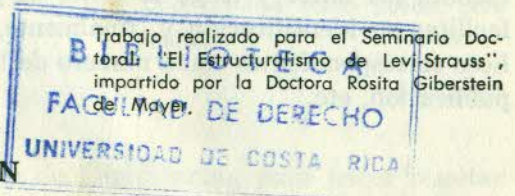


INCESTO, MATRIMONIO Y DERECHO

JORGE ENRIQUE GUIER



I.—INTRODUCCION

Hace un tiempo en un libro que escribí (Guier, Jorge E., "Historia del Derecho", Primera Parte, Editorial Costa Rica. San José, 1968), y en un artículo anterior ("Derecho en la Prehistoria", Revista de Ciencias Jurídicas. Escuela de Derecho. Universidad de Costa Rica. N° 8. Noviembre 1966, pág. 7), apoyado fundamentalmente en Durkheim y en Gusdorf, había llegado a la conclusión de que podía hacerse una división clara entre el pensamiento del hombre primitivo y del hombre civilizado, tomando para esto la idea de un pensamiento pre-categorial contrapuesto a uno categorial, de uno pre-lógico a uno lógico, lo cual me sirvió de base también para encontrar sustento a una definición del paso de la prehistoria a la historia.

Introducido en el pensamiento de Lévi-Strauss, quien sostiene ideas diametralmente opuestas a las de los dos autores citados, no podría decir ahora que mi pensamiento sea el mismo de antes, aunque todavía tenga mis dudas personales en cuanto a la totalidad de la doctrina de Lévi-Strauss. Sin embargo, su aporte es de indiscutible valor para el antropólogo, el filósofo y el historiador, y ha conseguido, en más de un punto, cambiar mi antigua posición.

Por tal motivo, en este trabajo, especialmente dirigido a estudiar las relaciones que se presentan entre el incesto, el matrimonio y el derecho, enfrentaré en la primera sección, lo que pensaban de la mentalidad primitiva Lévy-Bruhl y Durkheim, con la idea de pensamiento en estado salvaje de Lévi-Strauss.

Para mayor comprensión del lector, en este estudio se ha usado un método de citación bastante abreviado. Se coloca de primero el nombre del autor, seguido de una fecha y finalmente un número. Esto significa, lógicamente, primero el autor, luego la fecha de publicación del libro citado (si hay dos en un mismo año se distinguen por el agregado a la fecha de una letra), y la página de donde se cita. La bibliografía al final del estudio tendrá primero el nombre del autor y luego la fecha de publicación del libro, para facilitar su identificación y, finalmente, los otros datos bibliográficos correspondientes como número de la edición, editorial, país de publicación, etc.

340 R
REV 1415 72-
N. 22

1973

II.—LA MENTALIDAD PRIMITIVA O EL PENSAMIENTO SALVAJE

"Uno clasifica como puede, pero clasifica".

Lévi-Strauss

Invirtiendo el proceso de Lévi-Strauss, para hacer resaltar las conclusiones a que llegó el antropólogo francés, más que el método para llegar a ellas, debe decirse que no hay tal mentalidad primitiva o pensamiento salvaje, sino un pensamiento en estado salvaje enfrentado a uno domesticado o civilizado, pero que ambos funcionan de manera idéntica.

Hay que intentar, en un trabajo de la clase del presente, tratar de definir, como primera medida, qué es una estructura, lo mismo que sus componentes, para de aquí en adelante partir a teorías más ambiciosas. Como principio fundamental se debe establecer que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino más bien a los modelos que han sido construidos de acuerdo con esa realidad. Esto hace ver que hay dos nociones primordiales que se confunden, como la de estructura social y relación social, siendo ambas distintas. Esta es la materia prima o base para la construcción de los modelos que servirán de base para la primera. Sin embargo, la estructura no puede ser identificada con el conjunto de relaciones sociales que se presentan en una sociedad determinada. "Las investigaciones de estructura no reivindican para sí un campo propio entre los hechos sociales; constituyen más bien un método susceptible de ser aplicado a diversos problemas etnológicos, y se asemejan a las formas de análisis estructural empleadas en diferentes dominios" (Lévi-Strauss, 1970 A, 251).

Para que los modelos escogidos merezcan el nombre de estructura, deben llenar cuatro condiciones: 1) la estructura presenta el carácter de un sistema y se compone de tales elementos en ligazón, de tal modo que la modificación de uno solo deviene en la

transformación de todos los demás; 2) cada modelo pertenece a un grupo de transformaciones, y estas transformaciones pertenecen a un modelo de la misma familia, de donde un grupo de estas transformaciones forma un grupo de modelos; 3) todas estas propiedades indicadas permiten predecir en qué forma reaccionará un modelo cuando uno de los elementos se transforme; y, 4) el modelo debe ser elaborado de tal forma que su funcionamiento dé cuenta de todos los hechos observados.

Conforme a lo anterior, pareciera que entonces una estructura es un ordenamiento cualquiera de partes cualesquiera, pero no es así, sólo es “estructura el ordenamiento que cumple dos condiciones: es un sistema, regulado por una cohesión interna; y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones gracias a las cuales es posible hallar propiedades semejantes en sistemas en apariencia diferentes” (Lévi-Strauss, 1970 A, XXXV). Ahora bien, es necesario hacer resaltar como de importancia para la tesis estructuralista, que el orden que se percibe en el mundo alrededor nuestro es algo impuesto por el hombre de manera arbitraria, de donde se puede ordenar de diversos modos válidos y el significado de tales términos ordenadores, de acuerdo con lo anterior, carecerían de un significado propio per se, sino que tal significación la adquieren por “posición”, o sea, el factor que depende de la historia y del contexto cultural, de un lado, y, del otro, de la estructura del sistema en que aparecen.

