



## LA FUNCIÓN SACRIFICIAL DE LA CULTURA: «DESNATURALIZAR LAS SEMEJANZAS». LÉVI-STRAUSS RECONSIDERADO DESDE UNA ANTROPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

Federico Paladino

Universidad de Buenos Aires

### 1. Introducción

Claude Lévi-Strauss y la violencia. De un repaso ligero por su obra, salta de inmediato una advertencia: el tratamiento que ha dado el fundador del estructuralismo al ritual de sacrificio en las formaciones sociales primitivas es poco menos que marginal. Resulta más que curiosa esta ausencia. En primer lugar, porque es difícil entender a simple vista cuáles son los motivos que hacen que el pensador más importante en la historia de la tradición etnológica haya desconocido o despreciado -el desprecio también es una hipótesis a seguir- dicha práctica. Y, en segundo lugar, la curiosidad se hace aún más intensa si, remontándonos a los estudios durkhemianos sobre las religiones primitivas -que han influenciado de forma tan marcada todo el derrotero del *College de Sociologie*-, observamos que al propio rito sacrificial se le concede ya entonces una centralidad decisiva en la producción del mundo sagrado.

El sacrificio y lo sagrado parecen ser de este modo los grandes ausentes de su antropología. Se trata de un fuerte contraste, de una marca muy singular, que distingue y sitúa al pensamiento de Lévi-Strauss por fuera de una serie de nombres de la cual no podría negarse la pertinencia, el “aire de familia”, del agrupamiento: Durkheim, Mauss, Bataille, Girard, Clastres, Turner. En este sentido, ¿qué es lo que transforma a Lévi-Strauss en un “fuera de serie”?

Lo que sigue a continuación apenas alcanza a insinuar un principio de respuesta. Se trata de una reflexión con intención “preparatoria”, que buscará, en su propio desarrollo, proseguir hacia la aclaración de la mutua imbricación existente entre la *identidad*, la violencia y lo sagrado. En este sentido, el siguiente conjunto de observaciones puede ser definido -contemplando algunas digresiones y repeticiones- como un tratamiento de cuestiones que giran en torno al mundo *profano* de la cultura, más precisamente, a aquellas referidas al papel desempeñado por el sistema de clasificación cultural en las sociedades primitivas. Un “Lévi-Strauss reconsiderado desde una Antropología de la violencia” anticipamos en el título del artículo, porque, a pesar del énfasis reivindicativo con el que habrá de explorarse el programa “culturalista” levi-straussiano, su desarrollo esta-

rá organizado y tensionado a partir del giro crítico que ha pretendido imprimirle René Girard a la propia herencia estructuralista.

## 2. Acerca del método

En su teoría del ritual de sacrificio primitivo, Girard denuncia como una “falla” constitutiva del pensamiento moderno el apego a un formalismo que tiende a hacer desconocer, por un prejuicio enraizado en el “método”, el fundamento de toda formación cultural: un fundamento que, según él mismo, no es otro que el de una violencia indiferenciada y siempre amenazante, que, para habilitar el mecanismo de la reciprocidad social, se vuelve preciso domesticar y *diferir* ritualmente. Desde esta perspectiva, de no llegar a alcanzarse una regulación o control institucional del “instinto” de violencia -y es aquí donde cobra una absoluta centralidad, en el marco de una sociedad primitiva, la figura del ritual de sacrificio- se volvería imposible estabilizar el conjunto de las diferencias culturales que mantienen cohesionada a una comunidad. Éste es el núcleo decisivo del planteo. Hasta aquí nada sorprendente, nada que esquive los axiomas del funcionalismo más ramplón. Sólo que faltaría remarcar un detalle: *aquel control o diferimiento de la violencia sólo puede conseguirse a través de la violencia*, pero de una violencia ahora “legitimada” y controlada por la sustitución sacrificial.

Precisamente, sobre esta imbricación entre cultura y violencia la antropología estructural, corolario de aquel formalismo, presentaría un sistemático y obligado desinterés. La crítica dirigida por Girard contra el pensamiento estructuralista consiste en remarcar el abandono de toda problemática relacionada con la génesis histórica, en favor de una puesta de atención exclusiva por la sincronía, por el juego formalista de las diferencias simbólicas. Perdiéndose el análisis en la reproducción autosuficiente de la cultura, lo que quedaría bloqueado de antemano desde esta estrategia es la posibilidad de tematizar lo sagrado como destrucción violenta de las diferencias, como posibilidad *histórica* de un retorno intempestivo de lo reprimido que necesariamente deberá *disimularse* para que sea posible la vida en sociedad.

En este sentido, comenta Girard:

“El estructuralismo no puede leerlo todo pero lee muy bien lo que puede leer. (...) El estructuralismo no puede penetrar este enigma [el de la violencia y lo sagrado] porque sólo se interesa por los sistemas diferenciales, porque sólo existe en los sistemas diferenciales. (...) Mientras el sentido «se porta bien», lo sagrado está ausente; está fuera de la estructura”. (Girard 1983: 251)

Desde este punto de vista, existirían zonas, universos, sistemas de la cultura que, porque el sentido tiende a “portarse bien”, tendrían mayor afinidad con el método estructural. Las clásicas, y en las cuales el estructuralismo ha probado originariamente su eficacia, consisten en las tres formas de intercambio: matrimoniales, económicos y lingüísticos. Al parecer, el estructuralismo estaría muy bien “equipado” para pensar los mecanismos de *reproducción* del orden social, del mismo modo en el que presentaría una absoluta ceguera para dar cuenta de los momentos de *crisis*. Sobre este punto, el excesivo apego al método sólo le permitiría callar. Y es hasta el propio Lévi-Strauss el que parece acordar con esta sospecha:

“Yo no pretendo dar una explicación total. Estoy dispuesto a admitir que hay, en el conjunto de las actividades humanas, niveles que son estructurables y otros que no lo son. Elijo las clases de fenómenos, los tipos de sociedades, en donde el método rinde sus frutos. A aquellos que me dicen “hay otra cosa” no puedo más que responderles: «muy bien. Eso está libre para ustedes»” (Lévi-Strauss 2009: 466).

Sin embargo, el planteamiento crítico que se encara desde la antropología de la violencia de Girard exige más que una simple delimitación de territorio. El mecanismo del chivo expiatorio, la transformación de la violencia mimética en violencia unánime por medio de la inmolación de la víctima propiciatoria, *supone una reconsideración global de los fundamentos en los que se sustenta la reproducción de las diferencias culturales*. Se tra-

ta, por caso, de una crítica que alcanza a redimensionar de forma directa al núcleo de aquel “conjunto de actividades humanas” sobre el cual el método estructural ha reclamado para sí una absoluta superioridad: nos estamos refiriendo, claro está, a la compleja trama que retrotrae el análisis de los intercambios matrimoniales a la función de la prohibición del incesto como mecanismo mediador entre la naturaleza y la cultura.

### 3. Parentesco, reciprocidad y violencia

#### 3.1. Prohibición del incesto y exogamia

La perspectiva funcionalista que adopta el Lévi-Strauss de *Las estructuras elementales del parentesco* consiste en preparar la observación teórica de tal modo que sea capaz de declarar lo normal como improbable. Su receta metodológica se ancla justamente en eso: cuando formula la pregunta acerca de “cómo es posible el orden social” -el problema fundamental que habilita las restantes progresiones- la efectúa de manera tal que consigue, aún cuando se trate de un problema siempre ya resuelto, presentar esta posibilidad en primer lugar como improbable. En este sentido, suspendiéndose su obviedad, se va tras la averiguación de las condiciones que explican su *normalidad*. Es este, entendemos, el marco de orientación que permite conceptualizar la prohibición del incesto como el *mecanismo articulador* entre la naturaleza y la cultura. Con esta estrategia, lo que el análisis estructural de Lévi-Strauss tiende a problematizar es la distinción metafísica clásica que sugiere interpretar la relación entre la naturaleza y la cultura como si fueran dos reinos ontológicamente separados.

