudio del *modo de pensar mágico-religioso* y los tres últimos a la influencia de éste sobre las costumbres, el arte y las formas sociales” (Preuss, 1914: 2). Se sabe que Preuss la dejó en prensas para “partir a una nueva expedición hacia las fuentes de nuestro saber, esta vez algunas tribus primitivas de Colombia” (Preuss, 1914: i).

Preuss cuestiona el supuesto según el cual las culturas de los pueblos naturales son de interés para la reconstrucción de etapas remotas de la humanidad, pues considera que su estudio es valioso por lo que pueden enseñarnos de la humanidad contemporánea. Asimismo, critica a quienes, bajo la suposición de que los logros en cultura material son equivalentes al desarrollo de la vida intelectual, siguen estudiándola como vía de acceso al conocimiento de la vida del hombre primigenio.

Para Preuss, lo más difícil —pero también lo más importante— al intentar reconstruir la vida del hombre primitivo es lograr:

---

<sup>12</sup> Wilhelm von Humboldt *Plan einer vergleichenden Anthropologie* (1795)

“...deshacernos de todas nuestras concepciones religiosas, morales y científicas, y de nuestros placeres estéticos. Tenemos que imaginarnos cómo el hombre primitivo se preocupa en primer lugar por el lado práctico de la vida, ya que sólo cuenta con escasos conocimientos que maneja, sin embargo, muy bien. Satisfaciendo sus necesidades vitales casi por instinto, divirtiéndose con juegos, danzas y un arte burdo, y manteniendo ciertas ideas estúpidas sobre los espíritus y conexiones causales en la naturaleza” (Preuss, 1914: 1).

Preuss critica a quienes siguen creyendo que los orígenes de la cultura pueden ser efectivamente elucidados a partir del estudio de los pueblos naturales y sostiene que la distancia que separa al hombre blanco del primitivo contemporáneo es nimia en comparación a la que separa a ambos del desconocido momento originario, entendido como el tránsito del animal al hombre. Asimismo, sostiene que, ya desde el punto cero de la cultura, el hombre ha contado con todas las facultades que hoy lo caracterizan, y señala que quienes tienen una concepción desarrollista de la cultura no valoran adecuadamente que “logros como la comprensión intelectual del entorno o el desarrollo del lenguaje, implican ya el desenvolvimiento exitoso de todas las facultades mentales y psíquicas que encontramos también en nuestra cultura” (Preuss, 1914: 4). Adicionalmente considera que el estudio de los *survivals* no permite la comprensión del meollo de la cultura primitiva, el cual consiste en su lado intelectual. Sobre todo, critica el argumento degeneracionista según el cual “...mientras que los pueblos más fuertes se han liberado de los principios de la magia y del culto, definiéndolos cada vez mejor, clasificándolos y, desde su punto de vista, volviéndolos más lógicos, los demás pueblos, por ser demasiado débiles, se encuentran hundidos en la confusión” (Foucart *apud* Preuss, 1914: 4).



Para Preuss no existe tal cosa como liberación de los principios de la magia y del culto; porque siempre entran en acción los mismos impulsos religiosos de la humanidad. Rechaza, de esta forma, la tesis según la cual las formas religiosas primitivas carecen de sentido, y explica que cuando se alcanza la comprensión de las costumbres, a veces extrañas, se entiende que solamente quienes no se dedican al estudio de los pueblos primitivos pueden hablar de confusión.

Tampoco acepta que las secuencias de desarrollo se establezcan sin fundamento en una documentación etnográfica exhaustiva y que sólo se consideren algunos fenómenos aislados. Sostiene que es fundamental profundizar en los aspectos psicológicos del desarrollo de los fenómenos culturales para averiguar “los fundamentos de la condición intelectual de antaño, en contraste con la de los hombres modernos, así como su relación con las fuerzas intelectuales permanentes y universales de la humanidad” (Preuss, 1914: 5)<sup>13</sup>. Asimismo, Preuss nos recuerda las enseñanzas de Bastian, al sugerir alejarse de la antropogeografía ratzeliana, pues “...cuando se pretenden reconstruir las migraciones por todo el globo terráqueo, se requiere tal cantidad de hipótesis indelebles, que se termina cambiando a Satanás por Belzebú” (Preuss, 1914: 7), y prescribe que la etnología no debería aferrarse a las relaciones históricas de este tipo, pues no ve cómo éstas puedan ayudarnos en la comprensión de un contexto histórico concreto.

“La única meta digna que la etnología debe plantearse respecto a las relaciones históricas consiste en investigar dentro de un área más reducida, donde resulte posible demostrar las migraciones con seguridad. Me refiero a regiones donde existe un parentesco

---

<sup>13</sup> “Um nicht hier von vornherein zu straucheln und Unmögliches zu wollen, darf unser Bestreben nicht darauf gerichtet sein, bei allen Erscheinungen die erste Form festzustellen, sondern die Grundlage der damaligen geistigen Beschaffenheit im Gegensatz zur modernen und andererseits die in der Menschheit dauernd wirkenden geistigen Kräfte” (Preuss 1914: 5).

lingüístico concreto o tal acumulación de patrimonio cultural compartido que cualquier duda pueda excluirse de antemano. Por lo demás, primero deberían definirse las particularidades de las áreas mayores, en lugar de dar demasiada importancia a semejanzas muy particulares como indicios de acontecimientos históricos” (Preuss, 1914: 7).

A partir de su experiencia como etnógrafo, para Preuss es muy claro que el estudio psicológico de ciertos fenómenos se complica mucho, pues no pueden aceptarse acríticamente ni las explicaciones de los nativos ni las de los viajeros; ante lo cual, recomienda procurar siempre un fundamento amplio para la comprensión de cada hecho cultural particular. Asimismo rechaza que las investigaciones en el terreno de la psicología infantil puedan adoptarse como información válida para el análisis de la cultura intelectual de los primitivos<sup>14</sup>.

Preuss concibe al hombre “...como un ser que, gracias a la fuerza de su intelecto, tiene la libertad absoluta para hacerse útil el mundo según sus necesidades”, pero que, debido a que incluye en sus razonamientos una multitud de apariencias exteriores —que incluso lo pueden llevar a actuar de manera peligrosa y a poner en riesgo la consecución de sus fines y su vida misma—, no siempre puede sacar ventaja de sus razonamientos. De esta manera, el desarrollo autónomo del intelecto que se independiza del instinto es el momento teórico del comienzo de la humanidad, “...ya que consiste en levantarse por encima de la actuación conforme al instinto, e implica un intento de comprender las cosas que impresionan los sentidos

---

<sup>14</sup> En cambio, en las *Estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss sí recurre a la psicología infantil en su intento de caracterización de las estructuras mentales y los esquemas de sociabilidad, bajo el supuesto de que “Las observaciones de la psicología de la infancia revelan, de modo concreto y vivo, mecanismos que nos resultan algo difícil de alcanzar por análisis teórico, porque corresponden a exigencias y a formas de actividad muy fundamentales y, por esta razón, están escondidos en los más profundos rincones del espíritu” (Lévi-Strauss, 1988:126).

según conceptos particulares, así como de dominarlos” (Preuss, 1914: 8-9).

“Lo que a nosotros nos parece contrario a todo sentido es, en realidad, el primer brote de todo lo grande y sublime de la religión y de la ciencia en un proceso por el cual aun los objetos más alejados del mundo son introducidos paulatinamente en el razonamiento humano” (Preuss, 1914: 9).

No es que el hombre primitivo haya captado los objetos del mundo en su plena realidad e individualidad desde el primer momento—, ya que ni aún ahora nosotros lo logramos—, más bien atrae hacia sí en primera instancia los objetos que parecen tener una relación inmediata con la procuración del sustento vital y con el destino del hombre. Preuss atribuye a esta liberación del instinto una importancia mayor que a la aplicación del razonamiento para la vida práctica mediante el cual se obtienen logros reales en las áreas de la tecnología y la procuración del sustento. En esta segunda área sí podemos hablar de un aumento gradual, no así en la primera. Preuss define el idealismo como “...procurar el sustento mediante razonamientos equivocados y haciendo uso de medios igualmente equivocados, podría decirse, actuar conforme a concepciones míticas o mágicas, para establecer un contraste claro con la actuación conforme a la realidad” (Preuss, 1914: 10).

Así, según Preuss los etnólogos se enfrentan a la dificultad de no poder determinar si ciertas costumbres o fenómenos sociales o prácticas artísticas son la consecuencia del pensamiento mágico o del desarrollo del conocimiento de la realidad, porque “...las ideas mágicas pueden asociarse con todas las facultades humanas existentes, aun cuando éstas no sean más que simples movimientos expresivos. Asimismo pueden insertarse en cualquier momento del desarrollo del conocimiento sobre la realidad e

influirlo, de manera que surgen situaciones bastante complejas” (Preuss, 1914: 10). Entonces, una vez descartada la posibilidad de separar las ideas mágicas del conocimiento “verdadero” del mundo, también se cancela la posibilidad de inferir a partir de costumbres extrañas, como el simulacro del rapto de la novia, cómo debieron haber sido las instituciones sociales de antaño, e incluso si éste no fuera el caso, siempre tendríamos que considerar que toda institución social guarda relaciones estrechas con las ideas míticas.

Ahora bien, a partir de esta consideración, Preuss se pregunta si no será un modo específico de percibir el entorno lo que suministró las condiciones de posibilidad para que se desarrollaran en el hombre las concepciones complejas y mágicas, sobre sí mismo y sobre lo que le rodea, mismas que le impiden distinguir los efectos verdaderos de los mágicos. Y resuelve esta interrogante afirmando que la causa única para la existencia de las concepciones mágicas debe buscarse en la tensión psíquica prolongada derivada de la penuria cotidiana y del afán por conservar la vida y protegerla. No deben considerarse, así, como afirma Lévy-Bruhl, el resultado de formas primitivas del razonamiento prelógico. Por otra parte, Preuss propone que el primitivo cuenta con una forma de percepción facilitadora de la realización del acto mágico, a partir de la cual se concibe la totalidad como unidad uniforme. Se trata de concepciones complejas opuestas a las analíticas propias del hombre occidental, que al vincularse con las emociones y los sentimientos de malestar, estimulan al pensamiento y posibilitan la realización del acto mágico. De esto se desprende que al hombre primitivo todo lo que no le provoca emociones le es en principio indiferente, pero dado que todo lo que le interesa está inseparablemente unido a él, el primitivo no concibe una naturaleza independiente de su existencia.

Entonces, los rasgos que el primitivo distingue y utiliza para clasificar el mundo se ordenan de una manera muy diferente a como nosotros lo hacemos con fundamento en nuestro razonamiento analítico y científico.

“Es bien conocido que al primitivo todo aquello que de alguna manera pertenece a su cuerpo o que ha tenido contacto con éste, no le puede dejar sin cuidado. Prefiere quedarse con estas cosas porque las considera parte de sí mismo [...] les podría pasar algo que tuviera repercusiones sobre sí mismo. Cabellos, uñas, excrementos, ropa, restos de comida, inclusive sus huellas pertenecen a esta clase de fenómenos. La contraparte a esto es el hecho de que una parte tome el lugar de la totalidad” (Preuss, 1914: 12).

Estas concepciones desafían, de entrada, a nuestro pensamiento analítico, pero es necesario dejarlo completamente de lado para comprender por qué el hombre primitivo extiende el rango de cosas que forman parte del cuerpo humano hacia ámbitos que para nosotros tienen una valoración distinta. Preuss documentó cómo entre los indígenas coras del Nayarit, no se reflexiona si cosas como la sombra, la imagen reflejada en el río o el nombre pertenecen “de manera natural” al hombre, y en cambio sí constituyen fuentes permanentes de preocupación, pues podrían ser víctimas de una influencia ajena:

“Los coras, por ejemplo, atribuyen las enfermedades, en gran parte, a los dioses del río (tsakate) y por eso se preocupan por los niños pequeños cuando éstos juegan en la ribera. Cuando se alejan del río gritan con voz alta el nombre del niño volteando hacia atrás y exclaman repetidamente ‘¡ven, ven!’, a pesar de que éste no ha quedado atrás. Lo que se llama son las sombras y las imágenes que se reflejan en el agua, porque quieren evitar que el dios del río los mantenga en su posesión” (Preuss, 1914: 11).

Éste y otros ejemplos ofrecidos por Preuss tienen el objeto de mostrar la importancia que tienen las concepciones complejas sobre las imágenes y los reflejos en la comprensión de las situaciones en las que, para el primitivo, una parte o una imagen de algún objeto forma unidad con él, al tiempo que es el objeto mismo. De hecho, la conformación de unidades se logra mediante dos principios muy diferentes de identificación. El primero consiste en concebir a un grupo, por ejemplo todos los ejemplares de una especie animal, como una totalidad en la cual no hay individuos a partir de rasgos identitarios objetivos. El segundo consiste en conformar un grupo a partir de los rasgos mágicos de los objetos de su entorno. Este segundo tipo de agrupación se efectúa cuando el hombre quiere lograr efectos mágicos utilizando las fuerzas mágicas de su entorno. Además, Preuss aclara que muchas identificaciones no se explican a través de las similitudes visuales, sino a partir de la similitud de los efectos. Es de esta manera como, a partir de estos principios, se conforman las complicadas series de analogías mitológicas que el etnólogo deberá descifrar a partir de la comprensión de su historia mágica, si es que quiere alcanzar un conocimiento de la vida espiritual de los primitivos. Desde luego, dice Preuss, "...en muchos casos los puntos de comparación que explican las identificaciones mágicas ya no pueden reconstruirse. Sin embargo, puede afirmarse con certeza que siempre deben haber existido algunos" (Preuss, 1914: 14).

Lo que debe quedar suficientemente claro es que estas extrañas identificaciones no se fundamentan exclusivamente, como postulan los animistas, en una simple impresión de los sentidos, sino que se logran por medio de la concepción compleja del entorno y de las identificaciones que se establecen entre sus partes, mismas que luego son corroboradas por las impresiones sensoriales (Preuss, 1914: 13).

