

Notas sobre la introducción de Lévi-Strauss a la obra de Marcel Mauss*

Ángel DE LUCAS

Estas notas tienen como objeto situar teóricamente el concepto de *fenómeno social total*. Este concepto apunta hacia una teoría de las relaciones del individuo y el grupo o — dicho en una perspectiva más “clásica”— hacia una teoría de las relaciones entre psicología y sociología. El concepto de fenómeno social total no puede ser pensado si no se movilizan simultáneamente las categorías teóricas que articulan uno y otro campo: el de lo individual y el de lo social.

El *Essai sur l'Idée de Mort* hace pensar en problemas que la medicina psicosomática ha dado actualidad sólo a lo largo de estos últimos años.

En el *Estudio sobre las técnicas y los movimientos corporales*, afirma “el valor fundamental, para las ciencias del hombre, de un estudio de la forma en que cada sociedad impone al individuo el uso rigurosamente determinado de su cuerpo [...]. La estructura social imprime su sello sobre los individuos por medio de la educación de las necesidades y actividades corporales

De este modo reconoció la importancia de “el acercamiento de la etnología al psicoanálisis

Estas anticipaciones (1934) hay que situarlas en relación con el desarrollo de la escuela antropológica americana (Benedict, [1934] 2005).

[Las] posibilidades de ese instrumento universal y a disposición de cada uno, que es el cuerpo humano [...], varían asombrosamente según los grupos. Las capacidades de excitabilidad, los límites de resistencia son diferentes en cada cultura: los esfuerzos «irrealizables», los duelos «insufribles», los placeres «extraordinarios», están menos en función de las particularidades individuales que de los criterios sancionados por la probación colectiva. Cada técnica, cada conducta aprendida y transmitida por tradición, están en función de ciertas sinergias nerviosas y musculares que constituyen cada una un verdadero sistema, solidario, por otra parte, con un determinado contexto sociológico.

(Lévi-Strauss, 1971: 13-15).

*Los textos utilizados para transcribir estas notas de Ángel de Lucas no tienen fecha. Sin embargo, es muy probable que fuesen utilizados en la labor docente del profesor de Lucas. En este sentido hemos encontrado la transcripción de una clase realizada por Ángel de Lucas cuyo título es: “El consumo como fenómeno social total”, en el marco del posgrado de Praxis de sociología del consumo. Esta clase es del año 1991 y su contenido sigue lo desarrollado en estas notas.

Edición y notas (al pie) de **Marc Barbeta Viñas** (Universitat Autònoma de Barcelona & Universitat de Girona). Las traducciones de Ángel de Lucas difieren de las ediciones citadas, por lo que se aclara en las notas al pie las diferentes formas de traducir. Todas las referencias bibliográficas, tanto de las notas de Ángel de Lucas como del texto de Lévi-Strauss, se han unificado en la presente edición.

Cómo citar:

De Lucas, Angel (2021). Notas sobre la introducción de Lévi-Strauss a la obra de Marcel Mauss. *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 21(3), tc2103.

Este comentario de Lévi-Strauss parece insinuar que Mauss «conocía» ya la importancia que, para la reproducción de la estructura social, tiene la escritura de sus valores sobre el cuerpo de los individuos. El proceso de aculturación sería el espacio donde esta escritura se produce. Tal proceso se realiza por medios verbales, por *tradición*. Si esto es así, el ensayo sobre las técnicas corporales debe tener una gran importancia para el concepto de fenómeno social total, tanto para la investigación etnológica como para la investigación sociológica. Hay que estudiar diferencialmente la influencia de esta hipótesis en ambos campos: etnología y sociología.

Las consecuencias para las ciencias del hombre son decisivas. Lévi-Strauss (1971: 16) dice: «frente a las concepciones racistas que ven el hombre como un producto de su cuerpo, se demostrará que es el hombre quien siempre y en todo lugar ha sabido hacer de su cuerpo un producto de sus técnicas y de sus actuaciones»¹. De una posición bipolar (cuerpo-hombre) se pasa a una posición tripolar (hombre-técnicas-cuerpo). La tripolaridad es, pues, algo más compleja:

Hombre - (Técnicas y Representaciones) - Cuerpo

En las *Relaciones reales y prácticas entre la Sociología y la Psicología* Mauss propone, como tarea urgente, estudiar «aquellos hechos en los que la naturaleza social forma parte directa de la naturaleza biológica del hombre» (Lévi-Strauss, 1971: 17). Desde 1924, Mauss, al definirles la vida social como «un mundo de relaciones simbólicas», les dirá: «mientras que vosotros captáis estos casos de simbolismo muy de tarde en tarde, y con frecuencia dentro de una serie de actos anormales, nosotros los captamos en gran número continuamente y, además, en series inmensas² de hechos normales» (ibídem).

Las discusiones entre etnólogos (sociólogos) y psicólogos hubieran sido evitadas si se hubieran tenido en cuenta las elaboraciones de Mauss.