Si 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 particular, la prohibición del incesto se define entonces por una *excepcionalidad*: la prohibición del incesto es, de acuerdo con Lévi-Strauss, la única *regla* cultural que posee la extensión *universal* de la naturaleza.

“La prohibición del incesto constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura. En un sentido pertenece a la naturaleza, ya que es una condición general de la cultura. (...) Pero también en cierto sentido es ya cultura, pues actúa e impone su regla en el seno de los fenómenos que no dependen en principio de ella” (Lévi-Strauss 1985: 59)

Lo anterior nos llevaría a reconocer, por tanto, que...

“...si la organización social tuvo un comienzo, éste pudo haber consistido solamente en la prohibición del incesto, ya que (...) es, de hecho, un modo de remodelar las condiciones biológicas de emparejamiento y procreación (que no conocen reglas, como puede verse observando la vida animal) obligando a la perpetuación solamente dentro de un marco artificial de tabúes y obligaciones”. (Lévi-Strauss 1974: 36)

En tanto apertura a la alteridad, la constitución de lo social viene dada como síntesis de una yuxtaposición. El estructuralismo define la socialidad en los términos de una estructura de reciprocidad, de una complementariedad de perspectivas opuestas que se organiza en un ciclo o sistema de intercambio que alcanza a mediar la dicotomía entre el “mismo” y el “otro”. Para la conformación de esta *unidad diversa* que da origen al “estado de sociedad” la prohibición del incesto, su discontinuidad fundacional, actúa como la *bisagra* que habilita el pasaje. La prohibición del incesto articula el pasaje de la naturaleza a la cultura porque obliga a establecer

una red de lazos entre “familias”<sup>1</sup> consanguíneas. Obliga a la sustitución de un entramado azaroso de relacionamientos consanguíneos, de orden biológico, por un sistema sociológico de *alianza*. ¿De qué manera? La operación teórica es tan simple como cargada de consecuencias: la misma consiste en correlacionar la prohibición del incesto con el imperativo de exogamia.

Imposible es reponer aquí todo el encadenamiento lógico de la argumentación que lleva a postular esta relación de igualación. Nos eximiremos de tal exigencia por considerarlo a esta altura un clásico de la etnología. Lo que sí interesa retener es su significado.

En este sentido...

“...la prohibición del incesto es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregar a la madre, la hermana o la hija a otra persona. Es la regla de donación por excelencia” (Lévi-Strauss 1985: 558).

“Esto equivale a decir que, en la sociedad humana, un hombre únicamente puede obtener una mujer de manos de otro hombre, el cual la cede bajo forma de hija o de hermana” (Lévi-Strauss 1968: 90).

Más que una repugnancia instintiva, la prohibición del incesto no es sino la cara negativa del imperativo de exogamia; es, en última instancia, *la afirmación de la existencia social de los otros* que acarrea la prohibición del matrimonio endógamo y la prescripción del matrimonio con otro grupo que no sea la “familia” biológica. Si lo que se prohíbe encontrar *dentro* se exige buscarlo *fuera*, si la mujer rechazada es por ello mismo ofrecida - de manera tal que se hagan necesarias dos familias para formar una-, considerado sociológicamente, entonces, el imperativo de exogamia pareciera ser el único medio que permitiría interrumpir el fraccionamiento y el aprisionamiento indefinido que conllevarían la frecuencia de las uniones consanguíneas. De lo contrario...

“...estos matrimonios no tardarían en hacer «estallar» el grupo social en una multitud de familias, que formarían otros tantos sistemas cerrados, mónadas sin puertas ni ventanas, y cuya proliferación y antagonismo no podría evitar ninguna armonía preestablecida” (Lévi-Strauss 1985: 556).

Como el lenguaje, la exogamia posee entonces una misma función sociológica fundamental: la comunicación con los demás y la integración del grupo. A la articulación del sonido y el sentido se corresponde así, en otro plano, la articulación de la naturaleza y la cultura. Como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como ellos, adquieren esta significación solo a condición de integrarse en sistemas. En este sentido, la significación de las reglas de alianza, inaprensible cuando se las estudia por separado, no puede surgir sino oponiéndolas unas a otras, de la misma manera que la realidad del fonema no reside en su individualidad fónica, sino en las relaciones opositivas y negativas que ofrecen los fonemas entre ellos. Su constitución *semio-lógica*, permite que la significación de cada término de parentesco comparta el mismo carácter *arbitrario* e inconsciente del signo lingüístico. Este es el aspecto más determinante de la homología. El sistema de parentesco no es expresión directa de su infraestructura biológica sino que guarda, por el contrario, la autonomía relativa propia de la función simbólica para determinar su ley de organización y desarrollar una complejidad propia.

“Lo que confiere al parentesco su carácter de hecho social no es lo que se ve obligado a conservar de la naturaleza: es el paso esencial por el cual se separa de ella. Un sistema de parentesco no consiste en los vínculos objetivos de filiación o de consanguinidad creados entre los individuos; (...) es un sistema arbitrario de representaciones, no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho” (Lévi-Strauss 1968: 94).

---

<sup>1</sup> Encomillamos la palabra *familia*, porque, aunque sea una expresión usada por los antropólogos (incluso por el mismo Lévi-Strauss), propiamente hablando la “familia biológica” es un contrasentido.

Para quien no esté muy familiarizado -como es nuestro caso- con los estudios particulares de la antropología del parentesco, el repertorio hallado de combinaciones posibles, la marcada “artificialidad” que presenta cada sistema de parentesco concreto, resulta desconcertante. En este sentido, existen casos en los que la prohibición afecta menos a la consanguinidad real, a menudo imposible de establecer, a veces inexistente, que al fenómeno puramente social por el cual dos individuos sin verdadero parentesco se encuentran situados en la clase de los “hermanos”, de los “padres” o de los “hijos”. En este repertorio -finito- de variaciones encontramos en efecto sociedades en donde el casamiento entre primos, asimilable a un caso límite de incesto para nosotros, se lo acepta y hasta se lo prescribe con preferencia por sobre el resto de las posibles uniones. Tampoco es una condición férrea la exclusión de la hermana biológica: se han registrado casos en que la aplicación de una distinción entre la hermana menor y la mayor permite la unión con una y prohíbe la otra.

Pese a estas variaciones a primera vista inconmensurables, en el análisis etnológico de estos complejos -absurdos y extravagantes para nuestra perspectiva etnocéntrica- el “método” estructural descubre, sin embargo, en su trasfondo una “racionalidad” que los gobierna, un ordenamiento que subyace sobre el aparente desorden. Todas estas diferenciaciones pueden ser traducidas al lenguaje común de la reciprocidad social que funda la prohibición del incesto. Como puede verse, no es tal o cual contenido de la regla, que varía de un extremo a otro, lo que se considera universal. De hecho son tratadas como incestuosas relaciones que en otros lugares están permitidas. Lo determinante es que exista *la prohibición como tal*, que exista la clasificación de algún o algunos grados prohibidos para insinuar un principio de organización. Lo que no es variable es, por lo tanto, que, dondequiera que sea, en materia de relaciones sexuales *no se puede hacer cualquier cosa*. Lo que en las terminologías del parentesco se encuentra codificado en sistema son las categorías que una sociedad considera *incestuosas*, codificación que permite regular la distribución de parejas, o en otras palabras, determinar quién puede o debe emparejarse con quién. De modo que si el componente negativo de la prohibición del incesto es reciprocidad inorgánicamente prescrita, su cara positiva, las reglas exogámicas de intercambio matrimonial, no son sino *reciprocidad organizada*.

## 2.2. La crítica girardiana: las “distancias” culturales como violencia sacrificial

El déficit principal que Girard le atribuye a la etnología estructural respecto al modo en el que viene conceptualizada la función de la prohibición del incesto consiste en el sesgo provocado por el estructuralismo al momento de destacar la fuerza de la regla positiva por sobre el mandato de la prohibición. Desde este punto de vista, el hecho de que la prohibición quede subordinada a la lógica del sistema, al juego de la significación, hace que sólo esté concebida, en términos teleológicos, a los efectos de habilitar el conjunto de reglas que aseguran la reproducción exogámica de las familias. De esta manera, lo que vendría a disimularse, en última instancia, con el primado otorgado a la “coherencia” del sistema, es el mecanismo instituyente de la violencia. De ahí que el punto de partida de Girard, que, como él mismo señala no es sino el de Freud de *Tótem y tabú*, es simétricamente inverso. A modo de réplica, se deja en claro la necesidad de...