No debe pensarse que el hombre primitivo vive, como propuso Marett, en un "wonder-world". Las concepciones complejas son la condición de posibilidad del acto mágico, mas no lo implican necesariamente. Sólo cuando un objeto causa interés mágico adquiere de manera repentina un lugar en las series de complejas identificaciones y asociaciones mágicas. El tercer momento en el tratamiento de la magia es la explicación de la acción mágica misma. En este punto Preuss vuelve a insistir en la necesidad de abandonar los principios de nuestro pensamiento analítico al señalar que para el primitivo no existe la noción de causalidad:

"En lugar de una concepción de causalidad, atribuimos al primitivo una idea sobre la eficacia de los seres personales, así como una concepción sobre los contextos de los procesos y de los hechos que percibe con los sentidos. Ahí, el uno no excluye al otro, más bien observamos que la secuencia de los hechos en sí constituye una entidad autónoma, algo independiente de la voluntad, pero que puede repetirse por un acto mágico y con el mismo efecto. No es el *post hoc ergo propter hoc* lo que inspira al primitivo. Éste se contenta con el ser complejo de todos los fenómenos a los cuales puede atribuir una voluntad propia, pero no necesariamente lo hace. La manera en la cual ocurre un fenómeno, lo plástico, lo que describe el proceso es para él lo más importante" (Preuss, 1914: 15).

Preuss encuentra entre los coras que frecuentemente es del pensamiento correcto, es decir el pensamiento practicado observando toda una serie de formas de acción, de lo que depende el éxito de los actos mágicos. Por eso llega a "...señalar que la simple narración de mitos frecuentemente es un acto mágico en sí mismo. Así, como cualquier culto (rito) se fundamenta en una concepción que simultáneamente es el núcleo de un mito. Por eso, 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 que aparentemente corresponden a los tiempos primordiales” (Preuss, 1938 [1937]: 68).

#### 3.4 Ernst A. Cassirer en la biblioteca de Aby Warburg

Los escritos teóricos de Preuss sobre religión y arte se caracterizan por suministrar una serie de hipótesis fuertes que son fundamentadas en un amplio conocimiento etnográfico. Pero, tal vez sea el hecho de que este pensamiento no fuera formulado en tratados analíticos —del tipo de los que sí elaboró Emile Durkheim— uno de los elementos que intervienen en que en que, en el ámbito de la antropología, no se le confiera a su teoría sobre el origen de la religión y del arte suficiente atención. En contraste, el filósofo alemán Ernst A. Cassirer (1874-1945), quien también tenía en el núcleo de sus intereses la elucidación del aspecto intelectual (*geistige*) de la cultura, estudia la obra de Preuss a fondo y utiliza sus principales hipótesis en la fundamentación de su obra más importante, *Philosophie der symbolischen Formen* (1923, 1925, 1929).

El encuentro de Cassirer con el pensamiento de Preuss tuvo lugar en la exótica biblioteca de Aby Warburg (1866-1929), seguramente no sin la ayuda de Fritz Saxl. Como Preuss y Cassirer, Warburg encontraba que las teorías derivadas del pensamiento analítico eran incapaces de dar cuenta del significado humano del arte y la religión y, en consecuencia se oponía al análisis iconográfico que reduce la expresión artística a un álgebra texto-imagen, y a las actitudes esteticistas frente al Renacimiento, dominantes durante el siglo diecinueve. En efecto, el campo de investigación de Warburg trasciende la historiografía moderna del arte, con la cual generalmente se le identifica. Él quería, en última instancia,



formular una psicología histórica de la expresión humana, y con tal fin, reunió en su biblioteca tratados sobre “los problemas generales de la expresión y sobre la naturaleza de los símbolos; libros de antropología, astrología, religión, filosofía, historia de la ciencia, lenguaje y literatura, formas sociales de la vida humana, historia, derecho y folklore” (Rosand, 199:2), provenientes de todos los confines del mundo, interesándose particularmente, por los materiales que versaran sobre la expresión primitiva de lo irracional en la magia y en la religión. Apostaba a que el significado humano del arte sólo podía ser cabalmente entendido tomando en cuenta el contexto y las condiciones de su producción y función. Bajo estas consideraciones resulta lógico pensar que Preuss ocupara un lugar prominente en la colección Warburg.

Por muy alejados que aparentemente estuvieran los proyectos de Preuss y Cassirer hacia la primera década del siglo veinte cuando éste último publicara *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* –investigación sobre la estructura del pensamiento matemático y científico-natural— en realidad, ya comparten un mismo punto de vista. Ambos autores se han percatado de las limitaciones de ciertos presupuestos profundamente enterrados en el pensamiento occidental que datan de la filosofía clásica. Así como Preuss cuestionó la atribución del dualismo cuerpo-alma a los primitivos para la explicación de los fenómenos religiosos, Cassirer se propone reemplazar la concepción tradicional de interpretación conceptual establecida por Aristóteles con un enfoque fundamentado en las relaciones funcionales de la matemática moderna.

Según la explicación de Lofts, Cassirer se percató de que los objetos de la ciencia moderna no son cosas en sí mismas, sino relaciones ideales, y que, como tales, su expresión matemática no puede ser aprehendida de manera adecuada por el concepto aristotélico de substancia. Además, señala que la debilidad de la noción tradicional de concepto se hace evidente al

considerar por un momento el proceso de su formación. Mientras que para la concepción clásica, el concepto es una idea que contiene los aspectos esenciales o elementos de un objeto, en la perspectiva de Cassirer, el concepto ya no es visto más como una copia de algo en la experiencia, sino más bien como la ley de formación que actúa como lo invariante en la experiencia” (Lofts, s/f: 5)

Los años en Berlín (1903-1919), dedicados al problema del conocimiento y al estudio de los fundamentos y metodología de las *Natur-* y las *Geisteswissenschaften*, llevaron a Cassirer a plantearse el proyecto de la *Philosophie der symbolischen Formen* (1923,1925,1929), que parte del supuesto de que “la razón humana no es una estructura monolítica, sino una formación compleja, compuesta por diversas fuerzas culturales” (cfr. Lofts s/f). Esta idea, aunada a la nueva elaboración de la noción de concepto, desembocan en la necesidad de establecer el problema del conocimiento y el problema de la verdad como casos particulares del *problema de la significación en general* (cfr. Cassirer, 1997a: V, Lofts, s/f: 6).

Al término de la Primera Guerra Mundial, Cassirer se trasladó de Berlín a Hamburgo para ocupar una plaza como *Privatdozent* en la recién creada Universidad. Así como la intensa vida cultural berlinesa había estimulado la elaboración de este programa de investigación, así, Hamburgo, y en particular la Biblioteca Warburg para las Ciencias Culturales, resultó el lugar idóneo para su realización.

Tal vez, uno de los aspectos más importantes de la crítica que hiciera Cassirer a las discusiones en torno a la relación entre las *Geistes-* y las *Naturwissenschaften*, que iniciaron a la vuelta del siglo veinte, es el que destaca que “ni los defensores de las *Geisteswissenschaften* (cfr. Dilthey, 1883), ni los adherentes de las *Naturwissenschaften* (cfr. Rickert, 1929<sup>5</sup>)

tomaron en consideración la existencia del discurso humano. “Desde mi punto de vista –dice Cassirer— esto constituye una carencia lamentable, un pecado de omisión que sin duda acarreará serias consecuencias” (Cassirer, 1945:111).

Pero su innovación metodológica, en su intento de hacer de la teoría del conocimiento una suerte de mapa de nuestro *globus intellectualis*, no se limita a incluir en el análisis la dimensión lingüística y discursiva, sino que se aparta sistemáticamente de la consideración sustancialista del *Geist*, porque “apenas basta aceptar esta definición para vernos inmediatamente atrapados en una serie de antinomias metafísicas” (Cassirer, 1945:112). Cassirer insiste en que debemos esforzarnos para evitar las concepciones que hacen del *Geist* una entidad metafísica opuesta a otra entidad denominada materia. “El término *Geist* –dice— es correcto, pero no debemos usarlo como el nombre de una sustancia sino en un sentido funcional, como un nombre comprensivo de todas aquellas funciones que constituyen y conforman el mundo de la cultura humana” (Cassirer 1945: 114).

Es evidente que tras este giro metodológico se hizo necesaria una fundamentación alternativa de la cultura. Es precisamente en este punto donde se ubica la confluencia de los proyectos de Preuss y Cassirer, pues como quiero mostrar, ambos suscriben, de manera implícita (Preuss) o explícita (Cassirer), la tesis humboldtiana *Über den Dualis*.

El “giro lingüístico” en la filosofía de Humboldt, como explica Di Cesare, está íntimamente asociado a su experiencia política y es estimulado por la necesidad de legitimar filosóficamente, y de examinar históricamente la variedad que se manifiesta en el mundo humano, es decir, “su reflexión se presenta ante todo como reflexión antropológica, entendida (en sentido kantiano) como indagación de formas fenoménicas individuales en las que

se despliega el espíritu humano” (Di Cesare, 1999: 25). De hecho, esta crítica antropológica a la filosofía se origina en la interpretación humboldtiana del *Geist*, que “busca superar la escisión kantiana entre naturaleza y razón” (Di Cesare, 1999: 25), y restituir a la sensibilidad el derecho a ser considerada el germen primero y la expresión vital de todo lo espiritual.

El nexo indisoluble entre razón y sensibilidad postulado por Humboldt es el principio que da cuenta de la universalidad del espíritu, que sin embargo sólo puede aprehenderse en la variedad empírica de sus manifestaciones individuales. Este hecho transforma el modo del filosofar, situando al lado de la investigación trascendental a la investigación empírica. “En esta síntesis de lo trascendental y lo empírico, de lo filosófico y lo histórico, de lo posible y lo real, es donde se debe situar el motivo conductor que recorre toda la obra de Humboldt y que recibe su primera forma (parcial) en la unión de filosofía y antropología” (Di Cesare, 1999: 26).

En adelante, Humboldt abandonará el proyecto de una antropología comparada y, al dedicarse al problema de la posibilidad de la creación de lo nuevo, con sus indagaciones en torno a la imaginación poética, opera el tránsito de la antropología a la filosofía del lenguaje.

El giro lingüístico humboldtiano puede muy bien caracterizarse como uno que desplaza al lenguaje de la periferia al centro de la filosofía mediante una crítica a la concepción del lenguaje que ve en él un simple instrumento de comunicación, elevándolo a “la manifestación por excelencia del espíritu humano, obra de arte colectiva que se produce en el curso de la historia [...] clave para penetrar en la naturaleza humana” (Di Cesare, 1999:28).

“La limitada idea de que el lenguaje ha surgido mediante la convención y de que la palabra no es nada más que signo de una cosa que existe con independencia de ella o de un concepto de igual condición, ha ejercido la más perniciosa influencia sobre el tratamiento interesante del estudio del lenguaje” (Humboldt, 1806: 167 en Di Cesare, 1999:30).

Humboldt restituye al lenguaje el derecho de ser en sí mismo, sin relación con el pensamiento o con el ser, campo de estudio legítimo. Y reemplaza las convencionales caracterizaciones instrumentalistas por una concepción orgánica, donde el lenguaje es “una parte del hombre mismo, que produce las otras partes y es, a su vez producida por ellas [y donde], justamente por ser interior es originario y natural; nace cada vez como instinto, a partir de una necesidad interior de formarse a sí mismo y al mundo” (Di Cesare, 1999:31).

La tesis de la función mediadora del lenguaje entre el Yo y el mundo —que constituye el núcleo de la filosofía del lenguaje de Humboldt—, aborda el problema del origen del lenguaje, sustituyendo la perspectiva *genética* por la *transcendental*. Es decir, concibe el despertar del hombre a la autoconciencia como un acto lingüístico, en el cual el hombre se separa y se contrapone a lo que le rodea, inaugurando la reflexión. Pero lo hace, partiendo de que es en la unidad originaria del hombre, en tanto que ser natural, y el mundo, donde se fundamenta la posibilidad de conocimiento.

La necesidad del lenguaje en la formación del Yo y del mundo viene justificada por el nexo que lo vincula al pensamiento. En este terreno, Hamann y Herder fueron quienes, al reprochar a Kant la atribución de “pureza” a la razón, lograron que el lenguaje fuera acogido entre las condiciones de posibilidad de la experiencia. Pero, según Di Cesare, fue Humboldt quien “*Con Kant, más allá de Kant*, emprende una

transformación semiótica del kantismo” (Di Cesare, 1999: 35). Porque, mientras que para Kant es el hombre quien con su movimiento ordenador conforma al mundo, para Humboldt, “ese movimiento ordenador sólo puede realizarse mediante el lenguaje” (Di Cesare, 1999: 35).

La aportación de Humboldt consiste en haber postulado que la imaginación, función promotora de la síntesis de las facultades (sensibilidad y entendimiento) en la que se realiza el conocimiento, no es una tercera facultad, sino la fuerza creadora (*Einbildungskraft*), raíz común de las facultades que se escinden para operar. Cuando Humboldt afirma que el lenguaje es el órgano formador del pensamiento, lo que está afirmando es que “sin la palabra no se da concepto alguno ni tampoco objeto, ya que el objeto sólo adquiere para el hombre una esencialidad completa en tanto que concepto” (Di Cesare, 1999: 37). Pero, ¿cómo produce el lenguaje el concepto? Según Humboldt,

“la actividad de los sentidos y la del entendimiento se combinan sintéticamente para seleccionar, de la multiplicidad de las impresiones sensibles que acceden al sujeto, los rasgos, los aspectos que caracterizan para este último al objeto y unificarlos” (Humboldt, 1991 [1820]: 56; cfr. Di Cesare, 1999, 30-40).

El proceso formador de un objeto siempre es subjetivo. Así, de la operación de unificación brota necesariamente un modo subjetivo de ver el objeto que sin embargo, todavía no es el concepto. “...para llegar a serlo, tiene que objetivarse, lo cual sólo es posible con la mediación del lenguaje” (Di Cesare, 1999: 37). El lenguaje fija en la palabra, en su forma sensible, la representación subjetiva en un acto sintético, que es también condición de posibilidad de la misma síntesis, y de todas las formas de comprensión. El sonido determina a la representación desgajándola de la actividad “interior” que la produce.

“La *metacrítica* de Humboldt, al poner de manifiesto que el lenguaje es la condición del conocimiento, no deja inalterado el tradicional modelo monológico de éste: la relación sujeto-objeto. La *tridimensionalidad* fundamental del lenguaje, que se muestra menos en la relación sujeto-objeto que en la relación sujeto-sujeto, es lo que altera el tradicional modelo monológico del conocimiento en un modelo dialógico. De ahí que la superación humboldtiana del esquematismo sea también la superación del solipsismo que caracteriza a toda la metafísica hasta Kant y Hegel” (Di Cesare, 1999: 38).