El punto de partida de la teoría estructuralista considera que la mente humana trabaja naturalmente a través de la forma, y que las experiencias se perciben de manera estructurada, y que tales estructuras, como condición del pensamiento, son por regla general inconscientes, y que han sufrido desde las épocas antiguas hasta el presente muy poca variación. “Hay tres tipos diferentes de comunicación social. En primer lugar el parentesco, la estructura que sustenta las reglas de transferir mujeres; en segundo lugar la economía, es decir la estructura que sustenta la transferencia de bienes y servicios; en tercer lugar la estructura sustentadora del lenguaje” (Douglas en Burrige, 1970, 81).

Luego del concienzudo análisis estructural de muchos mitos, Lévi-Strauss llega a la concepción de conceptos unificadores de esos

mitos, donde resaltan tres primordiales: armadura, código y mensaje. “La armadura comprende aquellos elementos que permanecen constantes en una cantidad de mitos; el código es la interrelación entre los elementos; el mensaje es el contenido de los elementos. A medida que se pasa de un mito al siguiente, tienen lugar transformaciones en alguno de esos aspectos” (Yalman en Burrige, 1970, 112). Esto conduce derechamente a la consideración del llamado totemismo, que para Lévi-Strauss no tiene realidad, sino como una forma de clasificación —a lo que luego nos referiremos—, donde la función se impone sobre la estructura de manera inevitable, pero donde también se nota que la forma de la estructura supervive, cuando la estructura misma ha sucumbido al paso demolidor de la historia.

Sostiene Lévi-Strauss que cuanto más se ahonda el investigador en los niveles más profundos de la vida mental, más se encuentran estructuras cuyo número disminuye, pero que al mismo tiempo aumentan en rigor y simplicidad, debido a que los signos y los símbolos que componen tales estructuras desempeñan su función en tanto que pertenezcan a un sistema, y este sistema se rige, a su vez, por leyes internas de implicación y de exclusión, donde viene a resaltar que lo constituyente de un sistema de signos es el ser transformables en el lenguaje de otro sistema, mediante las permutaciones. El signo, para aclarar esta situación, debe verse como “lo que reemplaza alguna cosa para alguno” (Lévi-Strauss, 1970, XXVIII).

De tal modo, en una sociedad determinada, el nacimiento de cualquier institución se explica por transformaciones de carácter muy arbitrario —casi tan arbitrarias como la formación de la estructura—. Históricamente se pueden encontrar muchos ejemplos de esta situación, pero también se indica que procesos “de este tipo desembocan en instituciones muy diferentes según la sociedad que se considera y que, en el caso en que instituciones análogas nacen independientemente en diversos puntos del mundo, las sucesiones históricas que prepararon su aparición son muy desiguales” (Lévi-Strauss, 1969, 56).

Ahora bien, esto nos hace concluir que entre praxis y prácticas se intercala siempre un mediador, y tal mediador es el esquema conceptual por cuya actividad una materia y una forma, origi-

nalmente desprovistas de existencia independiente y de relación entre sí, vienen a transformarse en estructura, es decir, como apunta Lévi-Strauss, como seres a la vez empíricos e inteligibles. Esto hace que las estructuras se formen con unidades constitutivas, que desempeñan su papel debido a que se las defina de manera equívoca, como cuando se las contrasta por parejas, para luego, conocidas estas unidades constitutivas, formar un sistema, "el cual desempeñará, por último, el papel de operado rsintético entre la idea y el hecho, al transformar a este último en signo. De tal modo, el espíritu va de la diversidad empírica a la simplicidad conceptual y luego de la simplicidad conceptual a la síntesis significativa" (Lévi-Strauss, 1970 B, 193). La estructura cambia, y siendo inteligible en un principio, cuando se ramifica, alcanza una forma de inercia o de indiferencia lógica. Esto se lleva a cabo sin deshacer su naturaleza original, porque al ir experimentando y recibiendo la influencia de incidentes extraños y variados, que le van sobreviniendo demasiado tarde, viene a impedir que el observador atento la pueda identificar luego y clasificarla en su propio género.

Lévi-Strauss, según síntesis que hace Burridge (1970, 140), considera las siguientes prioridades: 1.—La estructura se compone de tres situaciones: a) la primacía de lo colectivo; b) liberación de todo compromiso con el comportamiento concreto; c) un marco de referencia que tiene valor objetivo, si puede demostrarse que los procesos de pensamiento siguen una lógica universal; 2.—La "estructura" del pensamiento; 3.—La utilización del mito para demostrar los dos apartes anteriores; y, 4.—Casi incidentalmente, dilucidar de qué trata el mito en término de contenido y de significado comunicativo.

Todo esto conduce a la concepción de que existen estructuras mentales universales, que se pueden resumir en los tres apartes siguientes: 1.—La exigencia de la Regla como Regla; 2.—La noción de reciprocidad considerada como la forma más inmediata en que puede integrarse la oposición entre el yo y el otro; y 3.—El carácter sintético de la donación, o sea, el hecho de que la transferencia consentida de un valor de un individuo a otro, transforma a éstos en partenaires y agrega una nueva calidad al valor transferido.