“...operar un “retorno a Freud”, pero sin renunciar a la perspectiva estructuralista. (...) Esta inversión metodológica permanece válida si se concede la prioridad a la prohibición y no ya al sistema. (...) Hay que concebir la familia en función de la prohibición y no la prohibición en función de la familia” (Girard 1983: 247).

El énfasis que persigue Girard es claro. No obstante, es necesario destacar que, así como está dada la imposibilidad de incluir sin que esta operación no conlleve simultáneamente un efecto de exclusión, de la misma manera, es forzar demasiado la interpretación pretender separar, si quiera analíticamente, el efecto de prohibición del efecto de reciprocidad. Ambas se ponen a funcionar solidariamente en el mismo movimiento. En esta ambigüedad -subrayada hasta el cansancio por Lévi-Strauss- consiste, creemos, su estructura anómala y fundacional de bisagra. La preferencia por la marcación de un lado de la distinción, la prohibición en detri-

mento de la regla que obliga a intercambiar, es el elemento más endeble de la crítica de Girard. Ninguno puede quedar subordinado al otro.

Pese a ello, debemos apuntar que el planteamiento crítico de Girard no se agota en esto. Hasta ahora se ha hablado de la estructura y la función de la prohibición del incesto en términos mayoritariamente formales. Se precisa, por tanto, para proseguir en la argumentación, referenciar cuáles son las peculiaridades de su “contenido”, qué posibilidades de mutación ofrece esa materia para soportar que se opere o se dispare sobre ella aquella estructura de bisagra.

En lo que podría contarse como entre los pasajes más sutiles y complejos de *Las estructuras...*, Lévi-Strauss ubica con absoluta claridad al instinto de sexualidad como el plano privilegiado en el que opera la prohibición:

“Si bien la reglamentación de las relaciones entre los sexos constituye un desborde de la cultura en el seno de la naturaleza, por su parte la vida sexual es, en el seno de la naturaleza, un indicio de la vida social, ya que, de todos los instintos, el sexual es *el único que para definirse necesita el estímulo de otro*. (...) El terreno de la vida sexual, con preferencia a cualquier otro, es donde puede y debe operarse, forzosamente, el tránsito entre los dos órdenes” (Lévi-Strauss 1985: 45 -subrayado propio)

“...las mujeres no son, en primer lugar, un signo de un valor social sino un estimulante natural y el estímulo *del único instinto* [el sexual] *cuya satisfacción puede diferirse*: el único, en consecuencia, por el cual, en el acto de intercambio y por la percepción de la reciprocidad, puede operarse la transformación del estímulo en signo y, al definir por este paso fundamental el pasaje de la naturaleza a la cultura, florecer como institución” (Lévi-Strauss 1985: 102-103 -subrayado propio).

Dos son entonces las “peculiaridades” determinantes de este instinto sexual. Mucho podría agregarse al respecto. Bastará aquí con seguir el encadenamiento lógico de la argumentación. Por un lado, al tratarse del único instinto que depende del estímulo de otro, pone a los interesados en una situación de necesidad recíproca, y, en cierto sentido, habilita una forma elemental de socialidad *doble contingente*, sin resolución clara a la vista. Por esta intrínseca dependencia de un “alter”, más que de instinto pareciera ser más aconsejable hablar de *deseo*<sup>2</sup>. Por el otro, al ser también el único impulso que puede ser *diferido*, es posible que se suscite, entra su aparición y el intervalo de su satisfacción, la transformación de la mujer en *signo*. La aprehensión de la mujer bajo dos aspectos incompatibles: objeto de deseo propio y del deseo del otro, la *no identidad de las perspectivas*, que supone al mismo tiempo, *la identidad o reciprocidad de esta experiencia de ambos* lados, es posible de ser *arbitrada* desplazando la apropiación espontánea que dicta el deseo de posesión sexual en favor de la donación recíproca de mujeres. El círculo autorreferencial de perspectivas incongruentes -inestable e insoportable- se sustrae -es ello lo que define el estado de *socialidad*- en la síntesis del intercambio dado por la división, *simbólica* desde el punto de vista biológico, entre una sexualidad positiva -la mujer permitida que instruye las reglas del matrimonio- y una sexualidad negativa -la mujer incestuosa. Pareciera ser con ello condición misma de lo social el que las clasificaciones culturales del parentesco consigan el *diferimiento* de la violencia potencial que supone la convergencia efectiva de los deseos sobre un mismo objeto.

---

<sup>2</sup> Con el correr de los capítulos, el mismo Lévi-Strauss se encargará de eliminar estas imprecisiones. Respecto del anteriormente llamado instinto sexual, posteriormente se nos dirá que: “El deseo de poseer no es un instinto y jamás (o muy raras veces) está fundado sobre una relación objetiva entre el sujeto y el objeto. Lo que proporciona el valor al objeto es la ‘relación con otro’. (...) Un objeto indiferente se vuelve esencial por el interés que otro le concede; el deseo de poseer es, pues, en primer lugar y ante todo, una *respuesta social*” (Lévi-Strauss 1985: 126-127). Señalemos de pasada también, que aquello que Girard denomina *deseo mimético*, la naturaleza de su círculo autorreferencial, está ya contenido, como puede observarse, en la reciente aclaración: “El rival desea el mismo objeto que el sujeto. Renunciar a la primacía del objeto y del sujeto para afirmar la del rival, sólo puede significar una cosa. La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de los dos deseos sobre el mismo objeto. *El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea*” (Girard 1983: 152).

Si esto es así, podría irse perfilando desde el interior de la etnología estructural una intuición que pertenece al modo en que la antropología de la violencia entiende la operatividad de la cultura. Lo que la instauración de todo sistema de parentesco viene a aplazar o a poner fin de forma siempre provisoria es, para decirlo con Girard, la *violencia recíproca* que conlleva un estado de pura simetría, de una violencia “intraespecífica” (Lorenz 2005) propia de la promiscuidad y el azar del “comercio sexual generalizado”. Es porque los hombres se encontrarían no en un estado de aislamiento -como por momentos parece sugerirse desde cierto rousseauismo de Lévi-Strauss-, sino porque se hallarían *excesivamente juntos* que la cultura precisa imponer sus distancias diferenciales -para el caso, las nomenclaturas de parentesco- *que separen “simbólicamente” a los hombres*.

Es así como, sobre un conjetural momento de yuxtaposición caótica, la “codificación” social de la rivalidad mimética originaria, la expulsión de la difusión de una violencia contagiosa al interior de la comunidad, sólo pareciera poder alcanzarse a través del establecimiento de una *disyunción*: una disyunción que corta la simetría en la clasificación del *amigo* y del *enemigo* -la definición que determina con quiénes se intercambia y con quiénes se guerra<sup>3</sup>. Para recuperar la contundente expresión del antropólogo británico Tylor, los pueblos salvajes debieron tener presente en forma constante y clara, la elección simple y brutal: “*between marrying-out and being killed-out*”. Si cada relación familiar define cierto conjunto de derechos y de deberes, la ausencia de relación familiar no define nada, sólo define la violencia, pero, podría sostenerse, se trata ahora de una violencia institucionalizada, de una violencia, ya no caótica o indiferenciada -la hobbesiana “guerra de todos contra todos”-, sino más bien organizada por la propia disyunción cultural. De una violencia “benéfica” o sacrificial nos vemos tentados a decir, ya que es el reverso cómplice de la reciprocidad fundada en el intercambio. De esta manera, la función de nominación inscrita en el parentesco, y su consecuente disyunción amigo/enemigo, determina -así también lo sugiere Clastres (2001: 174)- todo el ser socio-político de la sociedad primitiva.