El *principio dialógico* formulado por Humboldt indica que sólo cuando la palabra creada por un Yo es proferida por un Tú, y vuelve al oído del primero como la palabra del otro, sólo entonces la representación se traduce en objetividad real (Humboldt, 1990 [1830-1835]: 77; Di Cesare, 1999: 38). Al establecer el carácter dialógico del lenguaje, Humboldt no sólo hace de éste el fundamento mismo de la socialidad del hombre, sino que suministra una teoría que da cuenta de porque el lenguaje es el órgano formador del pensamiento.

Así, Humboldt estableció que “para resolver la tarea de cómo se manifiesta el lenguaje humano universal en las lenguas particulares de las diversas naciones, [era indispensable] seguir las formas gramaticales singulares a través de todas las lenguas conocidas [...] con el fin de determinar su comportamiento recíproco en relación con las semejanzas que tienen en puntos singulares, y con la profundidad con que estas semejanzas intervienen en el todo de la estructura de la lengua” (Humboldt, 1991 [1827]: 133), “dirigida por una metódica correcta, del pensar puro y, a la vez, de la investigación rigurosamente histórica” (Humboldt, 1991 [1827]: 134).

Influenciado por los planteamientos humboldtianos, y empeñado en brindar al movimiento del pensamiento un espacio libre de constricciones formales en la búsqueda de la fundamentación teórica y metódica de las *Geisteswissenschaften*, Cassirer se propone formular una “morfología del espíritu” que incluya todas las formas que de, una manera y otra, posibilitan la comprensión del mundo. Este objetivo impone a Cassirer la búsqueda de estas formas, ya no en la filosofía, sino en las ciencias del espíritu mismas.

En este terreno, Preuss ya se había adelantado al emprender el estudio de caso en el Gran Nayar, desde una perspectiva a la vez crítica e histórica (empírica) del *modo de pensar mágico-religioso*, a partir de su influencia sobre distintos ámbitos de manifestación de la vida intelectual de las sociedades del área mexicana.

Cassirer, quien se enfrentaba a la dificultad de legitimar una *crítica de la conciencia mitológica*, pues había que suministrar los elementos que hicieran del mundo del mito un *factum* al cual dirigir la pregunta filosófica, investigando sus *condiciones de posibilidad*, pero que además se enfrentaba a toda la historia de la filosofía científica –entendida como una lucha constante por alcanzar la separación y liberación del mito (Cassirer, 1997b: VII), se había percatado de que la verdadera superación del mito en el campo de las ciencias del espíritu debía fundamentarse en “el análisis de su estructura espiritual, fijando por un lado su ser peculiar y por el otro sus límites” (Cassirer, 1997b: XII).

Pero, una cosa es definir una tarea y otra muy distinta conseguir su realización. A diferencia de sus estudios de filosofía del lenguaje (primer tomo de *PSF*), donde al menos se contaba con los avances de Wilhelm von Humboldt, “en el campo del pensamiento mitológico, faltaba un hilo conductor semejante, que ciertamente no se encontraba en la abundancia



del material documentado durante las décadas precedentes” (Cassirer, 1997b:XII). Sin embargo, Cassirer pudo resolver esta carencia, al encontrarse en la Biblioteca de Aby Warburg con las obras de Preuss<sup>15</sup>.

Los planteamientos preanimistas de Preuss son el hilo conductor que guía a Cassirer en su intento por captar la vida interna del mito, su movilidad, versatilidad y sus principios dinámicos. La reflexión parte del abandono de todo intento de medir el contenido, el sentido y la verdad de las formas mentales en relación con otra pauta que las reflejaría diferidamente. Es decir, se aparta de la idea tradicional, según la cual, “el objeto del conocimiento es la realidad por excelencia. Ya que esta suposición llevó a la conclusión de que el objeto de la ciencia era físicamente *real*” (Cassirer, 1997 [1944]: 119), haciendo del pensamiento mítico un producto residual de la conciencia que no podía explicarse sino como la manifestación de los estadios tempranos de la humanidad, plenos de confusión, desamparo y error.

Preuss subraya que el obstáculo mayor para lograr exitosamente este cambio de premisa —suerte de revolución copernicana en el campo de estudio de la conciencia mítica— consiste en que logros como la comprensión intelectual del entorno o el desarrollo del lenguaje, por no mencionar la multitud de técnicas y herramientas con las que cuenta el hombre primitivo, son menospreciadas y relegadas de tal manera que no se reconoce que ellas ya implican el desenvolvimiento exitoso de todas las facultades mentales y psíquicas que encontramos en la cultura hasta la fecha: “*una est religio in rituum varietate*” (Cassirer, 1997 [1944]: 114).

Cassirer sigue a Preuss en su búsqueda de los principios dinámicos del mito al considerar su doble rostro: su estructura conceptual

---

<sup>15</sup> Hasta el momento, no contamos con documentación relativa a algún tipo de contacto personal entre Cassirer y Preuss durante el período en que ambos estuvieron en Berlín, cuando

(*Magischedenkweise*) y su estructura perceptual (*Komplexe Vorstellungen*); y establece que para explicarnos el modo de la percepción y de la imaginación, en el sentido que le confiere Humboldt a este término (*Einbildungskraft*), no debemos comenzar con una crítica de ambas hecha desde el punto de vista de nuestros ideales teóricos de conocimiento y verdad, sino acoger las características de la experiencia mítica en su inmediato carácter cualitativo. Se trata de transformar el problema epistemológico en un problema científico especificable ¿cómo ocurre tal fenómeno? (Cassirer, 1997 [1944]: 122).

Y es precisamente en esta transformación donde el trabajo de Preuss es retomado puntualmente, porque sólo a partir de él, Cassirer alcanza a comprender que el *quid* del nuevo problema yace en que el mito no constituye un sistema de credos dogmáticos, sino que consiste más en acciones que en imágenes o en representaciones, porque, desde la conciencia mítica, el hombre primitivo no expresa sus sentimientos y emociones con símbolos abstractos, sino de un modo concreto e inmediato. Y su noción de realidad se distingue de la nuestra ya que, para el primitivo los actos mágicos, las escenificaciones rituales y la parafernalia festiva, nunca son ni alegorías, ni meras representaciones; siendo a su vez esta modalidad de percepción y conceptualización del entorno lo que sienta las condiciones de posibilidad de las acciones mágicas.

Preuss y Cassirer coinciden en que la caracterización de la mentalidad del primitiva no debe buscarse en su lógica, sino en el sentimiento general que tiene hacia la vida, reconociendo que su acercamiento a la naturaleza no es científico, ni técnico; no distingue entre las actividades prácticas y teóricas. En él, pensamientos y sentimientos continúan encauzados a un

---

dicho encuentro era más factible. Tampoco sabemos si Preuss conoció la obra de Cassirer o si algún día visitó la Biblioteca de Aby Warburg, en Hamburgo o en Londres.

estrato original. Ambos autores, reconocen estos rasgos y se esfuerzan en suministrar una fundamentación trascendental de esta *forma simbólica*. Las coincidencias de pensamiento entre, Humboldt, Preuss y Cassirer, han sido aquí apenas insinuadas, sin embargo, espero que basten para mostrar la radical diferencia que existe entre los programas de investigación de las escuelas británica y francesa respecto del programa de la escuela antropológica de Berlín, aspecto que se vuelve fundamental cuando, desde un contexto tan influenciado por las primeras, como lo es la tradición antropológica mexicana, se quiere recuperar la obra de un autor como Preuss, que pertenece a la segunda.

### 3.5 Los preanimismos de Konrad Th. Preuss y Robert R. Marett

Es difícil valorar cuál fue la penetración efectiva del proyecto de Preuss en el ámbito británico, porque aunque se lo encuentra mencionado en diversos trabajos, la subsunción que se hace de sus posturas a las de Marett denota que sus obras no fueron en absoluto comprendidas. Por ejemplo, Penniman en su recuento de *A Hundred Years of Anthropology* (1935) introduce a Preuss afirmando que en su artículo “Der Ursprung der Religion und Kunst” publicado en *Globus* (1904-1905) “...sigue la orientación de Marett, hace corriente el término preanimismo en Alemania y ubica a la magia y a la estupidez primaria (*Urdummheit*) en los inicios del desarrollo del hombre” (Penniman, 1965 [1935]: 231). Y en fechas más recientes, Evans-Pritchard, en su estudio sobre *Las teorías de la religión primitiva*, considera que entre los autores más conocidos “...por haber defendido junto a Frazer que debía haber existido un estadio de religión más primitivo e imperfecto que el animismo se encuentran Marett en Gran Bretaña y Preuss en Alemania” (Evans-Pritchard, 1991 [1965]: 59). Y más

adelante lamenta que muchos especialistas, siguiendo a Marett, hayan optado por usar el término mágico-religioso para denotar la imposibilidad de diferenciar estos ámbitos en el estadio primitivo, fundiéndolos luego en el término *mana*, "...palabra que los antropólogos han incluido en su vocabulario con resultados desastrosos [...], porque parece evidente que no significa para aquéllos a cuya lengua pertenece [...] la fuerza impersonal — casi un concepto metafísico— que Marett [y] Preuss creyeron que era" (Evans-Pritchard, 1991 [1965]: 62).

Ahora que han sido expuestos tanto la postura de Marett frente al animismo como el proyecto de Preuss, podemos comprender mejor este punto y mostrar los malentendidos a los que da lugar la identificación lisa y llana del etnólogo mexicanista con el folklorista británico. Simultáneamente se pueden comenzar a delinear algunos de los factores que promovieron el que las propuestas de Preuss fueran archivadas sin más.

Lo primero que habría que decir es que Preuss sí se había propuesto refutar al animismo antes de que Marett publicara su célebre ponencia de 1899. Preuss no quería sugerir simplemente la posibilidad de un estadio anterior, dejando intacto el animismo para etapas posteriores. En la medida en que su desacuerdo con Tylor iba más allá de la periodización y discrepaba en la atribución de dualismo cuerpo/alma a los primitivos, sí se propone una indagación de las condiciones de posibilidad y no una simple atribución apriorística de ideas y creencias. Muy diferente había sido la actitud de Marett frente a Tylor que él mismo expresa en la "Introducción" a *The Threshold of Religion* en su edición de 1914:

"... En relación con la teoría animista de Tylor, yo no me considero su enemigo irreconciliable, ni tampoco me veo como alguien que tiene una teoría rival acerca del origen de la religión que proponer

[...] Mi postura consiste en afirmar que la religión primitiva es algo no tanto pensado sino danzado, que, en otras palabras, se desarrolla bajo condiciones sociológicas y psicológicas que favorecen procesos emocionales y motrices, mientras que los procesos ideales se mantienen en relativa calma” (Marett, 1914: xi, xxxi)<sup>16</sup>.

Obviamente Preuss no coincidiría con esta afirmación. No es que tras las prácticas mágico-religiosas de los primitivos no haya ideas, ni que no constituyan sistema, sino que no están ordenadas de acuerdo a los principios del pensamiento analítico, puesto que son síntesis repentinas provocadas por las concepciones complejas.

Ahora bien, a pesar de su mutua referencia a Tylor, la oposición entre sus posturas disocia a Preuss y Marett. Entre ellos hay al menos dos discrepancias radicales dignas de analizar. La primera tiene que ver con su concepción del tipo de relación que guarda el hombre primitivo con la naturaleza y la segunda se refiere al tratamiento teórico que aquél dio al ámbito de lo mágico-religioso.

Preuss y Marett coinciden en que es el elemento emotivo lo que predomina en las prácticas mágico-religiosas de los primitivos, pero de ahí no se sigue que la emotividad equivalga al pavor. No porque el hombre primitivo carezca del pensamiento analítico, los fenómenos de la naturaleza le son necesariamente incomprensibles, o les atribuye un carácter sobrenatural. Más bien se diría, con Preuss, que en la sensibilidad y la emoción se encuentra el móvil y la expresión de todo lo espiritual en el primitivo, pero que, precisamente porque no aparta estas impresiones de sus razonamientos, elabora concepciones complejas sobre sí mismo y sobre el

---

<sup>16</sup> “...in regard to Tylor’s animism, I am no irreconcilable foe who has a rival theory to put forward concerning the origin of religion [...] My own view is that savage religion is something not so much thought out as danced out; that, in other words, it develops under conditions, psychological and sociological, which favour emotional and motor processes, whereas ideation remains relatively in abeyance”

entorno. Esto explica por qué no cuenta con un concepto de naturaleza y de proceso natural.

En otras palabras, “la actividad de los sentidos y del entendimiento se combinan sintéticamente para seleccionar, de la multiplicidad de las impresiones sensibles que acceden al sujeto, los rasgos, los aspectos que caracterizan para este último al objeto y unificarlos” (Di Cesare, 1999: 37). Entonces, su comprensión del mundo es una síntesis repentina y los fenómenos naturales no pertenecen a un mundo más allá del natural, sino que más bien el primitivo vive en ellos, porque como afirmara Humboldt hacia 1820, “el hombre sólo puede acercarse a la totalidad de lo cognoscible por la vía subjetiva” (Humboldt, 1991: 56 en Di Cesare, 1999: 37). Es la síntesis repentina, la concepción compleja, la que le permite comprenderlos y es por esto que, por medio de ese mismo acto, los percibe como plenos de una sustancia mágica efectiva. Entonces, según Preuss, para el primitivo nada hay de anormal en la eficacia de la sustancia mágica que atribuye a diversos objetos del mundo.

Preuss y Marett también se diferencian de manera importante por el uso que hicieron del término *mana*. Recordemos que Marett había sugerido que, dado que entre las sociedades primitivas no pueden distinguirse los fenómenos mágicos de los religiosos, éstos debían ser vinculados por medio de un guión para designar así el complejo de lo mágico-religioso. Sin embargo, más adelante utilizó dicho término indígena como una categoría capaz de dar cuenta del fenómeno mismo y llegó a afirmar que “*mana* es la categoría que expresa con mayor precisión la esencia de la religión rudimentaria” (Marett, 1914: xxiii)<sup>17</sup>, postergando de esta manera la necesidad de su explicación.

---

<sup>17</sup> “...is the category that most nearly expresses the essence of rudimentary religion”

Peor aún, más adelante sustituyó la dualidad tyloriana cuerpo-alma por otra todavía más desafortunada, compuesta ¡por dos términos nativos!, a saber, *tabú-mana*. El primero es predominante negativo en su acción, lo que es sancionado negativamente es el mundo del trabajo cotidiano y el mundo de las experiencias ordinarias; la acción del otro principio, *mana*, es predominantemente positiva y se refiere a algo que trasciende el mundo ordinario, algo asombroso y pavoroso (Marett, 1914: xxviii).