Volviendo al análisis estructural en relación con el mito, hay que poner en claro que tal forma de análisis nos revela tales mitos

como intemporales, o sea una estructura sincrónica fuera del tiempo, y que las unidades aisladas que forman tal mito, por sí mismas carecen de significado, hasta tanto no se logre ver el modo en que se combinan. Las imágenes significantes del mito, pues, son elementos del mismo que pueden definirse echando mano a un doble criterio. Por un lado, como las palabras de un discurso que la reflexión mítica reacomoda, y que pueden servir para ese uso específico o para otro cualquiera, dependiendo de la forma en que se usen y, en segundo lugar, considerando que las imágenes del mito no provienen del devenir puro. "Este rigor, que parece hacerles falta cuando los observamos en el momento de su nuevo empleo, lo poseyeron antaño, cuando formaban parte de otros conjuntos coherentes; y lo que es más, lo poseen todavía, en la medida que no son materiales brutos, sino productos ya trabajados: términos del lenguaje o, en el caso del bricolage, términos de un sistema tecnológico, expresiones condenadas, por tanto, de relaciones necesarias de las que, de diversas maneras, las construcciones harán repercutir el eco sobre cada uno de sus niveles de utilización. Su necesidad no es simple y unívoca; existe, por lo tanto, como la invariancia, de origen semántico o estético, que caracteriza el grupo de las transformaciones a las que se prestan, y de las que hemos visto que no eran ilimitadas" (Lévi-Strauss, 1970 B, 60-61).

Fundamental en la teoría estructuralista de Lévi-Strauss es su concepto y función del mito. El significado primero de los mitos es el espíritu de quien los elabora, dentro del mundo en que aquél forma parte. Así se da una bifurcación dentro del mito; por un lado, los mitos son engendrados por el espíritu que los causa y, por el otro, el mito crea una imagen del mundo que va inscrita dentro de la arquitectura del espíritu que ha creado el mito. El mito transmite significado, en la forma dicha atrás, de manera similar a como la música transmite experiencia. De la circunstancia de que el mito es creado por el espíritu dentro de un determinado ámbito, es que nace la obligación —diría yo—, para su interpretador, de identificar precisamente las plantas y los animales a que se refiere, o siguiera tan sólo si son utilizados en forma fragmentaria o de despojo. Para Lévi-Strauss de lo que trata un mito o de lo que este mismo mito nos dice, tanto a nosotros como a sus portadores, viene a ser una cuestión secundaria, si se la enfrenta a la principal, cual es descubrir el pensamiento articulado. Los símbolos, las relaciones entre

las cosas, pueden cambiar de cultura a cultura, pero el tratamiento que la mente humana somete a tales cuestiones es uniforme, inmodificable, con lo cual esta uniformidad constituye su estructura primaria. Esta situación me da igual si en el contexto se abarca a dos o más culturas, porque la estructura debe hallarse en un grado tal de abstracción, que resuelva las relaciones que aparentemente son diferentes en relaciones correspondientes o "uniformidades".

De esto se desprende la idea errónea de que para Lévi-Strauss todos los mitos son la misma cosa, cuando lo que sostiene el autor es que a cierto nivel de abstracción, la estructura dialéctica redundante de todos los mitos es la misma, o sea, dicho en lenguaje musical como Burrige (1970, 19), "constituye un conjunto de variaciones sobre un tema común".

Ahora bien, y retornando al fenómeno de relación de condiciones naturales y de mito, hay que decir —con Lévi-Strauss—, que esas condiciones naturales no están sujetas a la experimentación, y lo que es más, no poseen una existencia propia particular porque están sujetas, o son función, de las técnicas y de la forma de vida de cada población, que las define, les da su sentido propio y las usa en la dirección que le parezca conveniente. Esto nos lleva a la declaración de que la naturaleza no es contradictoria en sí misma y que cuando así parece a los ojos de los hombres es debido a los propios términos de la actividad humana que está inscrita en esa naturaleza, de donde las propiedades del medio se definen según la forma histórica y técnica que cada actividad consigue dentro del conglomerado. "Por otra parte, y aun promovidas a este nivel humano, que es el único que puede conferirles la inteligibilidad, las relaciones del hombre con el medio natural desempeñan el papel de objetos de pensamiento: el hombre no las percibe pasivamente, las tritura después de haberlas reducido a conceptos, para desprender de ellas un sistema que nunca está predeterminado; suponiendo que la situación sea la misma, se presta a varias sistematizaciones posibles" (Lévi-Strauss, 1970 b, 142).

De esto se puede concluir que los fenómenos naturales no son lo que los mitos quieren explicar, sino más bien el vehículo por medio del cual el hombre pretende explicarse fenómenos que no son del orden natural sino que pertenecen a un orden lógico. Hay datos que cada sociedad experimenta, pero que cada una de esas socieda-

des interpreta de manera diferente. La relación que se establece entre el mito y lo dado es una relación de certeza —es cierta—, pero no en la forma de re-presentación, sino en una relación dialéctica, donde las instituciones relatadas en los mitos pueden ser diferentes a las instituciones de la realidad. Sobre todo este fenómeno aparecerá cuando el mito expresa verdades negativas.

El mito, según Lévi-Strauss, posee dos componentes básicos: la secuencia y el esquema. La primera es el contenido aparente del mito, lo que el mito relata, o sean los acontecimientos que lo componen, que suceden, por regla general, en orden cronológico. Luego, el esquema del mito está compuesto por el contenido latente del mismo, y ambos, al final tienden a una convergencia. Sin embargo, las secuencias del mito no se encuentran organizadas solamente en un orden cronológico sino que se encuentran en planos de desigual profundidad, en función de los esquemas, en forma superpuesta y simultánea; los esquemas pueden ser sociológicos, lógicos, geográficos, tecno-económicos, botánicos, etc. Al estructurar un mito, o sea ordenarlo, los esquemas conceptuales se presentan como oposiciones binarias que subyacen en las formas culturales explícitas, debido a que los mitos, tal como lo subrayó Malinowski y lo aceptó Lévi-Strauss, "en un contexto cultural determinado, 'un mito es un estatuto para la acción social'." (Burrige, 1970, 19).