De una inconfundible lucidez son entonces las seminales palabras que Mauss vuelca en su *Ensayo sobre el don*:

“Durante un tiempo considerable y en un número apreciable de sociedades, los hombres se abordaron con un curioso estado anímico, de temor y de hostilidad exagerados, y de generosidad igualmente exagerada, pero que sólo resultan absurdos para nuestro ojos. En todas las sociedades que nos precedieron inmediatamente, y nos rodean todavía, e incluso en muchos de nuestra moral popular, no existe un término medio: confiar enteramente o desconfiar enteramente, dejar sus armas y renunciar a su magia o entregarlo todo: desde la hospitalidad fugaz hasta las hijas y los bienes” (Mauss, Citado en Lévi-Strauss 1985: 559-560).

Mal que les pese a sus críticos, este es el “espíritu” sociológico que mueve las investigaciones del parentesco en Lévi-Strauss. En esta instancia de su pensamiento en la cual nos encontramos, es por lo menos apresurada la recurrente acusación que tilda de formalista a su teoría por pretender reducir la socialidad a la cibernética del intercambio. Lo anterior, además de ser falso, desconoce que el problema de la violencia en modo alguno está soslayado; ella, la violencia, no sólo tiene un rol constitutivo sino que continúa siendo un dato ineludible -y hasta necesario- del “estado de sociedad”:

“Los intercambios son guerras resueltas en forma pacífica, las guerras son el resultado de transacciones desgraciadas” (Lévi-Strauss 1985: 107).

---

<sup>3</sup> Se trata de una realidad ampliamente testimoniada por la observación antropológica. “Si ustedes quieren vivir con los nuer -advierte Evans-Pritchard-, deben hacerlo a su manera; deben tratarlos como a una clase de parientes, y ellos os tratarán también como a una clase de parientes. Derechos, privilegios, obligaciones, todo está determinado por el parentesco. Un individuo cualquiera debe ser, o bien un pariente real o ficticio, o bien un extranjero con el cual usted no tiene obligación recíproca alguna y al que tratará como a un enemigo virtual”. (citado en Lévi-Strauss 1985: 559)

“Existe una transición continua de la guerra a los intercambios y de los intercambios a los intermatrimonios, y el intercambio de las novias no es más que el término de un proceso ininterrumpido de donaciones recíprocas que realizan el pasaje de la hostilidad a la alianza, de la angustia a la confianza, del miedo a la amistad” (Lévi-Strauss 1985: 108).

Sin embargo, al respecto, bien cabe una pregunta: ¿cómo es posible que una explicación que toma como punto de partida la sexualidad termine adoptando una consideración socio-política? Frente a esta aparente falta de mediación parece ponernos a salvo Girard.

La reconsideración global que encara sobre la prohibición del incesto, su operación teórica principal consistirá en desplazar la centralidad que la explicación clásica atribuye a la sexualidad -y aquí puede verse involucrada tanto la etnología estructural como el psicoanálisis- para resituar y subordinar esta misma sexualidad al marco de interpretación pretendidamente más amplio que ofrece el problema de la regulación social de la violencia. La implicación estaba ciertamente insinuada en el desarrollo anterior pero sin la suficiente determinación. Si el deseo de posesión, su valor, está dictado menos por la relación directa con el objeto que por la relación de rivalidad con una alteridad, si “*el sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea*” (Girard 1983: 152), el deseo de posesión sexual deberá entenderse, así se lo sugiere ahora, como una manifestación particular, una más, del deseo de violencia.

No obstante este desplazamiento -el de la sexualidad por la violencia-, la estructura original de la argumentación de Lévi-Strauss no parece sufrir alteración alguna. Lo que en este marco sólo tiene a ser cuestionado es su materia o contenido, su forma perdura. Y no es sino este mismo viraje sobre el contenido el que le permite a Girard abrirse al problema denegado sistemáticamente por la etnología moderna:

“Una lectura de lo sagrado basada en la sexualidad elimina o minimiza siempre lo esencial de la violencia, mientras que una lectura basada en la violencia prestará sin ninguna dificultad a la sexualidad el considerable espacio que en todo pensamiento primitivo le corresponde. (...) La sexualidad es impura porque está relacionada con la violencia” (Girard 1983: 41).

Las dos “propiedades” fundamentales que Lévi-Strauss atribuye a la sexualidad pueden predicarse sin mayores correcciones sobre el deseo de violencia. Que la violencia tenga un anclaje en la estructura biológica del hombre, y que su impulso necesite el estímulo de un otro para ser satisfecho, es algo que difícilmente encuentre objeciones. Y que se trate de un estímulo que puede ser diferido, sobre este punto se concentra la impresionante demostración a cargo de la teoría del ritual sacrificial elaborada por el mismo Girard. De hecho, la recaída en la *simetría mimética* o doble contingente -que perfectamente puede ser asemejada a la promiscuidad sexual del estado de naturaleza-, momento en que las clasificaciones culturales tienden a desdiferenciarse promoviendo la irrupción de la violencia recíproca, precisa, para ser superada, la constitución de un nuevo arbitraje. Así como era posible instituir una sexualidad legítima y una prohibida, es posible diferenciar una violencia benéfica de una violencia maléfica. La condición, tal como lo especifica el mandato de la exogamia en el plano de la “familia” biológica, es la *sustitución* de una víctima perteneciente al interior de la comunidad por una víctima propiciatoria o sacrificial que transforme la violencia recíproca en el carácter revitalizador de una violencia unánime, de una unanimidad -la de la violencia practicada sacrificialmente- que desplace hacia el exterior la rivalidad interna que supone la difusión del círculo de la venganza. Para que la sociedad pueda escapar a la amenaza de su disolución, -y así como el sistema de parentesco conseguía hasta cierto punto eludir a la biología- es posible “engañar” al deseo de violencia -esta es la clave de la teoría de lo sagrado de Girard- mediante su diferimiento o sustitución sacrificial.

De este modo, la prohibición del incesto, al estar referida ahora al problema general de la violencia, gana un nuevo estatuto, aunque subalterno, al formar parte integrante del conjunto de las prohibiciones sacrificiales por la cual la sociedad primitiva asegura su cohesión:

“Al igual que todas las demás prohibiciones, las prohibiciones sexuales son sacrificiales; cualquier sexualidad legítima es sacrificial. (...) Al igual que el sacrificio sangriento, la sexualidad legítima, la unión matrimonial, no elige nunca sus “víctimas” entre los que viven juntos. Existen algunas reglas matrimoniales -que son la otra cara de la prohibición del incesto- iguales a las reglas que determinan la elección de las víctimas sacrificiales -que son la otra cara de las prohibiciones de la venganza. (...) Existe un único problema: la violencia, y sólo hay una manera de resolverlo, el desplazamiento hacia fuera: hay que prohibir a la violencia, así como el deseo sexual, que se implante allí donde su presencia doble y una es absolutamente incompatible con el mismo hecho de la existencia en común” (Girard 1983: 225-226).

Desde esta perspectiva, la prohibición del incesto se concibe, entonces, como un tipo de prohibición, sin dudas fundamental, para impedir, mediante un deslizamiento sacrificial, esto es, por medio de la sustitución de un miembro de “dentro” de la comunidad biológica hacia otro miembro de “fuera”, pero que, sin embargo, conserve la suficiente semejanza con los del interior -a modo de ejemplo: un primo cruzado-, para impedir que la violencia, en este caso, la que comprende al deseo sexual, se desencadene allí donde no debe en absoluto desencadenarse.