Marett atribuía a su fórmula valor mnemotécnico, cuya intención era recordar que en el análisis psicológico de cualquier estadio de la religión rudimentaria, debía considerarse la presencia efectiva de los dos elementos en el complejo total (Marett, 1914: xxix).

Por su parte, Preuss —a diferencia de Tylor y Marett— al no recurrir a los modelos dualistas se obliga él mismo a buscar el principio que dé cuenta de los fenómenos. Ahí donde Marett dice que hay que intentar figurarnos qué tipo de experiencia es, cómo se siente vivir en un mundo de asombro, Preuss más bien dice qué cosas y maneras de pensar no se deben atribuir al salvaje. Entre éstas, no debe concebirse que la experiencia religiosa entre los pueblos primitivos esté caracterizada por el pavor y el asombro, ni que estos sentimientos le impongan un principio clasificatorio a partir del cual separa los ámbitos de la vida práctica y de la religión, es decir, no podemos postular una discontinuidad entre estas esferas.

Por último, hemos de destacar que aunque Marett en repetidas ocasiones afirmó que, dado el incipiente conocimiento alcanzado sobre los fenómenos mágico-religiosos entre los hombres primitivos, la principal tarea de la antropología consistía en describirlos y clasificarlos, muchos de sus planteamientos sí postulan generalizaciones en abstracto. Ésta era una metodología que Preuss no avalaba ni utilizaba. Para él, antes de pasar a la generalización abstracta a partir de la clasificación de fenómenos

aislados, siempre era necesario investigar la pertinencia de reunirlos o disociarlos en conjuntos tipológicos.

Podemos afirmar que en el ámbito británico la polémica “animismo *versus* preanimismo” no fue nunca comprendida en los términos en los que Preuss la planteó. Para el mundo anglosajón, Preuss fue un simple seguidor de R. R. Marett y, como tal, corrió la misma suerte que él, fatal destino que impidió percatarse de sus profundas diferencias. Sin embargo, la disyunción crucial entre Marett y Preuss persiste, ya que se ubica en el manejo que cada uno hizo del término mágico-religioso. Mientras que Marett “prefirió fundir ambas cosas en el término *mana*” (Evans-Pritchard, 1991 [1965]: 61), Preuss sí se dio a la tarea de construir una teoría que diera cuenta de la cultura intelectual de los pueblos primitivos.



#### 4. Ethnographer's Magic o la cultura como función de la naturaleza

Cuando en 1914, Preuss parte hacia una nueva expedición, esta vez a Colombia, también Malinowski zarpa hacia la Nueva Guinea británica. Para Preuss éste era ya su segundo viaje de investigación, y aunque el objetivo central era de corte arqueológico, “explorar la extraña cultura de San Agustín con sus monumentos megalíticos”, no desaprovechó las pocas oportunidades que se le presentaron, pero que sin embargo utilizó muy bien, para reunir documentos de la vida intelectual de los uitotos y de los kágabas. Estos materiales fueron “presentados en tres monografías: *Religion und Mythologie der Uitoto* (1921), *Forschungsreise zu den Kagaba* (1926) y *Monumentale vorgeschichtliche Kunst* (1929)” (Kutscher, 1986: 27), que, a diferencia de la mayor parte de los materiales mexicanos, sí han sido traducidas al español. En cambio, para Malinowski el viaje hacia los mares del Sur era apenas su primera experiencia. Evidentemente, estos autores no son plenos contemporáneos, pero tampoco la distancia que media entre ellos es tal como para confinarlos a dos épocas de la antropología totalmente distintas. Aunque Malinowski es considerado un clásico, nadie opone obstáculos para leerlo, ni tampoco se le considera un autor “de la pelea pasada”, y más bien sus trabajos, aunque se critican, siguen siendo el punto de partida de todo entrenamiento etnológico contemporáneo; así, el objetivo de resaltar la relación temporal que media entre estos dos antropólogos, consiste en suministrar parámetros que permitan considerar a Preuss como un autor contemporáneo, no sólo por la época en que vivió, sino como veremos, por la vigencia de sus incursiones en la teoría sobre la vida intelectual, el arte y la religión de las sociedades no occidentales.

#### 4.1 Malinowski *und kein Ende*

Al pensar en la contribución que los antropólogos han realizado al conocimiento de la humanidad en los últimos dos siglos, uno de los primeros hombres que se destaca es Bronislaw Malinowski, el enfermizo científico de origen polaco que –según cuenta el mito –tras la lectura de *The Golden Bough* saltó de la convalecencia para ubicar su tienda de campaña entre los salvajes nativos de una remota aldea tropical, “revolucionando drásticamente” los métodos de investigación de campo y fundando la antropología social moderna. Y, en efecto, se encuentra entre los que más atención han recibido de parte de los historiadores de la disciplina, tanto que parece difícil agregar una línea al relato de sus logros y sus pasiones. Con todo, dado que Malinowski es un referente clave para la comprensión del desarrollo de la antropología, la vuelta a él se hace necesaria al reflexionar sobre ciertos problemas o episodios.

Intentando trascender el lugar común que retrospectivamente lo designa como el padre de la etnografía, el funcionalismo y la antropología social, nos interesa indagar qué fue exactamente lo que hizo Malinowski para ganarse este lugar, con la finalidad de aportar elementos que nos ayuden a comprender por qué a partir de la década de los años veinte la escuela británica acaparó la escena antropológica internacional dejando en la sombra otros desarrollos. Es decir, nos ocuparemos de lo que hizo Malinowski entre 1908, año en que obtuvo en la Universidad Jagelónica de Cracovia el grado de Doctor en Filosofía, y 1922, año de su retorno a la London School of Economics como lector en antropología social y de la publicación de la hoy clásica etnografía *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*.

No tanto porque se desconozcan los eventos acaecidos durante estos tres lustros, sino porque anteriormente no se los había puesto en relación con lo que sucedía en otras academias es que estamos en condiciones de aportar elementos esclarecedores a las preguntas “secretas” que animan esta reflexión. A saber, ¿por qué nunca se enfrentaron académicamente con seriedad la teoría animista de Edward B. Tylor y la teoría preanimista e Konrad Th. Preuss? Y, ¿qué tuvo que ver Malinowski en todo esto?

Como se sabe, a la revolución metodológica siguió una revolución académica, que entre otras cosas desvió la atención de los problemas generales planteados por la evolución, y en particular los relativos a la religión, hacia los más inmediatos planteados por la investigación de las “funciones” que satisfacen las instituciones. Sin embargo, no hay que perder de vista que, tanto en los planteamientos de Tylor, como en los de Malinowski encontramos una suerte de continuidad, pues ambos operan una conciliación entre la dimensión histórica y la dimensión biológica de la humanidad<sup>18</sup>. De este modo, la influencia que ejerció Malinowski a principios del siglo fue decisiva para que la antropología británica se consolidara como una ciencia social cuyo interés principal sería el estudio de la vida social, desplazando la polémica “animismo *versus* preanimismo” y las investigaciones sobre el desarrollo de la religión.

Ahora bien, no porque las tesis funcionalistas estén ya fuertemente criticadas habría que echar en saco roto el cuestionamiento que autores como Skalník<sup>19</sup>, Kuper<sup>20</sup> y Alvarez Roldán<sup>21</sup> plantean respecto a la

---

<sup>18</sup> Los hallazgos geológicos integraron al hombre al registro fósil, a lo que Tylor respondió con sus planteamientos evolucionistas que él mismo concebía como “la ciencia de la historia natural del hombre”; las transformaciones geopolíticas integraron a los pueblos naturales a la historia mundial, a lo que Malinowski respondió con sus tesis funcionalistas, postergando la investigación sobre evolución, pero enfatizando las necesidades en última instancia biológicas de las cuales la interacción institucional es función.

<sup>19</sup> “Functionalism was presented by its author as a methodological revelation justifying the emergence of a new discipline –social anthropology. Malinowski repeated that functionalism steamed directly from his fieldwork in Melanesia, although we know today that it was exactly

relación que guardan la teoría y el método en la obra de Malinowski. ¿Acaso no durante varias décadas (desde varios posicionamientos teóricos) hemos escuchado que es el trabajo de campo etnográfico lo que caracteriza a la antropología y le confiere a su práctica objetividad científica? Retomar esta cuestión nos permitirá poner de relieve que junto al desarrollo de la metodología etnográfica –que, como veremos más adelante, no se limita al trabajo de campo sino que implica la redacción del texto etnográfico –y justamente por su mediación, Malinowski encontró el *corpus inscriptionum*, como el lo denominó, el documento de la mentalidad nativa, llegando incluso a considerarlo el objeto *princeps* de la investigación antropológica, pero sin poder, no obstante, suministrar una teoría que diera cuenta de él, es decir, sin alcanzar la tan ansiada “transformación del conocimiento etnográfico en sabiduría”.

“Lo que realmente me interesa en el estudio de los nativos es su punto de vista sobre las cosas, su *Weltanschauung*, el aliento de vida y realidad que él respira y por el cual vive. Al rondar la historia humana y merodear sobre la faz de la tierra, es la posibilidad de ver la vida y el mundo desde los varios ángulos, particulares a las diferentes culturas, lo que siempre me ha fascinado e inspirado el deseo de penetrar otras culturas, para así poder entender otros tipos de vida” (Malinowski, 1961[1922]: 517)<sup>22</sup>.

---

the other way around: Malinowski went to the field to find factual confirmation of his already-formed theories” (Skalník, 1995: 137).

<sup>20</sup> “Since Malinowski was the first British social anthropologist, professionally trained, to carry out intensive research of this kind, it is perhaps impossible to answer the question which must suggest itself –does fieldwork of this kind inevitably demand a synchronic, functional perspective” (Kuper, 1973: 20).

<sup>21</sup> Según Álvarez Roldán, no son los factores biográficos ni los curriculares sino la praxis sobre el terreno la que dio lugar al surgimiento de los métodos etnográficos modernos (cfr. Álvarez Roldán 1995:143-144).

<sup>22</sup> “What interests me really in the study of the native is his outlook on things, his *Weltanschauung*, the breath of life and reality which he breathes and by which he lives. In the roamings over human history, and over the surface of the earth, it is the possibility of seeing life and the world from the various angles, peculiar to each culture, that has

Lo que aquí intentaremos mostrar es que es precisamente en relación con este último punto, donde la obra de Malinowski intersecta la polémica “animismo *versus* preanimismo.” En efecto, al no haber logrado formular una explicación plausible sobre el carácter de los fenómenos del intelecto primitivo –hecho que por otra parte no impide a Malinowski retomarlos en la narrativa etnográfica para fraguar ante el lector ese resto imponderable de la vida social que permite ver el mundo tal como se presenta al nativo-, la pregunta por la naturaleza y la relación entre magia, religión y ciencia regresa una y otra vez bajo múltiples formas,<sup>23</sup> resultando cada vez más en la mistificación del quehacer etnográfico, aspecto del que Malinowski siempre estuvo consciente y que incluso utilizó para alimentar el mito personal:

“Tal como Malinowski (siguiendo a Marett) ha sugerido en “Myth in Primitive Psychology” (1926) la función de la magia consiste en “salvar los abismos y las inadecuaciones que se suscitan en actividades que, pese a su gran importancia, todavía no son plenamente controladas por el hombre”. La discontinuidad entre las prescripciones metodológicas específicas para el trabajo de campo y las metas del conocimiento etnográfico vagamente definidas tienen que ser salvadas con lo que el mismo Malinowski denominó *la magia del etnógrafo* (1922). Y justo así como en la psicología del primitivo el mito funciona “especialmente ahí donde hay una tensión sociológica” (v. Malinowski, 1926), así en la psicología del antropólogo, funciona especialmente ahí donde se enfrenta una tensión epistemológica” (Stocking, 1983: 59).

---

always charmed me most, and inspired me with real desire to penetrate other cultures, to understand other types of life” (mi traducción)

A la luz de esta tensión epistemológica se hace evidente que la polémica “animismo *versus* preanimismo” no versa sobre la anterioridad cronológica de una religión que no tuviera en su base la creencia en el alma, sino que apunta y gira sobre el cuestionamiento expreso que hiciera Preuss (1894, 1904-1905, 1905<sup>a</sup>, 1905b, 1912, 1913, 1914) a Tylor (1871) a la pretensión de atribuir a los *Naturvölker* el dualismo cuerpo-alma:

“... nos damos cuenta que los primitivos se encuentran en posesión de cosas de las cuales el hombre moderno solamente muestra huellas. Por eso, cualquier reconstrucción del hombre natural según los modelos del hombre moderno es por fuerza improcedente. Y lo mismo tiene que decirse respecto a las elucubraciones que se han hecho sobre la vida social y la conciencia social de aquella época. Resulta fácil afirmar que la conciencia del yo y la individualidad fueron, en comparación a las nuestras, mucho menos marcadas, *pero para entender las comunidades sociales de entonces nos hace falta, como hemos aludido anteriormente, lo que casi ya no tenemos, es decir, el modo de pensar mágico-religioso*. A éste y a su influencia sobre las costumbres, el arte y las formas sociales tenemos que dedicarnos en primer lugar si pretendemos alcanzar una concepción correcta de la cultura de los primitivos. Se trata de obtener siquiera una idea sobre el proceso que permitió al primitivo llegar a ser lo que es. Sin embargo, también debemos reconocernos a nosotros mismos en este ser aparentemente

---

<sup>23</sup> Pienso en los escritos de autores como Clifford Geertz (1973) *The Interpretation of Cultures*, Clifford y Marcus (1986) *Writing Culture*, Clifford (1988) *The Predicament of Culture*, Stanley J. Tambiah (1990) *Magic, science, religion and the scope of rationality*.

tan diferente, e incluso debemos buscar en él lo que en nosotros todavía hoy perdura” (Preuss, 1914: 2-3).<sup>24</sup>

Con la finalidad de mostrar cómo la trayectoria antropológica de Malinowski es un factor decisivo de la suerte que corriera la polémica “animismo *versus* preanimismo” relataremos el itinerario que siguió desde Cracovia hasta su llegada a Omarakana y de ahí a la London School of Economics, destacaremos aquellos aspectos de su trabajo de campo que lo llevaron a la formulación del método etnográfico, para por último considerar sus hallazgos en el terreno de la magia y las limitaciones que el funcionalismo le imprimieron a su posterior teorización.