Del estudio del mito se llega a la conclusión de que los "mismos procesos lógicos se ponen en ejecución . . . el hombre ha pensado siempre igualmente bien . . . el avance del pensamiento no descansa en un pretendido progreso en la conciencia del hombre, sino en el descubrimiento de cosas nuevas a las que ésta puede aplicar sus habilidades inmutables" (Lévi-Strauss, cit., por Burrige, 1970, 130). Además, llegado a esta conclusión, los mitos envuelven problemas universales, y todos ellos, al final de su entidad, pretenden contestarse estas tres preguntas: ¿es definitiva la muerte?; ¿es necesaria una regla del incesto? y, ¿cómo empezó la humanidad?

Esto nos conduce a un punto crucial de la teoría de Lévi-Strauss, o sea el sistema de clasificaciones. Este sistema de clasificaciones descubre el fondo de la mentalidad humana, pero, antes de ingresar en su estudio, sirva de advertencia la siguiente cita del autor: "La verdad es que el principio de una clasificación no se postula jamás: sólo la indagación etnográfica, es decir, la experiencia,

puede descubrirlo a posteriori" (Lévi-Strauss, 1970 B, 92). Sin embargo, la comprensión de los sistemas clasificatorios presenta dos clases de dificultades: extrínsecas e intrínsecas. Las primeras se desprenden de la ignorancia en que se encuentra el observador en relación con la observación de los hechos, sea reales o imaginarios, o de los principios esenciales que inspiran a los sistemas clasificatorios y, las segundas, no provienen efectivamente de la ignorancia de los caracteres objetivamente retenidos por el pensamiento indígena, sino en el cómo se establecen las relaciones entre uno o más términos, debido a la especial configuración de las lógicas polivalentes que operan en relación con las vinculaciones efectuadas.

La lógica del pensamiento salvaje puede trabajar basada al mismo tiempo en varios ejes. Las relaciones que vienen a establecerse entre los términos, en su mayoría se fundan en la contigüidad, pero la relación así establecida puede ser cercana o lejana, diacrónica o sincrónica. Entonces, es probable que el número, la naturaleza y la calidad de los hechos lógicos varíen según las culturas, y podrían calificarse a éstas en más ricas o más pobres, según las propiedades formales de los sistemas de referencia que usen en sus propias estructuras de clasificación. "Pero, aun los menos dotados, en relación con esto, operan con lógicas de varias dimensiones, cuyo inventario, análisis e interpretación exigirían una riqueza de informaciones etnográficas y generales que a menudo no se poseen" (Lévi-Strauss, 1970 B, 99-100). De estos sistemas clasificados nace otra complejidad, o sea, la que tiene que ver con las lógicas concretas, para las cuales el hecho de la vinculación es mucho más importante que la propia naturaleza de la vinculación, lo cual en otras palabras es que se echa mano de todo para establecer el régimen de la clasificación. De esto se puede concluir que enfrentados ante dos términos de una clasificación, la conexión no puede formularse dependiendo de la naturaleza formal de la conexión, porque como los propios términos, las relaciones entre ellos, deben darse de manera indirecta.

La lógica práctico-teórica que rige el pensamiento y la vida de las sociedades conocidas como primitivas, se rigen entonces por lo que se puede denominar la exigencia de las separaciones diferenciales. Esta exigencia aparece en los mitos sobre los cuales se fundan las instituciones totémicas, y repercute también en el plano de la técnica. De tal modo, que el principio lógico que rige los sistemas

clasificatorios es el de oposición de términos, los cuales, debido al empobrecimiento de la totalidad empírica, permiten creer o tener por distintos. Lo que en realidad sucede es el cómo oponer, lo cual viene a resolverse de manera secundaria al primer principio lógico de la oposición. Los sistemas totémicos, que son sistemas clasificatorios, como adelante se apuntará, obtienen el valor operatorio del carácter formal de la oposición, con lo cual devienen en códigos que transmiten mensajes entendibles a través de otros términos de otros códigos o sistemas, y expresan en su propio sistema mensajes obtenidos de códigos extraños. "Por consiguiente, no es necesario que la lógica del sistema coincida en todos sus puntos con el conjunto de las lógicas locales que se encuentran insertas. Esta lógica general puede ser de otro orden; entonces, se definirá por el número y la naturaleza de los ejes utilizados, por las reglas de transformación que permiten pasar del uno al otro, por último, por la inercia del sistema, es decir, su receptividad más o menos grande según las cosas, en lo tocante a factores inmotivados" (Lévi-Strauss, 1970 B, 235).