### 3. La función *sacrificial* de la cultura

#### 3.1. *Límites y alcances de la autonomía simbólica*

Para ser rigurosos, frente al interrogante de por qué motivos la etnología estructural habría descuidado tan seriamente el problema de la violencia constituyente, la primera cuestión que debería plantearse es la de si esta acusación tan extendida sobre el estructuralismo es totalmente cierta o puede ser de alguna forma matizada. Si para el caso de Girard se trata de un problema universal estrictamente sociológico -cómo expulsar la violencia maléfica fuera de la comunidad- al que se le encuentra una respuesta también estrictamente sociológica, además de radicalmente materialista e inmanente -la constitución de una violencia unánime generada por el mecanismo de la víctima propiciatoria-, en Lévi-Strauss existe una cierta indefinición. Si bien su problema es sociológico, porque de hecho es el mismo que el de Girard, su respuesta tiende a oscilar entre dos enfoques: entre una curiosa perspectiva psicológica, que, como definió Paul Ricoeur con total elocuencia, puede ser asimilada a un kantismo sin sujeto trascendental, y cuya prosecución teórica desemboca en las estructuras universales del pensamiento humano, y otra perspectiva, entendemos, esta sí estrictamente sociológica, que, por lo menos en los pasajes que privilegiamos en los apartados anteriores, cobra relevancia notoria al momento de explicar funcionalmente la prohibición del incesto. Ambas perspectivas no del todo compatibles se hallan ya presentes -esto ha sido señalado también por Althusser (1967)- al interior de la matriz teórica que define *Las Estructuras...*. Sin embargo, creemos que es posible sostener -aunque aquí no podamos extender la argumentación- que en el transcurso que va de *Las Estructuras...* a las *Mitológicas*, existe un paulatino corrimiento que tiende a privilegiar, hasta ocultarlo, el primer enfoque sobre el segundo. En términos de teoría sociológica, este corrimiento supone el abandono de una perspectiva que entiende la socialidad centrada en la “resolución” de un círculo mimético de características doble contingentes hacia otro que postula esta misma socialidad como manifestación de las leyes combinatorias de un supra-inconsciente universal, que, más que pulsional, posee una orientación semiótico-cognitiva.

Desde este último enfoque conceptual, que nosotros atribuimos al Lévi-Strauss “maduro”, las operaciones de correlación y oposición, de exclusión y conjunción, generadoras de las diferencias por los que se puede dar cuenta de la unidad diversa que supone la vida en sociedad, no son sino la expresión inmediata de mecanismos anclados en el pensamiento simbólico. Esto último no deja de tener consecuencias: de ser aceptada esta perspectiva, la comunidad contaría en un terreno extrasocial (en definitiva, en “las leyes universales que rigen la actividad inconsciente”) con un reaseguro desde siempre y para siempre frente al conflicto, una suerte de predisposición espontánea hacia la armonía estructural, hacia el ordenamiento, por la que jamás entraría en

crisis el modo de su reproducción. Desde este *optimismo semiótico* (Grüner, 2009) plantear como posibilidad la recaída en la violencia indiferenciada debido a una pérdida en la eficacia de las clasificaciones y prohibiciones sacrificiales, más que de un problema ciertamente empírico, se trataría de un juego que sólo puede cobrar realidad en la cabeza del investigador. Para alcanzar la integración social no se precisaría de ningún tipo de mediación sociológica -como por ejemplo pretende hacer ver Girard respecto del ritual de sacrificio para el caso de la sociedad primitiva- ya que sus condiciones se encontrarían previamente ajustadas en el espíritu.

Sin embargo, pese a este acusado formalismo, a nuestro entender, no puede desconocerse que al enfatizar la autonomía del pensamiento simbólico<sup>4</sup>, al poner de relieve la mediación del *esquema* conceptual, Lévi-Strauss ha llegado a resultados sorprendentes en lo que respecta a la disolución de importantes prejuicios que arrastraba consigo la antropología clásica: desmontando la “ilusión totémica” -figura de contenido versátil, sostén de extravagantes especulaciones- la antropología estructural propicia el golpe de gracia a lo que bien podríamos llamar el *mito moderno de la sociedad primitiva*; mito cuyo (particular) *punto de vista* hace ancla, con pretensiones universalistas, en el etnocentrismo de la cultura occidental.

En este sentido, frente a la postulada confusión místico-afectiva o la reducción a principios utilitaristas, el método estructural permite revelar el carácter reflexivo, sistemático y totalizador de la *lógica concreta* operante en las clasificaciones “salvajes”. La gran enseñanza que se ofrece en el plano de la lógica de las clasificaciones consiste en detallar por medio de qué tipo de conjuntos mediadores el hombre se vale para superar la oposición entre naturaleza y cultura y de esta manera poderlas pensar como una totalidad. El caso de las clasificaciones “totémicas” opera también en este punto como caso paradigmático: las diferencias reales que el hombre encuentra en la discontinuidad natural (las especies animales y vegetales) y pasa a cuenta de -o proyecta sobre- la cultura (los clanes) describiéndolas en forma de oposiciones y contrastes, están -ya lo observamos en la función del parentesco- orientadas a *desnaturalizar las propias semejanzas entre los hombres, para establecer entre sí relaciones de complementariedad y cooperación, es decir, instituir sociedad*. Desde esta perspectiva, la cultura, su ordenamiento estructural, consistiría, entonces, en el esfuerzo sostenido por establecer separaciones diferenciales, en forma de parejas de oposiciones, allí donde reinaría la simetría perfecta; en proyectar en un universo continuo u homogéneo (la naturaleza biológica del hombre) la exigencia social de distancias diferenciales (discontinuidades culturales)<sup>5</sup>. De modo que, si...

“... los hombres niegan una naturaleza animal real a su humanidad, es porque les es preciso asumir los caracteres simbólicos con ayuda de los cuales distinguen los animales entre sí (y que les proporcionan un modelo natural de diferenciación) para crear diferencias entre ellos” (Lévi-Strauss 1964: 161).

---

<sup>4</sup> Como barrera frente a las tendencias sociologicistas, la función *simbólica* es entendida como una actividad intelectual autónoma cuyas propiedades formales (e inconscientes) *no* pueden ser reflejo de la organización concreta de la sociedad. Al respecto, señala Lévi-Strauss que -lo mismo que la escuela durkheimiana- “el marxismo -si no es que el propio Marx- ha razonado demasiado a menudo como si las prácticas se derivasen inmediatamente de la *praxis*. Sin poner en tela de juicio el indiscutible primado de las infraestructuras, creemos que entre *praxis* y prácticas se intercala siempre un mediador, que es el esquema conceptual por la actividad del cual una materia y una forma, desprovistas así de una existencia independiente, se realizan como estructuras, es decir, como seres a la vez empíricos e inteligibles” (Lévi-Strauss 1964: 193).

### 3.2. Una interpretación sociológica de la lógica clasificatoria

Así como para el caso de la prohibición del incesto lo importante en sí mismo era *el hecho de la regla* -el hecho de la disyunción que establece las exclusiones y las inclusiones en el intercambio matrimonial- más allá de la diversidad de sus modalidades históricas, podemos, como acabamos de ver, hacer extensivo ese mismo carácter a la totalidad del pensamiento primitivo: también allí la necesidad formal de la separación diferencial se impone y estructura sus contenidos.

Tal como explica Lévi-Strauss:

“Las lógicas práctico-teóricas que rigen la vida y el pensamiento de las sociedades llamadas primitivas están movidas por la exigencia de las separaciones diferenciales. *Lo que importa tanto en el plano de la reflexión intelectual como en el práctico, es la evidencia de las separaciones, mucho más que su contenido*; forman, una vez que existen, un sistema utilizable a la manera de un enrejillado que se aplica, para descifrarlo, sobre un texto al que su inteligibilidad primera da la apariencia de un flujo indistinto, y en el cual el enrejillado permite introducir cortes y contrastes, es decir, las condiciones formales de un mensaje signifiante” (Lévi-Strauss 1964: 115 -subrayado propio)

Tomemos por “apariencia de un flujo indistinto” las condiciones biológicas de emparejamiento y procreación y por un “un enrejillado que permite introducir cortes y contrastes” al sistema de tabúes y obligaciones que prescriben el conjunto de las terminologías del parentesco, y veremos que por homología permaneceremos siempre frente a una cuestión similar. Es así como de esta *primacía* otorgada a la evidencia de las separaciones toma nota Girard para enunciar, con una síntesis impecable, la naturaleza arbitraria en la que reposan las coordenadas más fundamentales de toda formación cultural.