#### 4.2 De Cracovia a Londres

Desde su primera edición en dos volúmenes (Frazer, 1890), realizada con el apoyo y la curiosidad estimulante de William Robertson Smith hasta la monumental tercera edición de 1915 en 12 tomos, son muchos los personajes ilustres que al leer *The Golden Bough* —“antología de supersticiones y observancias religiosas procedentes de las naciones primitivas del planeta” coleccionada por Sir James George Frazer— se han sentido fascinados o al menos impelidos a exteriorizar algún comentario respecto a la excentricidad de esta obra que “denotaba [o pretendía] una íntima familiaridad con los hábitos primitivos del pensamiento” (Jones, 1984: 34). Empero sólo algunos han sentido la necesidad de conocer por sí mismos a esos salvajes, que, por cierto, el mismo compilador se congratulaba de no haber visto jamás. El más notable sin duda es

---

<sup>24</sup> Preuss aquí se refiere al importante ensayo de E. W. Mayer, sobre “La cuestión del origen de la religión” (*Theologische Rundschau* 16, pág. 47), quien, destaca Preuss, postuló con mucha razón que la pregunta por la forma original de la religión y su desarrollo no debe plantearse

Bronislaw Malinowski, quien en 1925, con motivo de un homenaje a Frazer en la Universidad de Liverpool, afirmó que “tan pronto como hubo comenzado a leerla, esa obra inmensa lo absorbió todo y lo sujetó para siempre”, vinculándose así a *La rama dorada* como a un “símbolo totémico”, y a su lectura como un acto iniciático del cual emerge el “mana” en el que comulgan los antropólogos (Malinowski, 1994 [1926]: 19). Pero ¿cuál es realmente la deuda de Malinowski con Frazer? Este asunto, que ha sido motivo de acres controversias, ha puesto en claro que la elucidación de las contribuciones del enigmático científico polaco a la antropología demanda la consideración de múltiples factores (cfr. Stocking, 1992: 40), el primero de todos, la actitud ambivalente y siempre cambiante de Malinowski frente los planteamientos teóricos y el proceder metodológico de Frazer, en las diferentes fases de su carrera.

Malinowski pasó sus años de juventud inmerso en un ambiente de intelectuales y artistas en los dos principales centros de vida cultural de la provincia austríaca de Galicia, su natal Cracovia y en los balnearios de Zakopane, que por esos años gozaban de autonomía política, lo que permitió el florecimiento de la cultura polaca. Él mismo había nacido el 7 de abril de 1884 en el seno de una familia de intelectuales universitarios. Su padre Lucjan Malinowski era profesor universitario en Cracovia, precursor de la dialectología polaca y destacado folklorista especializado en Silecia. Su madre, Józefa, née Lacka, era una mujer brillante y muy bien educada que descendía de una familia de terratenientes poloneses, a quien su único hijo siempre estuvo muy apegado, sobre todo tras haber enviudado en 1898. Además, entre las amistades más cercanas del joven Bronislaw se encontraba Stanislaw Witkiewicz (1885-?), hijo de S. Witkiewicz, importante escritor, arquitecto y artista a quien la muerte lo

---

antes de aclarar los motivos duraderos de la religión en general (el subrayado en la cita es nuestro).



sorprendió en el clímax de su carrera (1915), pero que sin embargo alcanzó a ejercer una fuerte influencia sobre su talentoso hijo, quien empezó a pintar a los seis años, escribió su primera pieza teatral a los ocho y su primer ensayo filosófico a los diecisiete. Así, fue durante sus años de estudio en la Universidad Jalgónica, entre 1902 y 1906, y precisamente a través de Witkiewicz y de Leon Chwistek, artista y matemático, como Malinowski entró en contacto con el movimiento modernista *Młoda Polska* (Young Poland) —del cual “absorbió el *ethos* de una época llena de disputas filosóficas y literarias, de experimentos artísticos y de erotismo”—, y por cuya mediación conoció los textos de autores como James Frazer, Schopenhauer, Ernst Mach, Richard Avenarius, Wilhelm Wundt y Nietzsche, que como sabemos impresionaron profundamente al joven Bronislaw (Stocking, 1992: 239 y ss; Skalník, 1995: 130 y ss; Tambiah, 1990: 66).

Malinowski cursó estudios universitarios en filosofía, física, química y matemáticas obteniendo en 1908 su Doctorado en Filosofía *sub auspiciis Imperatoris*, con una investigación intitulada *O zasadzie ekonomii myslenia*,<sup>25</sup> sobre la “economía del pensamiento,” que exploraba la propuesta de Ernst Mach en torno a un cierto tipo de metodología científica positivista, en particular las ideas expuestas en *Erkenntnis und Irrtum* (1905). A decir de Tambiah, son tres las tesis machianas que se ven reflejadas en la posterior obra de Malinowski: la crítica a toda filosofía de la ciencia que no logre dar cuenta del observador y de su posición relativa al objeto, y que, por ende, fracase en su intento de elucidar la estructura cognitiva de la mente humana y del carácter del método científico; la noción holista de “campo” y, por último, la interpretación biologicista del conocimiento, ideas todas que estarían manifestándose en la actitud

---

<sup>25</sup> *On the principle of the economy of thought*, este trabajo ha sido recientemente traducido al inglés (E. C. Martinek) y publicado por la Universidad de Chicago.

holista y la teoría funcionalista con las que aborda la cultura (*cfr.* Tambiah, 1990: 66). Por su parte, Stocking considera que en la disertación de Malinowski más que una exaltación de las tesis machianas se encuentra una crítica amistosa al principio de la “economía del pensamiento” (Stocking, 1992: 240). Lo que en todo caso se sabe de cierto es que los profesores de filosofía y ciencias de la Cracovia de principios de siglo estaban fuertemente influenciados por la teoría del conocimiento propuesta por Ernst Mach.

Al egresar de la Universidad Jalgónica en 1908, Malinowski estaba decidido a emprender el estudio de las ciencias sociales, y en consecuencia partió rumbo a Leipzig para encontrarse con Wilhelm Wundt y Karl Bücher, con quienes durante dos años seguiría cursos de psicología étnica y economía. Hemos de recordar que Durkheim y Boas también fueron alumnos de Wundt, quien aunque dedicado a la psicología igualmente se interesaba por la cultura y por “aquellos productos mentales creados por una comunidad viva, inexplicables en términos de la mera conciencia individual puesto que presuponen la acción recíproca de muchos” (Kuper, 1973: 25). Al respecto, Wundt propuso que dada la imbricación que las expresiones mentales particulares como el lenguaje, el mito, el arte y las costumbres muestran en los estadios primitivos de la humanidad, se les estudiara en su interacción sincrónica y no como elementos independientes en una secuencia de desarrollo (Kuper, 1973: 25).

En 1910, Malinowski se traslada a Londres, logrando más tarde conseguir financiamiento de la Universidad de Cracovia para estudiar antropología y sociología en la London School of Economics (Stocking, 1992: 241). Ese mismo año, Frazer publica su compendio de teorías sobre el totemismo<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> No podemos abordar la importante problemática generada en torno a la discusión del “totemismo,” pero sugiero al lector revisar el trabajo de Robert Alun Jones donde se discute la influencia que ejerció Robertson Smith sobre el joven Frazer, cuando encargado de la supervisión editorial del volumen 23 de la Enciclopedia Británica, Smith llevó a Frazer de los

en cuatro volúmenes intitulado *Totemism and Exogamy*, obra que sin lugar a dudas ponía de manifiesto el vacío teórico que se cernió sobre la escena inglesa desde 1899 año en que Marett cuestionara la doctrina animista de Tylor en su famoso artículo "Pre-animistic religion" y en que Spencer y Gillen publicaran *The Native Tribes of Central Australia*, refutando muchos prejuicios acerca de la vida de los primitivos y del supuesto "totemismo".

En efecto, como ya hemos expuesto, desde principios de siglo, la antropología británica había comenzado un proceso de reflexión teórica y de crítica a las doctrinas tylorianas. A la luz de la incapacidad para suministrar los principios que dieran cuenta del desarrollo de la religión, sus tesis evolucionistas fueron socavadas sobre la base de su insuficiencia para la investigación empírica, además de que los cuadros estadísticos obtenidos a través del método comparativo parecían cada vez más insatisfactorios e inútiles (Tylor, 1888)<sup>27</sup>. Así, el arribo de Malinowski a la L. S. E. coincide con los dos procesos de renovación más importantes que hayan tenido lugar en el seno de la antropología británica, a saber, la consolidación de una academia y la profesionalización de la instrucción etnográfica, promovidos por los antropólogos de la "Escuela de Cambridge" que habían participado en la Expedición al Estrecho de Torres (cfr. Stocking, 1983 y 1992).<sup>28</sup>

"Tras la Expedición al Estrecho de Torres, Seligman (haciendo equipo con su esposa Brenda, trabajó en Nueva Guinea y Ceilán [...] antes de comenzar una larga serie de

---

temas clásicos a los antropológicos al encargarle que preparara dos artículos *Taboo* y *Totemism: "Robertson Smith and James Frazer on Religion: Two Traditions in British Social Anthropology"* en *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, George W. Stocking Jr. (editor) pp. 31-58.

<sup>27</sup> cfr. Tylor "On a method of investigation the development of institutions, applied to laws of marriage and descent" *Journal of the Royal Anthropological Institute* XVIII:1888, pp. 245-272; Evans-Pritchard "Tylor (1832-1917)" en *Historia del pensamiento antropológico* [A *History of Anthropological Thought* 1980], Madrid: Ediciones Cátedra, 1987, pp. 134-37.

investigaciones sobre el Sudan anglo-egipcio hacia 1910. Rivers continuó haciendo investigación en Egipto y luego se trasladó a trabajar entre los Todas en la India, regresando un par de veces más a Melanesia antes de retrotraerse en la psicología durante la Primera Guerra Mundial. Aunque gran parte de su propio trabajo corresponde a lo que dio en llamarse “trabajo misceláneo”, ambos hombres —Rivers en Cambridge en cooperación con Haddon y Seligman en la London School of Economics, al lado de Edward Westermarck, quien había realizado un extenso trabajo de campo en Marruecos—desempeñaron un papel importante en el entrenamiento de una nueva generación de investigadores de campo, cuyo trabajo fue cada vez más intensivo” (Stocking, 1983: 81-82).

Tres son las obras que dan cuenta de la transformación disciplinaria que estaba teniendo lugar en Gran Bretaña: el innovador trabajo de Baldwin Spencer y Frank Gillen, *The Native Tribes of Central Australia* (1899), al que ya nos hemos referido; el artículo de W. H. R. Rivers, “A genealogical method of collecting social and vital statistics” (JRAI: 30, 1900), y la cuarta edición de *Notes & Queries on Anthropology* (1912), también ya mencionada. A continuación señalaremos los elementos que cada uno de estos trabajos aportó a la formación de Malinowski y que fueron decisivos para el refinamiento del quehacer etnográfico que logró. Efectivamente, numerosos estudiosos de su obra han indicado que prescindir de ellos obstaculiza la comprensión de este importante desarrollo; por nuestra parte, intentaremos mostrar que el desconocimiento de los mismos también obstaculiza el esclarecimiento de los factores que determinaron la

---

<sup>28</sup> Los miembros de la breve Expedición al Estrecho de Torres (1898) fueron Alfred Haddon, William Rivers, Charles Seligman, Sidney Ray y Anthony Wilkin

no-confrontación de la doctrina animista de Tylor con los planteamientos preanimistas de Preuss.

La etnografía *The Native Tribes of Central Australia* no sólo aportó a Malinowski datos para criticar las teorías frazerianas sobre el totemismo sino que fue una importante fuente de inspiración para sus posteriores investigaciones en las Islas Trobriand y, como se sabe, a pesar de su mitomanía, siempre reconoció la influencia del mismo, sobre todo en lo que se refiere a la importancia de establecer vínculos no jerárquicos sino más bien amistosos con los nativos.

También el artículo metodológico de Rivers (1900), –quien fuera el antropólogo británico más importante entre 1910 y 1922— fue formulado tras la experiencia obtenida en una expedición, en esta ocasión al Estrecho de Torres, comandada por Haddon. Inspirado por los trabajos de Morgan<sup>29</sup>, Rivers llegó a proponer que la estructura social elemental de cualquier grupo podía ser sistemáticamente revelada por su terminología de parentesco. Y en efecto, “...estaba tan impresionado por haber encontrado un área del comportamiento humano donde el principio de determinismo se aplicaba con un rigor equiparable al de cualquier ciencia que, sobre el supuesto de que todos los detalles de los sistemas de relaciones parentales podían ser remontados a una condición social anterior regida por las relaciones matrimoniales y sexuales, llegó a proponer que el método genealógico era capaz de suministrar los elementos necesarios para la formulación de reconstrucciones históricas del desarrollo social de la humanidad” (Stocking, 1983: 87). E inclusive, aseveró que este método, también denominado “concreto”, podía ser utilizado en el estudio de las migraciones, la magia y la religión, la demografía, la antropología física y la lingüística, ya que permitía al observador investigar problemas abstractos,

---

<sup>29</sup> *Systems of consanguinity and affinity of the human family* (1871), trabajo precursor en los estudios de los sistemas de parentesco.

respecto de los cuales los salvajes apenas tenían una idea muy vaga. Malinowski hará uso de esta distinción entre las leyes abstractas que rigen la vida social y la “vaga” noción que de ellas tienen los nativos, logrando aislar tres dimensiones de la realidad social que deben ser igualmente indagadas por el etnógrafo, a saber, lo que los nativos hacen, lo que dicen y lo que piensan.

Rivers también participó en la revisión para la cuarta edición de *Notes & Queries on Anthropology*, que aunque seguía estando dirigida a observadores no entrenados en los problemas de la antropología, la nueva edición introducía sensibles cambios metodológicos, de los cuales sin duda el más importante era el énfasis en el estudio “intensivo” apoyado por un conocimiento del idioma nativo tan amplio como fuera posible —ya que era la única vía de acceso para la correcta comprensión de la vida y el pensamiento de los pueblos—, y por la aplicación sistemática del “método genealógico” —para el conocimiento de la formación y naturaleza de las clasificaciones sociales nativas (eliminando interferencias de la civilización).

Como sabemos, por iniciativa de R. R. Marett, quien se encargó de revisar el ensayo sobre religión primitiva, las nociones de magia y religión, que desde la concepción tyloriana se referían a aspectos muy distintos e incluso excluyentes, fueron relacionadas mediante la introducción de un guión. Así, con el uso del nuevo término “*mágico-religioso*” se pretendía que el investigador de campo recogiera la información que efectivamente reflejara el punto de vista del nativo, y que a partir de las condiciones sociales concretas particulares de cada grupo, él mismo estableciera el contenido pertinente para el estudio y tematización de la vida religiosa de los primitivos.