Como eje de un sistema clasificador se necesita lo que el autor llama operadores lógicos, que en un caso determinado pueden asimilarse a la noción de especie, o dicho en otras palabras, todo operador de especie o específico, posee por sí mismo fuerza lógica para iniciar un sistema clasificatorio. La diversidad y multiplicidad de las especies donan al hombre la imagen más directa y al mismo tiempo más intuitiva, que pueda percibir, de la discontinuidad última de todo lo real, con lo cual viene a constituirse la expresión sensible de la codificación objetiva. Además, en la noción de especie el punto de vista de la extensión y el de la comprensión "se equilibran: considerada aisladamente, la especie es una colección de individuos; pero, por la relación a otra especie, es un sistema de definiciones. Y eso no es todo: cada uno de esos individuos cuya colección teóricamente ilimitada forma la especie, es indefinible en extensión, puesto que constituye un organismo, el cual es un sistema de funciones. La noción de especie posee, pues, una dinámica interna: colección suspendida entre dos sistemas, la especie es el operador que permite pasar (y aún obliga a hacerlo), de la unidad de una multiplicidad a la diversidad de una unidad" (Lévi-Strauss, 1970 B, 200).

Los operadores específicos —en este caso las especies—, en el plano lógico efectúan el paso de lo concreto y lo individual hacia lo abstracto y los sistemas de categoría, lo mismo que en el plano

sociológico las clasificaciones totémicas, permiten al mismo tiempo el status de las personas en el seno del grupo y ensanchan hacia afuera el marco de ese grupo. A la par de este sistema clasificatorio basado en los operadores específicos se mueve otro sistema de clasificaciones morfológicas —cuya teoría está por hacer según indica Lévi-Strauss—, pero que funciona en dos planos: el de la destotalización anatómica y el de la retotalización orgánica. De lo que se ha indicado, puede extraerse la teoría o la idea, de que en los sistemas clasificatorios se pasa de la especie a la categoría, luego que no hay contradicción aparente en el sistema, entre este sistema y el léxico cuya importancia crece cuanto más se acerca a la base de las clases dicotómicas. “El problema de la relación entre continuo y discontinuo recibe de tal manera una solución original, puesto que el universo está representado en forma de un continuo compuesto de oposiciones sucesivas” (Lévi-Strauss, 1970 B, 205). Los sistemas clasificatorios basados en estas ideas al usar clasificadores concretos sirven de base a nociones y también pueden, debido a su forma sensible, demostrar que un problema lógico se ha resuelto o se ha superado una contradicción inicial. Al usarse estos clasificadores medios, el nivel general de la especie se estira hacia lo alto llegando a las categorías y hacia los elementos e incluso los hombres, y puede enogerse hacia la base donde aparecerían los nombres propios. “La red engendrada por este doble movimiento es a su vez recortada en todos los niveles, puesto que existe un gran número de maneras diferentes de significar estos niveles y sus ramificaciones: denominaciones, diferencias de vestuario, dibujos o tatuajes corporales, maneras de ser o de hacer, privilegios y prohibiciones. Así, cada sistema se define por referencia a dos ejes, uno horizontal, otro vertical, que corresponden, hasta cierto punto, a la distinción de Sasseur entre relaciones sintagmáticas y relaciones asociativas” (Lévi-Strauss, 1970 B, p. 218).

Este sistema clasificatorio, al asociar las categorías específicas con los mitos que se ligan a ellas, organiza el espacio, y entonces resulta en una extensión territorial para cada sistema clasificatorio. Estos sistemas de clasificación al fundarse primordialmente en una operación dicotómica, reconocen que el principio del todo o nada no solamente vale como explicación, sino que expresa una verdadera propiedad del ser, porque todo ofrece un sentido pues si fuera al contrario, nada tiene sentido particular.

Los sistemas de clasificación se mueven, además, en varios planos, unos permiten captar el orden natural y el social como una totalidad organizada, pero, en cualquier nivel que se estudien ofrecen la característica común de que cualquier sociedad organizada hace posible los sistemas a los otros niveles, y que no difieren más que por su posición en el sistema global clasificatorio, siempre que este sistema funcione basado en la pareja de contraste, que, en un plano más amplio, consideran, por un lado lo general y lo especial y, por el otro, la naturaleza y la cultura.

En última instancia, el nivel último clasificatorio corresponde a la individuación de la especie, con lo cual los sistemas dichos se convierten en finitos y deformables, porque mediante las reglas y las costumbres las sociedades aplican una red o rejilla para colar el flujo continuo de las generaciones, con lo cual se impone la creación de una estructura. Esto hace que las sociedades llamadas primitivas no lleguen a concebir que los sistemas clasificatorios en sus varios niveles sufran una escisión incommunicable, sino que los tienen como las etapas o los momentos de una transición continua.

Con lo dicho hasta el momento sobre los sistemas clasificatorios se nota claramente que tales sistemas envuelven un sistema de significaciones, porque los pueblos llamados primitivos han creado un método razonable para injertar en su doble aspecto de “contingencia lógica y de turbulencia afectiva, la irracionalidad en la racionalidad” (Lévi-Strauss, 1970 B, 353), porque se ha reivindicado una unidad presentida en el medio de la diversidad. Desde este punto de vista las denominaciones individuales dependen de los esquemas clasificatorios, porque consisten en acciones del mismo tipo y semejantemente orientadas.

De tal modo, que es característica la preocupación de los llamados primitivos por las separaciones diferenciales (oposiciones binarias), que forma la actividad empírica y la reflexión intelectual de esos grupos, porque su carácter formal se aferra a toda suerte de contenidos, con lo cual se explica que las instituciones primitivas, aunque estén sumidas en el flujo de la temporalidad, puedan mantenerse a una cierta distancia de la historia con lo cual ganan en inmutabilidad, y así, perviven en una forma más clara de inteligibilidad.