“Cada vez que el mecanismo de la discriminación [la clasificación] interviene entre aquéllos a los que nada distingue, interviene necesariamente en falso. Y es preciso que intervenga en falso para intervenir eficazmente, para engendrar la unidad diferenciada de cualquier comunidad” (Girard 1983: 242).

Esto nos abre a una importante cuestión. En la orientación que cada cual dé a su desarrollo podrá observarse el punto decisivo que distancia la perspectiva de Lévi-Strauss y de Girard. El problema que nos ocupará en adelante consiste en lo siguiente: ¿a qué puede deberse la enorme cantidad de arbitrariedad que caracteriza a las culturas primitivas, en las cuales prima “la evidencia de las separaciones, mucho más que su contenido”? ¿Cuál es la función de este tipo de lógica que establece relaciones entre términos heteróclitos?

La respuesta que ofrece Lévi-Strauss bien podría condensarse en lo siguiente: *toda clasificación es superior al caos*. Como ha sido magistralmente expuesto en la aclaración de la naturaleza caleidoscópica del *bricoleur*, los ordenamientos culturales producen significación por medio de una componenda de retazos y de “sobras”; por medio de la organización, la combinación y la explotación reflexiva de las discontinuidades, del repertorio limitado de elementos diversos, que el mundo sensible pone a disposición del pensamiento mítico, y que éste transforma en un mensaje signifiante.

El pensamiento simbólico aproxima entidades, que nada obliga a aproximar, cuya conjunción parece necesaria allí donde es habitualmente practicada pero que no responde en realidad a ninguna necesidad auténtica. Las clasificaciones diferenciales suponen necesariamente lo *arbitrario* puesto que establecen unos *desfases* allí donde reinaba la continuidad perfecta. Se trata, por tanto, de una estricta operación de *montaje*, “de un proceso de rompimiento y de destrucción, en sí mismo contingente” (Lévi-Strauss 1964: 61), orientado a la producción de significación mediante la conformación de imágenes totalizadoras de mundo que la elaboración de conjuntos estructurados por sí misma permite. Esta noción de ordenamiento estructural, curiosamente tributaria del “azar objetivo” del surrealismo, refiere, entonces, principalmente su problema a si es posible...

“...por intermedio de estos agrupamientos de cosas y de seres, introducir un comienzo de orden en el universo; pues la clasificación, cualquiera que sea, posee una virtud propia por relación a la inexistencia de la clasificación” (Lévi-Strauss 1964: 24-25).

“...-como la explicación científica corresponde siempre al descubrimiento de un «ordenamiento»- todo intento de este tipo, aun cuando esté inspirado por principios que no sean científicos, puede encontrar verdaderos ordenamientos. (...) La “puesta en estructura” poseería entonces una eficacia intrínseca, cualesquiera que sean los principios y los métodos en que se inspira” (Lévi-Strauss 1964: 28).

Clasificar sistemáticamente, con conciencia o no de sus criterios, *ordena* el universo. “Cada cosa sagrada deba estar en su lugar” observa un pensador indígena citado por Lévi-Strauss. Si a esta obstinación histérica por conservar el ordenamiento estructural de las clasificaciones, su “exigencia de determinismo más imperiosa y más intransigente” de la que está acostumbrado el pensamiento moderno se la asume como una actitud fuertemente distintiva de las culturas primitivas, se nos permitirá una observación. Al tratarse de representaciones en el que todas sus partes son solidarias entre sí, al tratarse de visiones de mundo que no dejan escapar a ningún ser, objeto o aspecto -a fin de asignarle un lugar en el seno de una clase-, “podríamos decir que es esto lo que la hace sagrada, puesto que al suprimirla [cualquiera de sus partes], aunque sea en el pensamiento, el orden entero del universo quedaría destruido” (Lévi-Strauss 1964: 25). Y es esta misma obstinación por conservar el ordenamiento, su eventual imposibilidad por mantener *a raya* el sistema de diferencias, la que bien podría ponernos en la pista de que nos enfrentamos a una realidad que, a contramano de la sugencia estructuralista, rebasa el plano exclusivamente intelectual. No es sino Girard quien explicita dicha conjetura y va tras la averiguación de lo que tras ella se esconde:

“Para el pensamiento primitivo, contrariamente al pensamiento moderno, la asimilación de la violencia y de la no-diferenciación es una evidencia inmediata que puede desembocar en auténticas obsesiones. Las diferencias naturales están pensadas en términos de diferencias culturales y viceversa. (...) Puesto que no existe diferencia entre los diversos modos de diferenciación, tampoco la hay entre los diversos modos de indiferenciación: la desaparición de algunas diferencias naturales puede evocar, por consiguiente, la disolución de las categorías en cuyo seno están distribuidos los hombres, esto es, la crisis sacrificial” (Girard 1983: 63-64 - subrayado propio).

Frente a la sutileza de los hallazgos que en materia de la producción de significación ha revelado la etnología estructural se vuelve prácticamente imposible disentir respecto a la descripción del *modus operandi* y los alcances de la lógica clasificatoria. Sobre en lo que sí, creemos, podría abrirse un foco de problematización es, como ya se viene insistiendo, sobre el marco en que es incorporada esta reflexión. En este sentido, a pesar de haberse declarado como un público adversario, la antropología de Lévi-Strauss, pero sobre todo su teoría de la significación, sigue arrastrando algunas de las premisas fundamentales de la filosofía de la conciencia. Aunque a la actitud objetivante que determina la relación entre sujeto y realidad se la reconozca ahora mediada por la dimensión autónoma del pensamiento simbólico, por la intermediación inconsciente de las estructuras de oposiciones diferenciales, se trata de una relación que sigue inscribiéndose en la matriz logocéntrica de la tradición filosófica, por la cual la relación fundamental del hombre con el mundo es entendida en términos del primado de una actitud cognoscitiva.

Esta orientación se muestra con mayor claridad al momento de definir la función de un sistema de clasificación. El sistema dinámico de transformaciones que comprende al ordenamiento estructural de toda cultura, su cadena de transiciones que permite el pasaje continuo entre los distintos niveles lógicos (el individuo, la especie y la categoría) reemplaza, en esta estrategia, al yo apodíctico como sustrato último o garante de la unidad de la representación del mundo, “puesto que el universo está representado en forma de un *continuum* compuesto de oposiciones sucesivas” (Lévi-Strauss 1964: 2059. Para Lévi-Strauss la producción de significación esta siempre orientada a la solución de un mismo problema: el problema lógico de la relación entre lo continuo y lo discontinuo; que, vale aclarar, no es otro que el clásico problema de la relación entre el *ser* y el *pensar*. Pero, ¿qué espacio quedaría determinado en todo ello para indagar acerca de la dimensión social de la

producción del sentido? ¿Hacia donde podría conducirse la reflexión cuando la cultura no es concebida en función de un problema de orden lógico sino sociológico: es decir, cuando la relación sujeto/objeto es reemplazada por la relación doble contingente de un círculo *mimético* en el que *ego* experimenta a un *alter* como *alter ego*, y por el cual, la simetría, la indefinibilidad, la ambigüedad de tal situación, ofrece un significado estructurante para ambos? (Luhmann 1998).

Con la habilitación de una dimensión especial para las perspectivas del sentido diferenciadas socialmente, la relación del hombre con el mundo deja de experimentarse exclusivamente en una relación cognitivista, debido a que la socialidad no puede ser entendida y reducida al modo en que el sujeto experimenta el mundo de los objetos. Este viraje, que propone desplazar la primacía del problema lógico hacia la primacía del problema sociológico, es, así lo creemos, el núcleo de la estrategia de Girard:

“Lévi-Strauss siempre concibe la producción del sentido como un problema puramente lógico, una mediación simbólica. El juego de la violencia sigue disimulado. No es únicamente para evocar el aspecto afectivo del mito, su terror y su misterio, que hay que recuperar este juego, sino también porque desempeña el primer papel bajo todos los aspectos, incluso los de la lógica y de las significaciones” (Girard 1983: 253).