En general, la nueva edición de *Notes & Queries* reflejaba una mejor comprensión de la complejidad de la realidad social, así como una mayor sensibilidad hacia los pueblos estudiados —como la recomendación de dispensarles un trato respetuoso, sincero y amigable y el reconocimiento de la intromisión que los cuestionarios directos y la antropometría representaban para los nativos. De esta forma, el nuevo estilo de trabajo de campo requería que quien fuera a realizarlo hubiera recibido un entrenamiento profesional, tanto en el ámbito metodológico como en el teórico, y que durante su estancia se dedicara exclusiva e intensivamente a su investigación.

Así, Malinowski no sólo llegó a Londres en el momento adecuado sino que también ingresó a la escuela de antropología más cosmopolita. Como se sabe, fue gracias a la recomendación de Haddon como Malinowski ingresó a la L. S. E., donde estudió bajo la tutela de Seligman y Westermarck. Como su alumno, desarrolló extensas investigaciones en la biblioteca del Museo Británico ingresando rápidamente a la discusión dominante sobre el totemismo. Entre 1911 y 1913 publicó por entregas en la revista polaca *Lud* (vols. 17, 18 y 19) un extenso artículo intitulado “Totemizm i egzogamia” en el cual critica severamente la inconsistencia metodológica de Frazer y donde propone una teoría sociológica alternativa del totemismo y la religión <sup>30</sup>. En 1912 aparece “The economic aspect of the Intichiuma ceremonies”, donde vuelve a criticar a Frazer, ahora por la interpretación que hiciera del trabajo de Spencer y Gillen (1899) incorporando además las enseñanzas de Bücher en el terreno de la economía primitiva. En este mismo año, tras haberle sido negado el financiamiento necesario para realizar trabajo de campo en Sudán, Malinowski se dio a la tarea de concluir *The family among the Australian aborigines*, trabajo que había

---

<sup>30</sup> Este trabajo fue traducido en 1993 y publicado en *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*, trans. L. Krzyzanowski, ed. R. Thornton y P. Skalnik, Cambridge: CUP.

iniciado bajo la dirección de Wundt y que culminó siguiendo los planteamientos de Westermarck acerca de la improcedencia de las elaboraciones evolucionistas sobre la “promiscuidad primitiva”, el “matrimonio por raptó” y la noción morganiana del “sistema de parentesco clasificatorio”, con el cual en 1913 se gradúa como Doctor en Ciencias en la L. S. E. George Stocking encuentra que este trabajo es el más estructuralista de Malinowski, pues en él buscó demostrar la inter-relación de la familia y el parentesco, en tanto que instituciones sociales, con la “estructura general de la sociedad” (Stocking, 1992: 41) y en efecto consta que se sirvió ampliamente de *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) del cual preparó una reseña que fue publicada en *Folk-Lore* en 1913.

De manera que durante el período comprendido entre 1910 y 1914 prácticamente toda la producción de Malinowski estuvo dirigida a criticar las deficiencias metodológicas de los trabajos de Frazer, enfocando sus argumentos sobre el análisis de la organización social. En este período el joven Bronislaw se desempeñó como un antropólogo de gabinete, asistiendo a los seminarios de Seligman y Westermarck y realizando investigación en la biblioteca, aunque ciertamente desde su llegada a Londres, buscó la oportunidad de hacer un trabajo de campo, mismo que no se presentó sino hasta 1914 cuando finalmente consiguió embarcarse hacia Australia.

#### 4.3 Solo entre los salvajes de la Melanesia Noroccidental



Paszkowski<sup>31</sup>, un autor polaco estudioso de la obra de Malinowski afirmó que "...considerando la caprichosa naturaleza de su compatriota, si no hubiera estallado la Primera Guerra Mundial, éste nunca hubiera aguantado vivir tres años entre los salvajes" (Paszkowski *apud* Skalnik, 1995: 136). Pero nada más alejado de la realidad. Malinowski no sólo había buscado la oportunidad de emprender investigación de campo intensiva, sino que tuvo la oportunidad de regresar a Europa cuando el 3 de agosto de 1914, a bordo del barco que lo conducía a Australia, la noticia del estallido de la guerra alcanzó al grupo de viajeros de la 34ª reunión de la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia (BAAS), de la que Malinowski era el secretario en su sección de Australia Occidental.<sup>32</sup> Peor aún, el financiamiento prometido por el director de la L. S. E. fue cancelado y sus recursos personales guardados en su natal Cracovia le fueron inaccesibles. De manera que durante la realización de su trabajo de campo dependió por completo de los oficiales coloniales, no sólo para contar con recursos económicos, sino también para obtener las autorizaciones de tránsito que requería en su calidad de "enemigo de guerra" (Skalnik, 1995: 137; Stocking, 1992: 242).

Seligman había previsto que su alumno enfocara sus esfuerzos al estudio de la región fronteriza entre dos importantes grupos étnicos que él mismo había identificado en un estudio previo, y en efecto Malinowski inició sus exploraciones en la misma aldea en Port Moresby, y con el mismo informante que su maestro, Ahuia Ova, sobrino del viejo jefe de los Hododai. (Stocking, 1983: 95,96) Pero decepcionado y aburrido, de inmediato se trasladó a la isla de Mailu con la finalidad de realizar un estudio intensivo. En este lugar adquirió sus primeras experiencias

---

<sup>31</sup> L. Paszkowski (1972) "Malinowski i Witkacy w Australii", *Wiadomosci*, 43-3:5.

<sup>32</sup> Malinowski había aceptado la compañía de su amigo de juventud Stanislaw Witkiewicz, con quien partió hacia Australia en junio de 1914. Tras enterarse de esta noticia, Witkiewicz,

propiamente etnográficas: "...recorría las aldeas de la costa sudoriental, cuando con ocasión de una fiesta, pasó tres noches en el *dubu* (casa de los hombres), y aunque extenuado por el hacinamiento, el humo, el ruido, los perros y los cerdos, Malinowski tuvo la sensibilidad para reconocer el potencial etnográfico que la participación en la vida de los nativos comportaba" (Stocking, 1992: 43). Fue precisamente entre los Mailu donde realizó otro progreso significativo y determinante de su estilo etnográfico: "relata Malinowski que se había quedado solo en una aldea (es decir, entre puros negros) pues se había rehusado a pagar las dos libras esterlinas que los mailu exigían para permitirle acompañarlos a una expedición comercial, cuando conversando con nativos, éstos le advirtieron que la misión donde pasaría la noche estaba habitada por fantasmas. Malinowski, que no sabía qué hacer les pidió su consejo, obteniendo mucha información sobre tópicos hasta antes inaccesibles" (Stocking, 1992: 43). Así fue como finalmente comprendió que "...interrogar al nativo sobre sus costumbres o creencias nunca revelará su actitud mental; la única manera de acceder a las creencias *mágico-religiosas* de los nativos es conversando con ellos acerca de eventos concretos en los que tanto el etnógrafo como sus informantes, han tomado parte" (Stocking, 1992: 43). Sin embargo, aunque las impresiones de Mailu lo orientaban ya a otro tipo de investigación "más intensiva", en términos generales en la elaboración de su primer informe de campo intitulado "The natives of Mailu: Preliminary results of the Robert Mond research work in British New Guinea" (1915), siguió los lineamientos de los *Notes & Queries*. Pero como se sabe, a partir de esta experiencia Malinowski tomó las riendas de sus investigaciones, que finalmente lo llevaron a revolucionar la metodología del trabajo de campo.

---

originario de Varsovia, regresó a Europa para luchar contra los alemanes. La guerra hizo que Malinowski, originario de Cracovia, y su amigo se convirtieran técnicamente en enemigos.

Alvarez Roldán ha comparado los trabajos de campo realizados por Malinowski en Mailu y Kiriwina con el propósito de fundamentar su hipótesis relativa al descubrimiento del trabajo etnográfico, según la cual ni los factores biográficos ni los curriculares, sino sólo el estudio de la praxis misma es lo que puede dar cuenta de esta innovación y agrega que este planteamiento no sólo concierne a la dimensión histórica, sino que se refiere directamente a la epistemológica ya que, en su opinión, todo nuevo conocimiento, inclusive el metodológico, siempre deriva de la praxis. De manera que Malinowski “descubrió” la etnografía “modificando” su comportamiento en el campo (Alvarez Roldán, 1995: 143).

Los seis aspectos de la estancia en Kiriwina, ausentes en la de Mailu son:

1. vivir por largo tiempo entre los miembros de la comunidad estudiada;
2. desechar la investigación exhaustiva prefiriendo la intensiva sobre algún aspecto particularmente propicio;
3. priorizar el estudio de la vida contemporánea sobre la búsqueda de “supervivencias” o las reconstrucciones históricas;
4. aprender el idioma local y utilizarlo como vía de acceso a la mentalidad de los nativos;
5. incrementar las observaciones directas de la vida cotidiana de los aborígenes y de sus instituciones; y
6. modificar la estructura de los reportes etnográficos, desechando la rigidez de *N&Q* y construyendo el texto etnográfico incluyendo explicaciones de las condiciones de realización del trabajo y de las argumentaciones teóricas así como datos etnográficos verificables.

Así, luego de haber terminado el ensayo sobre los nativos de Mailu, Malinowski se dirigió a las Islas Trobriand esperando pasar ahí sólo un mes estudiando la cultura material y artística, para luego proseguir sus investigaciones rumbo al norte; al final vivió durante diez meses ininterrumpidos entre los nativos de Kiriwina. Al terminar de investigar los temas encargados por Seligman, abandonó la línea de *Notes & Queries* y se

abocó a la investigación de algunos "...problemas presentes en las obras de Frazer, Durkheim, Spencer, Westermarck y Rivers, como son la relación entre la religión, la magia y la economía en las sociedades primitivas y la conexión entre la mentalidad nativa y sus instituciones..." (Stocking, 1992: 46), misma que se ve cristalizada en sus penetrantes análisis sobre la magia en el kula y en el cultivo del huerto.

Fue, de hecho, tras reflexionar largamente sobre los objetivos de investigación propuestos por Rivers (1914) en su trabajo sobre parentesco y organización social,<sup>33</sup> cuando Malinowski se planteó la posibilidad de utilizar la metodología genealógica ya no para estudiar el pasado sino el presente, lo que lo llevó a enfocar a las sociedades nativas desde un punto de vista sincrónico y funcionalista (Alvarez Roldán, 1995: 146).

Alvarez Roldán consigna que tres meses después de su llegada a Kiriwina, Malinowski había logrado aprender lo básico del idioma nativo y que en una carta escrita a Seligman afirmaba haber aprendido tanto kiriwiniano durante las últimas semanas —gracias al empeño mostrado por los nativos para que su dominio del idioma mejorara— que ya no requería de los servicios del intérprete, concluyendo que "...cuando uno comienza a comprender las conversaciones que sostienen los nativos entre sí, a los viejos discutiendo las preguntas planteadas por el etnógrafo y el murmullo vespertino, ríos de información brotan automáticamente" (Malinowski *apud* Alvarez Roldán, 1995: 148).

---

<sup>33</sup> A saber, "to show that *the terminology of relationship has been rigorously determined by social conditions* and that, if this position has been established and accepted, systems of relationship furnish us with a most valuable instrument in studying the *history of social institutions*" (subrayado de Malinowski *apud* Alvarez Roldán 1995:147). Se trata del trabajo de Rivers intitulado *Kinship and Social Organization*, Londres:Constable, 1914. Alvarez Roldán recoge este interesante momento del proceso por el cual atravesaba Malinowski en el ejemplar de este libro que el etnógrafo se llevó al campo y que hoy es conservado en la British Library of Political and Economic Science, en cuyos márgenes está la anotación "Past, why not present first?"

Fue la combinación de la reflexión en torno al método y los objetivos propuestos por Rivers con su cada vez mayor competencia lingüística, lo que llevó a Malinowski a plantear que la verdadera riqueza del estudio intensivo radica en la capacidad de develar las condiciones sociales que están determinando la realidad del “presente etnográfico” obtenida a través del conocimiento del idioma, las observaciones directas de la vida cotidiana y el estudio de su terminología de parentesco. En palabras de Alvarez Roldán, “Malinowski se transformó en un observador sólo cuando se colocó a sí mismo en la situación adecuada para mirar y abrió los ojos al presente, y todo esto sucedió durante su primer período de trabajo de campo en las Islas Trobriand” (Alvarez Roldán, 1995: 151).

#### 4.4 Escritura etnográfica

Esta nueva técnica de investigación en el campo requería una nueva forma de expresión, un nuevo discurso, y Malinowski lo ensayó en su primera etnografía sobre las Islas Trobriand, “Baloma: the spirits of the dead in the Trobriand Islands” (JRAI, 46: 1916). En líneas generales, Malinowski reemplazó el rígido discurso de los informes por una narrativa que recuerda mucho el estilo con el que Frazer lograba representaciones de lo exótico enmarcadas vívidamente en el escenario de la experiencia humana, pero elaboradas a partir del minucioso análisis del material (Stocking, 1992: 40; Kuper, 1973). Buscaba reconstruir la complejidad del punto de vista nativo, suministrando simultáneamente datos etnográficos analizados cualitativamente y detalles del proceso de investigación, apoyados por referencias teóricas.

Con fundamento en este análisis, Alvarez Roldán ha criticado a quienes proponen analizar los textos etnográficos como si fueran ficciones,

argumentando que estos autores desvirtúan la particularidad de las etnografías al obviar el delicado proceso constructivo en el que se sustenta su narrativa (Alvarez Roldán, 1995: 151). Al respecto, es relevante subrayar que durante su estancia en Australia, tras haberse ocupado con mucho esmero de la revisión exhaustiva del material etnográfico de la primera expedición a las Trobriand, Malinowski haya decidido regresar a Kiriwina. En efecto, este proceso de construcción de *condensed outlines* le había planteado toda una serie de nuevas interrogantes a las cuales se dedicó durante su segunda temporada de trabajo de campo.