Un eje o sistema clasificatorio sostiene a toda estructura. “Une lo general con lo especial, lo abstracto con lo concreto; pero,

ya sea en un sentido ya sea en el otro, la intención clasificadora se ve siempre llevada hasta su término. Este último se define en función de una axiomática implícita por la cual toda clasificación procede por parejas de contrastes: se detiene uno en la clasificación, solamente, cuando llega el momento en que ya no es posible oponerse. Propiamente hablando, por consiguiente, el sistema ignora los fracasos. Su dinamismo interno se amortigua a medida que la clasificación progresa a lo largo de su eje, en una o en otra dirección. Y cuando el sistema se inmoviliza, no lo hace ni en razón de un obstáculo imprevisto resultante de las propiedades empíricas de los seres o de las cosas, ni porque su mecanismo se atrancase: es porque ha terminado su curso y ha cumplido plenamente su función" (Lévi-Strauss, 1970 B, p. 315).

La evolución demográfica, como dice Lévi-Strauss, hace estallar las estructuras, pero el sistema estructural dispone de medios para resistir los choques y restablecer un sistema, que si no es idéntico al anterior al menos es formalmente del mismo tipo. Todo esto anterior no hace la menor concesión a los pensadores que invocan un arquetipo o un inconsciente colectivo, porque solamente las formas pueden ser comunes, ya que no los propios contenidos. Si se encuentran contenidos comunes, la razón de ellos debe buscarse o dentro de las propiedades objetivas de algunos seres naturales o artificiales o del lado de la difusión y de la recepción, en todos casos, entre otras palabras, "fuera del espíritu" (Lévi-Strauss, 1970 B, 102).

De tal modo, para Lévi-Strauss el totemismo, que califica de pretendido, no es otra cosa que un caso particular del problema general de las clasificaciones, y ejemplo claro del papel que juegan en el sistema clasificatorio los términos específicos cuando se usan para elaborar una clasificación social. Para aclarar estas ideas los etnólogos han logrado demostrar, entre algunas tribus australianas que la conexión que se establece entre un individuo y alguna planta, animal u objeto no es general, sino que afecta únicamente a algunas personas, lo mismo que tal relación no es hereditaria ni conlleva prohibiciones matrimoniales exogámicas entre las personas que ostentan la misma especie. Las instituciones que se han llamado totémicas, pues, invocan una homología, no entre grupos sociales y especies naturales, sino "entre las diferencias que se manifiestan, por una parte, al nivel de los grupos, y, por otra parte, al nivel de las especies. Estas instituciones descansan, pues, en el postulado de la

homología entre dos sistemas de diferencias, situados, uno en la naturaleza, y otro en la cultura" (Lévi-Strauss, 1970 B, p. 170). En los casos que examina el antropólogo, se nota que el tótem, animal o especie, no puede captarse como una especie biológica, sino que asume un doble carácter, como organismo, considerado como un sistema, y como emanación de una especie, que es el término de un sistema. El animal entra a funcionar en un sistema como un útil conceptual de múltiples posibilidades para "destotalizar y retotalizar cualquier dominio, situado en la sincronía o en la diacronía, lo concreto o lo abstracto, la naturaleza o la cultura" (Lévi-Strauss, 1970 B, 217). El totemismo en otras palabras, actúa también como grupo impreciso de elementos variables, dentro de un determinado sistema de clasificación y es una perspectiva efectiva conforme a la cual se aprehende un sistema de varias dimensiones, donde toma el aspecto de un momento de una clasificación.

El totemismo, entonces, se fundamenta en una homología que se postula entre dos series paralelas, que como atrás se indicó, se componen por las especies naturales y por los grupos sociales, pero en esas series paralelas los términos respectivos no se parecen de dos a dos, porque sólo la relación total es homomórfica. Tal relación se forma por la correlación "formal entre dos sistemas de diferencia, cada uno de los cuales constituye un polo de oposición" (Lévi-Strauss, 1970 B).

Todo el conjunto de la clasificación totémica constituye un aparato conceptual que "filtra la unidad a través de la multiplicidad, la multiplicidad a través de la unidad, la diversidad a través de la identidad y la identidad a través de la diversidad" (Lévi-Strauss, 1970 B, 222). El operador totémico, entonces, está dotado de una extensión que teóricamente es ilimitada, se extiende y se contrae en función de sus dos polos, pero tal movimiento lo lleva a cabo en formas simétricas e inversas la una de la otra, pero en el movimiento sufre una especie de torsión. "Por consiguiente, la pobreza de los mitos totémicos proviene de que cada uno tiene, exclusivamente, como función, fundar una diferencia como diferencia: son las unidades constitutivas de un sistema. La cuestión de la significación no se plantea al nivel de cada mito considerado aisladamente, sino al nivel de sistemas cuyos elementos son los mitos" (Lévi-Strauss, 1970 B, 335).