El círculo autorreferencial que irrumpe con la liberación del deseo mimético, la reciprocidad violenta que se esparce por la comunidad puede ser entendido de esta manera como la actualización del problema de la doble contingencia, como problema referido a la posibilidad de la sintonización de comportamientos y de la generalización de expectativas. Es sobre este trasfondo que debería entenderse entonces la función fundamental de la producción de la significación. Desde esta perspectiva, no es exagerado suponer que “si toda violencia provoca una pérdida de diferencia, del mismo modo en que toda pérdida de diferencia provoca, recíprocamente, una violencia”, todo sistema organizado de diferencias, es decir, todo ordenamiento cultural, posee, entonces, una *función sacrificial*: al romper con el círculo de la simetría mimética, al instituir un sistema de clasificaciones con su cadena de prohibiciones y reglas de reciprocidad a él asociado, la cultura consigue diferir la difusión de una violencia siempre amenazante, ligado a aquel estado de simetría pura. De esta manera, todo sistema de clasificación sería superior al caos, no tanto (o no sólo) porque vendría a satisfacer un vacío lógico-intelectual, sino porque impediría, en última instancia, que los miembros de una comunidad se maten entre sí.

Frente a esta cuestión, lo que la etnología intenta poner en primer plano es la *conversión* -objetivamente falsa aunque pragmáticamente “verdadera”; imaginaria pero siempre necesaria- de lo inasible en clasificable, del inevitable pasaje de la *simetría mimética* a la *identidad diferencial*. La función de la *cultura* es de esta manera entendida como la capacidad de crear estructura que cualquier sistema de diferencias posee: esto es, la capacidad de ofrecer a cada miembro, aun a costa de violentar su propia singularidad concreta, una *identidad de posición*: un status, y un nombre, una personificación -en fin, expectativas sociales específicamente referidas al mantenimiento de la identidad del individuo consigo mismo- en una totalidad ordenada que consiga separar “simbólicamente” a los hombres. La capacidad, por tanto, de ofrecer las reglas que permitan la traducción a un código común, a un sistema de clasificaciones compartido, que provee la *sustitución* (sacrificial) del *singular concreto* por el *individuo abstracto*. Hablamos de *identificaciones*, todas ellas, que funcionan como mecanismos diferenciadores, como punto de arbitraje que destraba el componente de violencia mimética que comporta todo círculo autorreferencial de doble contingencia, y que se vuelve por ello mismo una condición inevitable para estabilizar la reproducción social.

El eclipse del orden social, la propagación de aquello que Girard llama *crisis sacrificial* podría ser definida entonces...

“...como una *crisis de las diferencias*, es decir, del orden cultural en su conjunto. En efecto, este orden cultural no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias; son las distancias diferenciales las que proporcionan a los individuos su “identidad”, y les permite situarse a unos en relación con los otros” (Girard 1983: 56).

“...el orden, la paz y la fecundidad reposan en unas diferencias culturales. No son las diferencias sino su pérdida lo que provoca la insana rivalidad, la lucha a muerte entre los hombres de una misma familia. [Sin embargo] El mundo moderno aspira a la igualdad entre los hombres y tiende instintivamente a ver las diferencias, aunque no tengan nada que ver con el estatuto económico o social de los individuos, como otros tantos obstáculos a la armonía entre los hombre” (Girard 1983: 57).

#### 4. Identidad y violencia: una advertencia a contramano del pensamiento anti-ilustrado

El planteamiento de Girard es de una radicalidad y originalidad asombrosa. Aunque el núcleo teológico-cristiano de su teoría de la cultura sea profundamente conservador y decididamente anti-modernista, nos pone sin embargo en alerta frente a las pretensiones de cualquier inguilarismo ingenuo o abstracto. Su desconfianza hacia aquello que se conoce como el “proyecto de la razón occidental” es total. Su matriz anti-ilustrada pondera cualquier manifestación de reflexividad, de actitud crítica, de desmitificación, como un retroceso decadente de los principios religioso-trascendentales que resguardan -porque la pone a salvo de toda pretensión crítica, porque disimulan la “verdad” de la estructura-, la legitimidad del sistema cultural y del orden social. En este sentido, sólo una remitificación de la cultura, entendida a la vieja usanza, nos pondría a salvo de la crisis de integración y del nihilismo moral contemporáneo. Sin embargo, pese a esta visión difícil de atemperar, su consideración global acerca del problema sociológico de la *identidad* es mucho menos simplista y unilateral que las críticas anti-modernistas más extendidas.

Con el dominio de los prefijos *post*, se ha vuelto un lugar común (y políticamente correcto) denunciar a la razón ilustrada como una voluntad coercitiva, autoritaria, cuya pretensión de dominio absoluto tendiente a la formación de un sistema *total*, termina por violentar la singularidad concreta de sus elementos, borrando con ello toda huella de ambigüedad al interior del ordenamiento. Este diagnóstico, aunque expresado en jerga adorniana -se lo quiera reconocer o no existe allí un indudable antecedente- revela mucho de la tendencia del pensamiento académico oficial actual. Sin embargo, -es necesario dejarlo constatado aunque sea bajo una mención:- nada más alejado al pensamiento frankfurtiano que una celebración de la pura “diferencia” al estilo posmoderno. Nada más alejado a una dialéctica negativa que una defensa *abstracta* de la singularidad frente a la pretensión totalizante de la identidad.

Una mirada anclada en una etnológica de la violencia nos haría observar que la razón analítica, la “lógica de la identidad”, ese *organon* por el cual se define el principio autoritario operante en la racionalidad moderna, aquél que impone y por el cual se estructura todo sistema de clasificaciones, taxonomías, catálogos, estadísticas, en fin, todo un conjunto de saberes técnicos orientados al disciplinamiento y control (real o imaginario) de la alteridad, no sería en absoluto un atributo exclusivo de las formas modernas de pensamiento. Es sobre todo gracias a los análisis de la antropología estructural que puede observarse como una marca típica del pensamiento primitivo -o del pensamiento en estado *salvaje*, de acuerdo a la preferencia de Lévi-Strauss- un terror y una intolerancia mucho más acusada por la ambigüedad y la indeterminación de lo que se acostumbra a creer. El estructuralismo ha dado a conocer -y creemos que de un modo indudable- con qué atención al detalle, con qué refinamiento, con qué preocupación por la observación total y con qué vocación de inventario se configuran también los sistemas clasificatorios primitivos. Se trate de una lógica *concreta* -la primitiva- o de una lógica abstracta -la ilustrada-, lo que no hay que perder de vista es justamente el carácter sistemático, la función componedora de orden que ambas modalidades conllevan.

Como parecería enseñarnos esta lectura etnológica, tras celebrar posmodernamente la conservación de la singularidad, tras anular ingenuamente el carácter coactivo de la *identidad* presente en cualquier ordenamiento diferencial, no nos esperaría al final del recorrido el encuentro con la igualdad sino la apropiación inmediata, la violencia. “El principio de identidad” presente en las clasificaciones primitivas ejerce *también* una coacción represiva sobre su objeto, aunque se trata, no dejamos de insistir en ello, de una violencia *sacrificial* -

controlada socialmente- ya que impide el retorno intempestivo de un exceso ligado a la irrupción de la violencia recíproca que conlleva la posible recaída en la simetría pura.

El pensamiento identificante es en cierto sentido siempre totalitario -refractario a la ambigüedad y a la indeterminación- con independencia de la modalidad que adopte. Si aceptáramos que al pensamiento moderno le corresponde una orientación tendiente al *dominio práctico* de la naturaleza interna y externa del hombre - naturaleza conocida en la medida en que es susceptible de ser manipulada-, “la ambición totalitaria de la mente salvaje” se encontraría referida, en cambio, a la búsqueda de una *comprensión total* (y por lo tanto ilusoria) del universo:

“Su finalidad reside en alcanzar, por los medios más diminutos y económicos, una comprensión general del universo -y no sólo una comprensión general, sino *total*. Se trata de un modo de pensar que parte del principio de que si no se comprende todo no se puede explicar nada, lo cual es absolutamente contradictorio con la manera de proceder del pensamiento científico, que consiste en avanzar etapa por etapa, intentando dar explicaciones para un determinado número de fenómenos y progresar, enseguida, hacia otro tipo de fenómenos, y así sucesivamente” (Lévi-Strauss 1987: 40).