Así, tras dos temporadas de trabajo de campo, Malinowski escribió el clásico de la etnografía, *Argonauts of the Western Pacific* (1922), en las Islas Canarias, donde residió hasta 1922 por motivos de salud, y con el apoyo de su esposa, la dotada escritora Elsie née Masson (cfr. Skalník, 1995). Con esta obra Malinowski logró demostrar que existe una relación entre la organización social, la religión, la magia y el interés comercial y que todo esto ocurre en el sistema del kula. Y aunque a lo largo del texto informa con detalle de las situaciones en las que los trobriandeses recurren a los diferentes tipos de magia —negra, del amor, de la guerra, del terror—, su toma de postura respecto a las teorías sobre la magia no es del todo clara.

La composición de *Argonauts of the Western Pacific* da cuenta de la que, en adelante, será la actitud de Malinowski respecto a Frazer. En primer término, abriendo la obra, un elogioso prefacio preparado por el mismo Frazer, que estaría indicando, entre otras cosas, el abandono de las críticas demoledoras a sus trabajos sobre totemismo y organización social, algo así como una tregua. En segundo término, una introducción metodológica escrita en un lenguaje severamente técnico. A continuación, veintidós capítulos plenos de narraciones vívidas y por último un glosario

de términos que el lector ha de consultar frecuentemente si es que realmente quiere compenetrarse en el texto.

En síntesis, podemos afirmar que la errática actitud de Malinowski frente a Frazer, inferida de la comparación de su producción anterior al trabajo de campo, su tratamiento de la magia en *Argonauts* y las palabras pronunciadas en el homenaje de Liverpool, están denotando un profundo desacuerdo con los procedimientos metodológicos así como con los argumentos con los que Frazer pretende sostener su postura evolucionista, y como se sabe, no es que a Malinowski no le interesara el estudio de la evolución, sino que consideraba que los estudios funcionalistas (sincrónicos) deberían ser el punto de partida. Simultáneamente indica su convergencia en lo que al estilo literario se refiere, y en este sentido es legítimo decir que este aspecto de la innovación metodológica de Malinowski sí se relaciona con el estilo de *The Golden Bough*.

Malinowski está convencido de que lo que en realidad importa en un texto etnográfico no son los detalles, sino el uso científico que se haga de ellos. Los detalles adquieren significado en la medida en que expresan alguna *actitud mental* central de los nativos y así amplían y profundizan nuestro conocimiento de la naturaleza humana, porque “cada cultura humana da a sus miembros una visión definitiva del mundo, un gusto particular por la vida” (Malinowski, 1961 [1922]: 517). La narrativa de Malinowski ya no es más el compendio de detalles extravagantes sino el resultado de un proceso analítico, pero también creativo, dirigido a la construcción de *condensed outlines*. Y es en relación con estos esquemas sumarios donde mejor vemos ilustrada la ambigüedad de Malinowski frente a las teorías sobre “magia, ciencia y religión”; precisamente porque resulta difícil distinguir estos bosquejos de las propias ideas de Malinowski es que su apreciación del fenómeno de la magia queda en la obscuridad:

“Utilizo los conceptos religión y magia de acuerdo con la distinción formulada por Sir James Frazer (ver. *The Golden Bough*). Las definiciones de Frazer se ajustan a los datos kiriwinianos mucho mejor que cualquiera otras. De hecho, aunque comencé mi trabajo de campo convencido de que las teorías de la religión y de la magia expuestas en *The Golden Bough* eran completamente inadecuadas, me vi forzado por mis propias observaciones en Nueva Guinea a adoptar la posición de Frazer” (Malinowski, 1961 [1922]: 73).

En trabajos posteriores Malinowski propone reducir la cultura a una serie de instituciones que satisfacen necesidades humanas fundamentales (la magia incluida), lo que implica la subordinación del análisis sociológico a un esquema biológico vago y arbitrario, con el cual nunca logró demostrar cómo es que las propiedades biológicas y la organización social están interrelacionadas (Penniman, 1965 [1935]: 288).

#### 4.5 Las palabras en la magia

Malinowski encuentra el *corpus inscriptionum* del intelecto primitivo en las fórmulas y procedimientos mágicos que los trobriandeses realizaban para emprender prácticamente todas las acciones importantes de su vida económica y social. Desde las expediciones marítimas del Kula hasta el cultivo del huerto, desde la pesca de tiburón en alta mar hasta la fabricación de canoas y también en el amor y en la venganza. A manera de ejemplo, Malinowski presenta el hechizo *wayugo* usado en la magia de la navegación que le fue narrado por Layseta, el jefe de Kipila, quien junto con otro informante, Motago's, tradujo y comentó el texto (Malinowski, 1961 [1922]: 414, 429).



Malinowski percibe que para los nativos este tipo de fórmulas son en sí mismas acciones mágicas y comenta que, al analizar las expresiones verbales “directas” de ciertos modos de pensar en las fórmulas mágicas, se está autorizado a argumentar que estos *modos de pensar* han influido a las personas que les dieron forma (Malinowski, 1961 [1922]: 428), y se percata claramente de que, aunque los nativos siempre afirman que las fórmulas son las mismas que las que les fueron transmitidas por los ancestros, ya que de hecho son únicas y siempre han existido, estas formas sí cambian con relativo dinamismo. Pero al lado de estas interesantes observaciones, Malinowski también se percata de que todas estas fórmulas constan de tres partes, cada una subdividida a su vez en otras tres partes y de que es, precisamente, su enunciación el núcleo o aspecto indispensable y central de todo acto mágico.

Así, Malinowski analiza la primera parte del hechizo denominada *u'ula*, que en su primera fase se caracteriza por la expresión en un lenguaje arcaico de fórmulas con significados condensados que no transmiten información, sino que por su pura enunciación realizan ya el acto mágico; su segunda fase consiste de una lista amplia de antepasados en la cual el contenido es más explícito y dramático; y su tercera fase se compone de una invocación a los espíritus ancestrales que anticipa el éxito de la navegación a partir de la reconstrucción del evento mítico. Es en la primera parte donde el mago puede extenderse *ad libitum* en la serie de repeticiones. Las primeras palabras son siempre entonadas en un cántico con una cadencia fuerte y melódica, es en esta fase donde el mago puede jugar con las repeticiones. El segundo grupo de palabras es recitado suavemente y su contenido no se repite. Se enuncia una lista de ancestros rápidamente. En la tercera fase, se expresa el contenido dramático de forma narrada y menos melodiosa, casi como en el discurso ordinario, pero muy rápido. El *u'ula* concluye con una frase proferida solemnemente, cuyo

volumen de entonación decrece gradualmente. Esta última frase generalmente se vincula con la parte principal del hechizo (Malinowski, 1961 [1922]: 443-444, 446).

La segunda parte, denominada *tapwana*, siempre es la parte más larga del hechizo y se compone de una lista de palabras que tienen que ser repetidas al lado de muchas expresiones claves. Éstas son generalmente retomadas de las partes finales del *u'ula*. Se repiten una y otra vez como si la intención fuera restregarlas contra las otras palabras. Se las inserta entre las frases, repitiéndolas dos o tres veces y como regla tienen que pronunciarse lentamente y enfatizando el ritmo. Como parte principal de la fórmula mágica, el *tapwana* es generalmente la más fácil de traducir, pues es expresada en un lenguaje menos arcaico y condensado. Las palabras claves de su primera fase generalmente son de naturaleza mítica y se refieren a los lugares asociados a los acontecimientos míticos que se reactualizan, los verbos que se utilizan en esta fase se refieren a acciones mágicas que, de manera metafórica, expresan el objetivo del hechizo. La segunda fase del *tapwana* es todavía más simple que la primera y se compone generalmente de un verbo que se repite numerosas veces junto a diferentes sustantivos. Es típico que este verbo exprese de manera simple y directa el efecto mágico de todo el hechizo, mientras que la suma de palabras que componen la última fase del *tapwana* se refiere a las partes que componen el objeto sobre el cual caerá el hechizo, que también se repiten junto con expresiones claves (Malinowski, 1961 [1922]: 443, 445).

Por último, la tercera parte del hechizo, *dogina*, generalmente es más hablada que cantada y contiene una referencia explícita al acontecimiento mítico y a una serie de sitios geográficos asociados con éste. Sus tres fases se distinguen por la intensidad de su pronunciamiento y por el tipo de lenguaje que se utiliza, va *in crescendo*, lo que anticipa y exagera el éxito de la acción mágica. En los *dogina* es frecuente encontrar rasgos

onomatopéyicos, y desde el punto de vista del significado se encuentran interesantes giros metafóricos en el discurso, al lado de alusiones mitológicas. Según Malinowski, los *dogina* son para los nativos las partes menos importantes de los hechizos (Malinowski, 1961 [1922]: 444, 447).

No obstante haberse percatado de la importancia que tienen estas fórmulas en las acciones mágicas que acompañan todas las actividades importantes de los nativos, Malinowski no profundiza en su análisis lingüístico, ni siquiera las analiza con el esquema de los ritos de paso que propusiera Arnold Van Gennep hacia 1909. Y se limita a comprenderlas para utilizarlas en la elaboración de los *condensed outlines* con los cuales pretenderá proporcionar al lector el punto de vista de los trobriandeses.

Por otra parte, se sabe que *motu proprio* Malinowski no elaboró una explicación teórica sobre la magia. Forzado por sus alumnos, publicó un artículo en *Magic, Science and Religion* (1970 [1926]), en el que suministra una explicación de la magia francamente funcionalista. En este trabajo considera que el lenguaje mímico corporal es de la mayor importancia, sobre todo porque es la vía de la expresión de las emociones. De hecho, considera que es la expresión dramática de la emoción, que por regla coincide con la situación que se quiere provocar, lo que constituye la esencia del acto mágico. Así, los tipos de magia que Malinowski logra distinguir y clasificar —magia negra, del amor, de la guerra, del exorcismo, de la navegación, del huerto, etc.—, implican necesariamente una emoción que los exprese y distinga.

Considera, junto con Frazer, que en los actos mágicos están implicados los dos principios de la magia simpatética, el contagio y la analogía y atribuye a la uniformidad de los procesos mentales el que siempre se encuentren los mismos principios en la base del pensamiento y la conducta mágica de los hombres (Malinowski, 1970 [1926]: 212), pero como Tylor, no explicita

cuáles son estos principios. Más adelante, al “analizar la creencia en la magia desde un punto de vista sociológico” afirma que es importante reflexionar sobre el contexto en el que encontramos la magia.

“...el hombre, ocupado en una serie de actividades prácticas, frecuentemente sufre decepciones al no ver satisfechas sus expectativas o al no contar con certezas en algún terreno. Qué hace el hombre de manera natural bajo estas circunstancias, dejando de lado toda magia, creencia y ritual? Desamparado y abandonado por su conocimiento, desconcertado por su experiencia pasada e impedido por su capacidad técnica, se da cuenta de su impotencia. No obstante, su deseo se apodera de él de manera imperiosa, su ansiedad, sus miedos y su esperanza, inducen una tensión en su organismo que lo lleva a algún tipo de actividad. [...] Su sistema nervioso y todo su organismo lo conducen hacia una actividad sustituta. Su organismo reproduce los actos sugeridos por las anticipaciones de la esperanza, dictados por la pasión sentida de manera tan imperante” (Malinowski, 1970 [1926]: 212).

Para Malinowski, las emociones y deseos obsesivos son la respuesta natural del hombre a situaciones de impotencia fundadas en un mecanismo psico-fisiológico universal, el cual finalmente estaría dando cuenta de la magia y que opera independientemente del intelecto humano, pues su función es liberar la tensión psicológica que se vuelve incontenible en el momento en el que el hombre pierde el control sobre sí mismo. Malinowski agrega que esta acción estabilizadora sustituta tiene, desde el punto de vista subjetivo, el valor de una acción real.

Ahora bien, estas acciones tienen para el hombre primitivo el estatuto de una revelación de poderosas fuentes impersonales. El hechizo espontáneo,

el rito involuntario y la inmediata creencia en su eficacia le parecen revelaciones directas y evidentes. “El ritual mágico le es revelado al hombre en las experiencias apasionadas que lo aíslan al *impasse* de su vida instintiva” (Malinowski, 1970 [1926]: 214). Así, estas vivencias son los fundamentos y fuente única de la creencia y la práctica mágica.

Así como a cada tipo de ritual mágico le corresponde un ritual espontáneo, así, a los aspectos mágicos de los hechizos les corresponden flujos naturales de palabras. En el contexto de la magia, los mitos son las fuerzas dinámicas que le confieren una atmósfera propicia. “La magia es el puente entre la edad dorada de la astucia primordial y la prodigiosa capacidad de trabajo actual. Por consiguiente, las fórmulas están llenas de alusiones míticas, que proferidas, desencadenan los poderes del pasado y los invocan hacia presente” (Malinowski, 1970 [1926]: 216). Bajo esta óptica, el mito deja de ser el producto de la especulación “filosófica” del salvaje acerca del origen de las cosas o el resultado de su contemplación de la naturaleza, sino que es el resultado natural de la fe humana.

La explicación que ofrece Malinowski de la magia no puede dejar de recordarnos algunas propuestas de su protector, Marett, quien también consideraba que la magia surge de la tensión emocional provocada por la incapacidad de comprender el entorno:

“El hombre está sojuzgado por el odio, el amor o cualquier otra emoción, y como no puede hacer nada práctico por remediarlo, recurre a forjar creencias que le liberen de la tensión [...] esto es lo que Marett llama magia rudimentaria. Cuando tales situaciones se repiten suficientemente, la respuesta se llega a estabilizar en lo que denomina magia evolucionada, que es una forma socialmente aceptada de comportamiento habitual” (Evans-Pritchard, 1991 [1973]: 62).

Hemos visto cómo aun ahí donde Malinowski afirma abordar la magia desde un punto de vista sociológico, sus explicaciones se deslizan hacia un funcionalismo burdo que apela a la uniformidad de los procesos mentales como explicación de los aspectos universales de la magia y de las concepciones generales que se encuentran en la base del pensamiento y la conducta mágicos del hombre. Estos últimos entendidos como respuestas naturales del hombre frente a emociones abrumadoras y deseos obsesivos, que estarían cumpliendo la función de restaurar en el hombre el equilibrio armónico perdido en el instante en el cual, producto de la tensión psíquica, todo autocontrol se le escapa” (Malinowski, 1970 [1926]: 211).

No obstante las serias limitaciones de este tratamiento, el antropólogo ceilandés Stanley Tambiah considera que el hallazgo malinowskiano de la importancia de las palabras en la magia es una de sus mayores aportaciones a la teoría antropológica, ya que prefigura los planteamientos de autores como Austin. Sin embargo, queda evidenciado que su argumentación relativa a la vida intelectual de la humanidad no representa una opción que pudiera ser considerada con seriedad, e incluso puede inferirse de algunas anécdotas consignadas en la historia de la disciplina que él mismo nunca estuvo satisfecho con su teoría científica de la cultura.