De acuerdo con el pensamiento de Levy-Bruhl puede decirse, como lo sostuve en el libro y en el artículo citados al principio de la introducción a este estudio, que relegó primero la representación mítica a la antecámara de la lógica, como dice Lévi-Strauss, luego renunció a la concepción del pensamiento pre-lógico y, al final, le negó a la mentalidad primitiva el carácter de cognición, arrojándola al seno de la afectividad y dejándola envuelta en las brumas de lo que él llamaba la niebla de participación. Lévi-Strauss sostiene lo contrario y, al efecto, nos dice: "Nunca y en ninguna parte, el 'salvaje' ha sido, sin la menor duda, ese ser salido apenas de la condición animal, entregado todavía al imperio de sus necesidades y de sus instintos, que demasiado a menudo nos hemos complacido en imaginar y, mucho menos, esa conciencia dominada por la afectividad y ahogada en la confusión y la participación" (Lévi-Strauss, 1970 B, 69). El pensamiento primitivo tiene estructuras lógicas que se construyen por sistemas de léxico diferente, de donde los elementos no son constantes sino únicamente las relaciones. Al hacer esta afirmación y luego probarla a cabalidad, el autor superaba la falsa antinomia dada entre el concepto de mentalidad lógica y pre-lógica. De tal modo, el pensamiento salvaje es lógico, en la misma forma y en el mismo sentido que el nuestro, pero como lo es el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual se le dan únicamente propiedades físicas y semánticas. Disipada esta primera duda, se establece otra verdad en contra de las ideas de Levy-Bruhl: el pensamiento llamado salvaje avanza por las vías del conocimiento y no de la pura afectividad y, para tal empresa, echa mano de distinciones y oposiciones, y no por una confusión y una participación. El pensamiento conocido como primitivo puede decirse que es un pensamiento cuantificado.

A esto podría replicarse indicando que el pensamiento ha progresado, pero a esta objeción nos contesta Lévi-Strauss en la forma siguiente: "Lo que llamamos progreso de la mente humana y, en todo caso, el progreso del conocimiento científico, nunca consistió y consistirá más que en una corrección de bosquejos y clasificaciones, una reagrupación de elementos, una definición de filiaciones y un descubrimiento de nuevos recursos dentro de una entidad que es a la vez cerrada y autocomplementaria" (Burrige, 1970, p. 169).

La exigencia del orden se encuentra en la base del pensamiento llamado primitivo, en la misma forma en que se encuentra en

la base de todo pensamiento. Al enfocar tales formas de ordenación —o en otras palabras, necesidad de clasificar— desde sus propiedades comunes, es como se encuentra el acceso más fácil a las formas de pensamiento que puedan parecernos más extrañas. Dicho de otro modo, el sentido del orden y de la simetría, es reflejo de ciertos rasgos inequívocos que el hombre moderno porta como conformación de su aparato mental y que comparte con el homo sapiens. De esto podría extraerse la conclusión que los mitos, al menos en un aspecto, son una forma primitiva del pensamiento semántico.

Otras cualidades distinguen al pensamiento salvaje: su intemporalidad, y el deseo de captar el mundo que lo rodea como una totalidad a la vez sincrónica y diacrónica, para lo cual ahonda en el mundo con la ayuda de imágenes. Construye edificios mentales que le ayudan en la inteligencia y comprensión del universo por cuanto se le muestran parecidos y, en este sentido, el pensamiento salvaje puede llamarse muy bien pensamiento analógico. De tal modo, el salvaje es a la vez analítico y sintético, sin que llegue hasta el final en ninguna de las dos posiciones, porque permanece con la capacidad de mediar entre cualquiera de esos dos polos aparentemente antinómicos para el pensamiento domesticado o civilizado.

Las imágenes que ayudan al salvaje a comprender el mundo no son ideas, pero desempeñan el papel del signo, o, en otra forma, la imagen permanece con la idea en la interioridad del signo, y si la idea todavía no se descubre en este estadio, al menos está su lugar futuro y aparecen sus contornos delimitados aunque sea de manera negativa. La imagen se fija de manera unívoca y total al acto de conciencia que la acompaña, pero el signo, y la imagen que ya se ha convertido en significativa, sin carecer de comprensión, es decir, de relaciones entre ellos simultáneas y teóricamente ilimitadas con otras formas o seres del mismo tipo —lo que es privilegio y distinción del concepto—, son ya intercambiables. Las imágenes y los signos cuando adquieren tal categoría mantienen relaciones con otros seres, aunque sea de manera limitada y, como se ha indicado, forman siempre un sistema en el que una modificación que afecte un elemento interesará automáticamente a todos los componentes de la relación.

Desde este punto de vista la extensión y la comprensión de los lógicos no pueden concebirse como dos aspectos complementarios y distintos, sino que forman una realidad realmente solidaria. Con

esto puede sostenerse que el pensamiento mítico, aunque se encuentre en medio de las imágenes, pueda ser generalizador y por tanto, científico, porque dentro de él también opera una fuerza analógica que se funda en paralelos, aunque sus creaciones nuevas no vengán a ser otra cosa que el ordenamiento siempre nuevo de elementos cuya naturaleza no se modifica, aunque figuran en el conjunto o en la disposición final que, haciendo a un lado la disposición interna, forman siempre el mismo objeto. El pensamiento primitivo ataca a la realidad con la "incesante reconstrucción con ayuda de los mismos materiales, (que) son siempre fines antiguos los que habrán de desempeñar el papel de medios: los significados se truecan en significantes, y a la inversa" (Lévi-Strauss, 1970 B, 41).

Tanto la imagen como el signo son seres concretos y se parecen al concepto por su poder referencial; ambos no se relacionan exclusivamente a ellos mismos, sino que dentro de sus atributos se encuentra el que pueden sustituir a algo que no son ellos. El concepto y el signo se diferencian, sin embargo, porque la capacidad del concepto a este respecto es ilimitada, mientras que la del signo es limitada. Desde otro punto de vista, y juzgados el concepto y el signo sobre el eje de la oposición naturaleza-cultura, los conjuntos de que ambos se valen se notan dislocados. Una de las formas o maneras en que el signo se opone al concepto es que éste pretende ser íntegramente transparente a la realidad, y, en cambio, el signo acepta, y es más, lo demanda, un determinado rasgo de humanidad incorporado a esa realidad.