La antropología estructural retoma del legado de la escuela durkhemiana el viejo impulso -no siempre respetado- de negarse a considerar al pensamiento primitivo y al pensamiento ilustrado como cualitativamente distintos, aunque le aplica un correctivo propio del método que lo aleja de aquella perspectiva evolutiva.

“En vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos, pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican” (Lévi-Strauss 1964: 30).

“¿No será que el pensamiento mágico, esa «gigante variación sobre el tema del principio de causalidad», decían Hubert y Gauss, se distingue menos de la ciencia por la ignorancia o el desdén del determinismo, que por la exigencia de determinismo más imperiosa y más intransigente, y que la ciencia puede, a todo lo más, considerar irrazonable y precipitada?” (Lévi-Strauss 1964: 27 -subrayado propio).

El pensamiento primitivo o mágico ya no podrá definirse como una especie de protociencia, un atisbo grosero, un momento inconcluso, que llevaría en germen el estado de su realización plena. Si se descarta por teleológica la perspectiva evolutiva de la modernidad ideológica, también quedará clausurada a su vez la validez teórica del recurso a cierta noción de “arcaísmo” o prehistoria de la razón, sublimada con motivos utópicos, con la que algunas variantes de la crítica *total* a la Ilustración suele coquetear. Se tratará, por el contrario, de un estricto *tipo* de lógica, sistemática como toda lógica, simultáneamente analítica y concreta, “dominada por la impresión sensible antes que por la relación inteligible”. Y ese carácter volcado hacia la cualidad que lo diferencia de la racionalidad moderna, ese intento por producir significación en el plano de los colores, sabores, textura, sonidos, etc., se deberá menos a una indigencia de las capacidades intelectuales que le impediría desarrollar la facultad de abstracción -o, en una valoración inversa, a una cercanía mayor hacia un momento *original*, en la que la separación del sujeto y el objeto todavía no se ha consumado- que a los diferentes condicionamientos socio-materiales -diferentes modalidades que adquieren las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza- en los que se desarrolla y sobre las que trabaja el pensamiento simbólico para modelarlos significativamente.

En tanto componedoras de un ordenamiento, ambas lógicas son, podríamos decir entonces, funcionalmente equivalentes. Pero, como ya se anticipó, el giro que le imprime Girard a la herencia estructuralista, nos habilita a interpretar esa intolerancia más acusada hacia la ambigüedad, ese “ambición totalitaria” de comprensión general, esa “exigencia de determinismo más imperiosa y más intransigente” con el que hemos significado al pensamiento primitivo, porque, al tratarse de sociedades sin “historia”, sin escritura, ni Poder, ni dinero, sólo el mantenimiento “sin fisuras” del sistema de diferencias culturales, a costas de violentar la particularidad concreta de cada miembro, puede alcanzar el diferimiento del estallido de la *crisis sacrificial*. Cualquier hibrida-

ción, desdiferenciación o ambivalencia que se presente en algún punto del sistema de clasificaciones, al tratarse de un ordenamiento en el que todas sus partes, más directa o más indirectamente, son solidarias entre sí, abre la oportunidad para que irrumpa el exceso de una *violencia mimética* siempre amenazante, contenida y domesticada sacrificialmente. Si tomamos prestada la célebre expresión de Lévi-Strauss referida al carácter articulador de la prohibición del incesto, podríamos entonces afirmar que la regulación de la violencia indiferenciada se encontraría, a la vez, en el umbral de la cultura, en la cultura, y, en cierto sentido, es la cultura misma. Con Girard por tanto, podemos volver a Durkheim, es decir, habilitar un *fundamento* estrictamente sociológico para explicar el sistema de representaciones culturales, respetando, ahora, la autonomía, el *modus operandi* propio de la lógica simbólica enfatizado por Lévi-Strauss.

## 5. Conclusión

Abruptamente cambiamos de registro y concluimos deslizando una advertencia al pensamiento crítico-emancipatorio. Para escaparle a la monotonía de un coro que “saca chapa” de progresismo pretendiendo conjurar el poder normalizador-represivo de lo idéntico yendo tras un *fetichismo* de la “diferencia” -coro al que se le debiera sumar el relativismo de las filosofías de la contingencia y el de las teorías de la fragmentación multicultural, en fin, la ideología dominante en bloque-, el *reconocimiento* de la función *sacrificial* del principio de identidad (principio que, como observamos, estructura todo ordenamiento cultural -sea este “primitivo” o “moderno”) debiera ser la actitud, el punto de partida, peso al tufo “conservador” que la sensibilidad posmoderna pueda encontrar en ello, para dar inicio a cualquier reflexión sociológica con pretensiones dialécticas. Si una forma de comparecencia emancipada no puede pensarse sin relación *mediada* con la identidad, quizá se trate de si la crítica quiere rechazar *en abstracto* a la identidad por considerarla irrenunciablemente totalitaria o si -como tan lúcidamente advierte Adorno-

“...la siente como el aparato universal de coacción, *tan necesario, a fin de cuentas para escapar a la coacción universal*, ya que la libertad sólo puede de hecho realizarse pasando por la coacción civilizadora y no como *retour a la nature*” (Adorno 2002: 138 -subrayado propio).

## Bibliografía

- Adorno, Theodor (1966): *Dialéctica negativa*, Editora Nacional, Madrid, 2002.
- Adorno, Theodor (y Horkheimer, Max) (1944): *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998.
- Althusser, Louis (1967) : “Sur Lévi-Strauss”. In *Écrits philosophiques et politiques*, Tome 2. Paris: Stock/IMEC. Traducción castellana disponible en: <http://www.scribd.com/doc/16175213/Althusser-Louis-Sobre-LeviStrauss-1966>
- Clastres, Pierre (1972): *La sociedad contra el estado*, Monte Ávila Editores, Barcelona, 1978.
- (1981): *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- Durkheim, Emile (1912): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 2003.
- Evans-Pritchard E. E. ():1965 *Teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI, Madrid, 1991.
- Girard, René (1972): *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983.
- (1973): “Levi-Strauss, Frye, Derrida and Shakespearean Criticism”, *Diacritics*, Vol. 3, No. 3 (Autumn, 1973): 34-38.

- Grüner, Eduardo (2002): "La tragedia o el fundamento perdido de lo político", en Atilio Borón (ed), *Teoría y filosofía política*. CLACSO, Buenos Aires.
- (2009): "Claude Lévi-Strauss: el pensamiento mítico-literario, entre la química y la música", en Bilbao, A. (comp.) (y otros), *Claude Lévi-Strauss y el pensamiento contemporáneo*. Colihue Universidad, Buenos Aires.
- Keck, Frédéric (2005): *Levi-Strauss y el pensamiento salvaje*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude (1949): *Las estructuras elementales del parentesco*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.
- 1956 "La familia". En José R. Llobera (ed.), *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona, Anagrama, 1974.
- (1958):a *Antropología estructural*. Eudeba, Buenos Aires, 1968.
- (1958b): "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, 1971.
- (1962<sup>a</sup>): *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- (1962b): *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1964.
- (1964): *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
- (1971): "Finale". En *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Siglo XXI, México, 1983.
- (1978): *Mito y significado*. Alianza, Madrid, 1987.
- /2009): "Entrevista a Claude Lévi-Strauss", Raymond Bellour, en Bilbao, A (comp.) (y otros), *Claude Lévi-Strauss y el pensamiento contemporáneo*. Colihue Universidad, Buenos Aires.
- Lorenz, Konrad (1963): *Sobre la agresión. El pretendido mal*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- Luhmann, Niklas (1984=: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. Antrophos, México, D.F., 1998.
- Mauss, Marcel (1958): *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid, 1971.