Sin duda, Malinowski realizó progresos significativos en el refinamiento del método etnográfico. Además, como bien señaló Preuss en 1938, con su incursión en la fundamentación de la vida religiosa a través del mito, Malinowski logró transmitir una vívida imagen de la influencia que tiene la religión sobre la vida social:

“También Malinowski recientemente ha incursionado en el terreno de la fundamentación de la vida religiosa a través del mito y sobre esta base ha sustentado su denominado método funcionalista, pero

en su caso se trata más bien de un reconocimiento de la influencia que tiene la religión sobre la vida social” (Preuss, 1938 [1937]: 68).

Entonces, no deberíamos sorprendernos de que la pregunta por la relación entre magia, ciencia y religión regrese, bajo múltiples formas, como el síntoma de un problema teórico que frecuentemente ni siquiera alcanza a ser formulado con claridad, como por ejemplo en el ámbito de la antropología, el tratamiento de la identidad, o en el de la filosofía de la ciencia, en el tratamiento de la creencia religiosa. Podemos concluir que el la postergación del tratamiento teórico de la relación de estas tres categorías, “mediante las cuales [algunos de] los primeros antropólogos organizaron la enorme masa del material etnográfico recopilado” (Díaz, 1998: 114), promovida por el programa de investigación desarrollado por Malinowski logró reactualizar en nuestros días la vieja polémica confinada al olvido allá en 1914.

## 5. Conclusiones

Hemos podido analizar cómo la *bravura etnográfica* con la que Malinowski se arrojó al trabajo de campo hizo parecer superados los problemas que apenas unas décadas atrás habían aquejado a sus colegas, pero espero haber podido mostrar que esto no corresponde ni remotamente con la realidad. Numerosos trabajos dan cuenta de la vigencia de la pregunta por los fundamentos de la condición intelectual de la humanidad<sup>34</sup>, así como de sus diversas formas de manifestación. Así, una discusión entre Tylor y Preuss que parecía bastante aburrida e inútil —ya todos sabíamos de las limitaciones de Tylor—, analizada a partir de la carrera de Malinowski ha puesto de manifiesto que en la actualidad enfrentamos los centenarios problemas irresueltos que plantea el estudio de la vida intelectual del hombre.

Así, a partir del recuento de los factores que obstaculizaron la difusión y conocimiento de la obra de Preuss, espero haber mostrado que las mismas fuentes de su postergación se encuentran entre nosotros, a saber, la concepción dualista de la vida espiritual del hombre y la concepción sustancialista de la cultura; y en esa medida es que podemos afirmar que estamos hoy en condiciones de llevar este debate al frente. Adicionalmente, nos sentiremos satisfechos si, tras esta apretada exposición, logramos despertar el interés por el estudio sistemático —y abierto a superar dogmas y cartabones— de la historia de la antropología.

Debemos reconocer que esta actualidad de la polémica “animismo *versus* preanimismo” es también un obstáculo epistemológico frente al cual tenemos las mismas dos alternativas que antaño. O invocamos, como

---

<sup>34</sup> Véase, por ejemplo, de Maurice Bloch, *How we think they think. Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*, Oxford: Westview Press, 1998; o de Philippe Descola, *In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.



Marett y Malinowski, una vez más la desacreditada *magia del etnógrafo* y regresamos al animismo desde el cual podemos postular la existencia de núcleos duros persistentes al cambio yaciendo en la profundidad ¿de qué?. O podemos retomar a Preuss y estudiar hasta dónde alcanzan sus propuestas, indagando qué nuevos problemas nos presenta. Nunca hay que perder de vista que Preuss fue un teórico y un etnógrafo que siempre se movió en el espectro que va del caso particular al fenómeno universal, mostrándonos los principios creativos del espíritu y suministrándonos una teoría capaz de hacer análisis regionales con profundidad histórica, que la escuela de antropología de Leiden sí recuperó.

Ya es justo reconocer que la historia de la antropología pre-estructural-funcionalista que conocemos se reduce a un problema y un caso paradigmáticos, el totemismo australiano, los cuales, sin embargo, no son toda la historia. Indudablemente, el fin de los imperios continentales conllevó el auge de la escuela británica y la decadencia de la escuela alemana, sin embargo no deja de resultar irónico que en los eventos que trajeron a Preuss la muerte estuviera implicado el nombre de Malinowski.

Walter Krickeberg, exalumno y excolega de Preuss, en la reseña del *Lehrbuch der Völkerkunde* editada por este último, publica los siguientes comentarios que, en el clima político de aquella época, equivalían a una denuncia

“...este libro casi tiene el efecto de una reverencia frente a los funcionalistas ingleses, cuyo principal representante es citado frecuentemente y con respeto, mismo que no deja pasar ninguna ocasión para burlarse de los representantes alemanes de la corriente histórica de la etnología [...] es inconcebible que [en el libro de Preuss] se incluyan dos contribuciones de un etnólogo no ario (Leonard Adam) y se conceda la preferencia a una escuela etnológica

(la estructural funcionalista) cuyo líder (Malinowski) se ha convertido, al colocarse precisamente en este punto de vista académico, en adversario declarado de la actual Alemania nacionalsocialista” (Krickeberg, 1937: 446; *cfr.* Kisch, 1944: 208; *cfr.* Neurath y Jaúregui 1998: 43).

Preuss murió el 8 de junio de 1938 en circunstancias poco claras; se teme que haya sido asesinado (Kisch, 1944: 208; Neurath y Jaúregui, 1998: 43).

## Bibliografía

- Alcocer, Paulina, "El mitote parental de la Chicharra (Met+neita Tsik+ri) en Chuisete'e" en Jesús Jauregui y Johannes Neurath (eds.) *Flecheros de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México: Instituto Nacional de Antropología, 2000.
- Alvarez Roldán, Arturo, "Malinowski and the origins of the ethnographic method" en Han F. Vermeulen y Arturo Alvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Londres: Routledge, 1995, pp. 143-155.
- Boas, Franz, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology" en *Race, language, and culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982[1896], pp. 270-280.
- Bohannan, Paul, "Editor's Introduction" en Edward B. Tylor (1865) *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press, 1964, pp. vii-xvii.
- British Association for the Advancement of Science, *Notes & Queries on Anthropology* (revised and rewritten by a committee of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Londres: Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1967[1874, 1951]).
- Bunzl, Matti, "Franz Boas and the Humboldtian Tradition: From Volksgeist and Nationalcharakter to an Anthropological Concept of Culture" en George W. Stocking Jr., *Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*, *History of Anthropology* 8, 1996, pp. 17-78.
- Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt: Primus Verlag, 1997.
- , *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, Colección Popular 41, 1997 [1944].
- , "Structuralism in Modern Linguistics" en *Word. Journal of the Linguistic Circle of New York*, Vol. 1, 1945: 98-120.
- , *The Philosophy of Symbolic Forms. The Metaphysics of Symbolic Forms*, New Haven: Yale University Press, 1996.

- , *Filosofía de las formas simbólicas*, (Armando Morones, traductor), México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Di Cesare, Donatella, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Barcelona: Anthropos, 1999.
- Díaz, Rodrigo, *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 1998.
- Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1883.
- Evans-Pritchard, E.E., *Las teorías de la religión primitiva*, México: Siglo veintiuno editores, 1991<sup>8</sup> [1965]
- , *Historia del pensamiento antropológico*, Londres: Farber & Farber, Madrid: Cátedra, 1987 [1980].
- Frazer (1900) *The golden bough: A study in magic and religion*, 3 vols., 2<sup>a</sup> ed., Londres.
- Goody, Jack, *The Expansive Moment. Anthropology in Britain and Africa (1918-1970)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Humboldt, Wilhelm von, "Latium und Hellas oder Betrachtungen über das klassische Alterthum" (1806) en *Wilhelm von Humboldts Gesammelte Schriften* (A. Leitzmann et al., ed), Berlin 17 vols., 1903-1936, vol. III, pp. 136-170.
- , "Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución" (1820) en *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona: Península, 1991, pp. 33-60.
- , "Sobre el dual" (1827) en *Escritos sobre el lenguaje*, Barcelona: Península, 1991, pp. 133-163.
- , *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, traducción y prólogo de Ana Agud, Anthropos, Barcelona, 1990 [1830-1835].
- Jaúregui, Jesús y Johannes Neurath, "El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar", ponencia presentada en la "Sesión 'Etnografía'" del Coloquio Internacional "Eduard y Caecilie Seler: una valoración histórica de su obra"; organizado por la Universidad Nacional Autónoma de

México, el Insituto Nacional de Antropología e Historia, la Academia Mexicana de Historia y el Instituto Ibero-Americano del patrimonio Cultural Prusiano de Berlín, México, 25 de marzo de 1999.

Jones, Robert Alun, "Robertson Smith and James Frazer on Religion: Two Traditions in British Social Anthropology" en George W. Stocking Jr. (editor) *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, History of Anthropology 2, Madison: The University of Wisconsin Press, 1984, pp. 31-58.

Jungbluth, Hans, *Konrad Theodor Preuss und seine religionsgeschichtlichen Grundanschauungen*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn, Breslau: Triepel-Schulze, 1933.

Keen, Benjamin, *The Aztec Image in Western Thought*, New Brunswick: Rutgers University Press, 1990 [1971].

Kisch, Egon Erwin, "Investigaciones mexicanistas entre los nazis", en *Descubrimientos en México*, México: Nuevo Mundo, 1944, pp. 294-210.

Koepping, Klaus-Peter, *Adolf Bastian and the psychic unity of mankind. The foundations of Antrhopology in the Nineteenth Century Germany*, St Lucia: University of Queensland, 1983.

-----, "Enlightenment and Romanticism in the work of Adolf Bastian: the historical roots of anthropology in the nineteenth century" en Han F. Vermeulen y Arturo Alvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Londres: Routledge, 1995, pp. 75-91.

Krickeberg, Walter, "Lehrbuch der Völkerkunde unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von Konrad Theodor Preuss" en *Zeitschrift für Ethnologie* 69, 1937, pp. 464-466.

Kuper, Adam, *Anthropologists and Anthropology. The British School 1922-1972*, Nueva York: Pica Press, 1973.

Kutscher, Gerd, "Berlín como centro de estudios americanistas" *Indiana. Beiträge zur Völker- und Sprachenkunde, Archäologie und Anthropologie des Indianischen Amerika*, Beiheft 7, Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut/ Gebr. Mann Verlag, 1976.

- Lofts, S. G., "The <<Odyssey>> of the Life and Work of Ernst Cassirer" 1-13, The International Ernst Cassirer Society, ([www.cassirer.org](http://www.cassirer.org)).
- Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1961 [1922].
- , *El mito en la psicología primitiva*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1994 [1926].
- , "Magic, Science and Religion and Other Essays" en Max Marwick (editor) *Witchcraft & Sorcery. Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin, 1970 [1926], pp. 210-216.
- Marett, R. R. *The Threshold of Religion*, Nueva York: AMS Press, 1979 [1914].
- Mühlman, Wilhelm E., *Geschichte der Anthropologie*, Frankfurt a. M.: Athenäum Verlag, 1968 [1948].
- Neurath, Johannes y Jesús Jaúregui, "La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística" en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, (Jaúregui y Neurath, comps), México: CEMCA/INI, 1998, pp. 15-62.
- Penniman, T. K., *A Hundred Years of Anthropology*, Londres: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1965 [1935].
- Preuss, Konrad Th., "Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Schluss)", *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 1904, 86 (24): 388-393.
- , "Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko", *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder. Und Völkerkunde*, Brunswick, 1905a, 87 (7): 136-140.
- , "Der Einfluss der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten" en *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlin, 1905b, pp- 361-380 y 433-460.
- , "Los cantos dialogales del Rig Veda a la luz de los cantos religiosos de los indios mexicanos" en J. Jaúregui y J. Neurath (compiladores) *Fiesta, literatura y magia en El Nayarit: ensayos*

*sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Th. Preuss*, México, CEMCA/INI, 1998 [1909].

-----, "Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 1910, 42: 793-804.

-----, "El pensamiento mágico de los coras" en J. Jaúregui y J. Neurath (compiladores) *Fiesta, literatura y magia en El Nayarit: ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Th. Preuss*, México, CEMCA/INI, 1998 [1913].

-----, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig: G. B. Teubner, 1912.

-----, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Aus Natur und Geisteswelt 452, Leipzig: G. B. Teubner, 1914.

-----, y Richard Thurnwald (comps.), *Lehrbuch der Völkerkunde*, 2ª ed. Revisada, Stuttgart: Verlag Ferdinand Enke, 1939<sup>2</sup> [1938].

Radin, Paul, "Introducción a la Edición 'Torchbook'" en Tylor, Edward B. *Cultura Primitiva I. Los orígenes de la cultura* Madrid: Editorial Ayuso, 1977, pp. 11-16.

Rickert, H., *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen, 5ª edición, 1929.

Rosand, David, "Reason's Secrets" en *New Republic. A journal of politics and arts*, August 1999, pp. 1-11.

Skalník, Peter, "Bronislaw Kaspar Malinowski and Stanislaw Ignacy Witkiewicz: science versus art in the conceptualization of culture" en Han F. Vermeulen y Arturo Alvarez Roldán, *Fieldwork and Footnotes. Studies in the History of European Anthropology*, Londres: Routledge, 1995, pp. 129-142.

Stocking, George W. Jr., "The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski" en *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, History of Anthropology 1, Madison: The University of Wisconsin Press, 1983.

-----, *Victorian Anthropology*, Nueva York, The Free Press, 1987.

- , *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.
- Tambiah, Stanley J., *Magic, science, religion and the scope of rationality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996 [1990].
- Trautman, Thomas R., *Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship*, Berkeley: University of California Press, 1987.
- Tylor, Edward B., *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1964 [1865].
- , *Cultura Primitiva I. Los orígenes de la cultura*] Madrid: Editorial Ayuso, 1977 [1871].
- , *Religion in Primitive Culture*, Nueva York: Harper and Row Publishers, 1957 [1871].
- Vázquez León, Luis, *El Leviatán Arqueológico. Antropología de una Tradición Científica en México*, tesis de doctorado, Universidad de Leiden, 1996.
- y Mechthild Rutsch, "México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana" en *Ludus Vitalis* vol. V. núm 8, 1997-I: 115-178.