"Ahora bien, lo propio del pensamiento mítico, como del bricolage en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados (El pensamiento mítico edifica conjuntos estructurados por medio de un conjunto estructurado, que es el lenguaje; pero no se apodera al nivel de la estructura: construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social) sino utilizando residuos y restos de acontecimientos; odds and ends, diría un inglés, o en español, sobras y trozos, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad. En un sentido, por lo tanto, la relación entre la diacronía y la sincronía ha sido invertida: el pensamiento mítico, ese bricoleur, elabora estructuras disponiendo acontecimientos, o más bien, residuos de acontecimientos (en tanto que la ciencia 'en marcha' por el simple hecho de que se instaura, crea, en forma de acontecimientos,

sus medios y sus resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y sus teorías. Pero no nos engañemos: no se trata de dos etapas, o de dos fases, de la evolución del saber, pues las dos acciones sin igualmente válidas... Por su parte, el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir" (Lévi-Strauss, 1970 B, 42).

Luego de esta larga cita del autor es necesario concluir, que el pensamiento mítico se expresa con la ayuda de un repertorio cuya composición es heteróclita y que, aunque es en apariencia de una gran amplitud, sin embargo, es limitado, pero que debido a las circunstancias, tiene que echarse mano de él porque no se encuentra otro a la disposición. De tal manera, el pensamiento mítico se sitúa en el medio equidistante de los preceptos y de los conceptos. Sería imposible extraer los primeros de la situación concreta en que se han dado y, el segundo, exigiría que ese pensamiento pudiera poner todas sus adquisiciones entre paréntesis. Pero, el intermediario entre la imagen y el concepto es el signo, al cual se le puede definir, como la relación que se establece entre la imagen y un concepto, que en la unión que se realiza en tal forma de pensamiento adquiere las características de significante y significado.

Con todo lo anterior se puede llegar a la conclusión final de que no existe un pensamiento salvaje, sino un pensamiento en estado salvaje, contrapuesto por diferencia a un pensamiento cultivado o domesticado. Dice Lévi-Strauss que nosotros comerciamos con nuestras ideas mientras que el salvaje las atesora, con lo cual el pensamiento salvaje pone en rigurosa práctica una filosofía de la finitud.

Para terminar con este acápite, se hace necesario examinar las ideas de nuestro autor en relación con la naturaleza y la cultura y el pasaje de la una a la otra. "Cuando la naturaleza y la cultura se conciben como dos sistemas de diferencias, entre los cuales existe una analogía formal, es el carácter sistemático propio de cada dominio el que se encuentre colocado en primer plano. Los grupos sociales se distinguen unos de otros; pero siguen siendo solidarios como partes del mismo todo, y la ley de exogamia ofrece el medio de conciliar esta oposición equilibrada entre la diversidad y la unidad.

Pero si se contemplan los grupos sociales, menos desde el punto de vista de sus relaciones recíprocas en la vida social, que cada uno por su cuenta, en relación con una realidad de un orden diferente al sociológico, entonces se puede prever que el punto de vista de la diversidad se impondrá sobre el de la unidad (Lévi-Strauss, 1970 B, 173).

Los grupos sociales tienden por sí mismos a formar sistemas, si no en relación con otros grupos sociales al menos con un grupo de propiedades diferenciales que se tienen como hereditarias, con lo cual las características exclusivas de cada grupo harán más frágil su articulación en el seno de la sociedad. En la forma en que cada grupo se va diferenciando de los otros grupos de la sociedad, de acuerdo con la imagen que se forma de su propio modelo natural, le va siendo más difícil relacionarse con los otros grupos y, de manera primordial, cambiar sus hermanas y sus hijas, con los otros, porque adquiere la tendencia a tenerlas como individuos o miembros de una especie particular. “Dos imágenes, una social, otra natural, y cada una articulada por su cuenta consigo misma, serán reemplazadas por una unidad socio-cultural única, pero fragmentada” (Lévi-Strauss, 1970 B, 173).

Es necesario aclarar que para el autor las transformaciones ideológicas no engendran transformaciones sociales, sino todo lo contrario, la concepción que los hombres se forjan entre las relaciones de naturaleza y cultura, operan como función en la manera en que se modifican sus propias relaciones sociales. El dominio de la naturaleza se define por la situación de que sólo se da lo que se recibe. La herencia, en cambio, informa sobre la permanencia y la continuidad naturales; en cambio, en el campo de la cultura, el individuo recibe más de lo que da y, en la misma forma, da más de lo que ha recibido, creándose un proceso de acrecentamiento. El doble desequilibrio se nota en los procesos respectivos, que son inversos entre sí y opuestos al precedente, de la educación y de la invención. El problema del paso de lo natural a lo cultural, viene en última instancia a reducirse al problema que significa introducir dentro de un proceso únicamente repetitivo procesos de acumulación. “Sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular” (Lévi-Strauss, 1970 B, p. 41).

Al final de *Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss dice que no podemos elegir estar solos: o “nosotros” o “nada”. Pero la elección de “nosotros” implica una opción casi infinita en lo que se refiere a qué tipo de “nosotros” debe ser. El mito es parte del aparato mediante el cual ponemos en claro para nosotros mismos esa opción y también lo es el totemismo, pero la opción es libre, no determinada. Podemos elegir cómo nos relacionamos entre nosotros o con nuestro medio o también con ese enigmático gato de Lévi-Strauss cuyas cualidades totémicas similares a las de la Esfinge fascinaron tanto a Burridge como a Mendelson” (Leach en Burridge, 1970, 21).