Tiene cada sociedad unos caracteres institucionales, debido a las particularidades de carácter de sus miembros o, por el contrario, esta personalidad está en función de ciertos aspectos de la educación durante la infancia, ¿que son a su vez fenómenos de tipo cultural? La discusión carece de solución si no se parte de que las dos categorías no están una frente a la otra, en una relación de causa efecto (cualquiera que sea, por otra parte, la posición respectiva que se da a cada una de ellas), ya que la formulación psicológica es sólo una traducción, en el plano del psiquismo individual, de una estructura puramente sociológica [...]. Es justamente esta subordinación de la psicología a la sociología lo que Mauss pone de relieve. Ruth Benedict, sin duda, jamás ha pretendido considerar determinados tipos de cultura como trastornos psicopatológicos, y todavía menos explicar los primeros por medio de los segundos, si bien no cabe duda de que ha sido imprudente utilizar una terminología psiquiátrica para

1 Ángel de Lucas considera la presencia de un error de traducción en la edición española del libro y propone la siguiente: "ha sabido hacer de su cuerpo un producto de sus técnicas y de sus representaciones". Además, analiza el error de la traductora: A) el error traduce un desplazamiento metonímico desde el sistema (representación) al discurso (actuación), desde lo intemporal a lo temporal. La traductora parece no haber podido aceptar la literalidad del texto de Lévi-Strauss: "hacer de su cuerpo el producto de...". B) El desplazamiento metonímico desde representación a actuación parece vinculado al discurso del teatro. Esto hace pensar también que en el error se implica un desplazamiento desde el sistema hacia el simulacro.

2 Ángel de Lucas traduce series inmensas en lugar de "múltiple repetición" como hace la traducción española.

definir los fenómenos sociales, cuando, en realidad, la verdadera relación se establecería en el orden contrario (Lévi-Strauss, 1971: 17-18).

Después de esta comparación entre Mauss y Benedict (comparación evidentemente favorable a aquel), Lévi-Strauss define así su propia posición respecto a lo *patológico* (anormal).

Está en la naturaleza de la sociedad expresar sus costumbres y sus instituciones por medio de símbolos, mientras que las conductas individuales normales *no son por sí mismas jamás simbólicas*, ya que son elementos a partir de los cuales se construye el sistema simbólico, que únicamente puede ser colectivo. Solamente las conductas anormales, al estar desocializadas³ y, de alguna forma, abandonadas a sí mismas, son las que dan realidad, en el plano individual, a la ilusión de un simbolismo autónomo. En otras palabras: las conductas individuales anormales, en un grupo social dado, llegan al simbolismo, pero en un nivel inferior y, si se puede decir, en un orden de magnitud diferente y realmente inconmensurable respecto a aquel en el que se expresa el grupo, y porque, en cierto modo, están abandonadas a sí mismas, al proyectarse sobre el plano individual, crean la ilusión de un símbolo autónomo; en otras palabras: las conductas individuales anormales, dentro de un grupo social determinado, entran dentro del campo del simbolismo, pero a un nivel inferior, en un orden diferente y dentro de una medida totalmente diversa a aquella en que se expresa el grupo. Por lo tanto, fatal y naturalmente a la vez, las conductas psicopatológicas individuales, al ser, por un lado, simbólicas, y, por otro, al traducir (por definición) un sistema diferente al del grupo, ofrecen a cada sociedad una especie de equivalencia doblemente disminuida (porque es individual y porque es patológico) de simbolismos diferentes del suyo propio⁴, formas normales, llevadas a cabo a escala colectiva (Lévi-Strauss, 1971: 18).

Esta primera definición lévi-straussiana de lo patológico plantea, a su vez, numerosos problemas. Habrá que entrar posteriormente en el enunciado y el análisis de estos problemas, todos los cuales se relacionan sin duda con una oposición fundamental: individual/colectivo. Pero antes de hacerlo, conviene ver cómo continúa desarrollando el problema el propio Lévi-Strauss. Este desarrollo se orienta en dos sentidos:

El dominio de lo patológico no se confunde nunca con el dominio de lo individual, puesto que los diferentes tipos de trastornos se organizan en categorías, admiten una clasificación, y puesto que las formas predominantes no son las mismas según las sociedades y según los diferentes momentos de la historia de una misma sociedad⁵. La reducción, intentada por algunos a través de la psicopatología, de lo social a lo patológico, será todavía más ilusoria de lo que hasta ahora hemos admitido, si reconocemos que cada sociedad posee sus formas preferidas de trastornos mentales, y que tanto éstas como las formas normales son producto de un orden colectivo, al cual la excepción misma no deja indiferente (Lévi-Strauss, 1971: 18).

Estas dos líneas de desarrollo parecen apuntar hacia dos tesis fundamentales para la definición de lo patológico:

- a) Lo patológico es el resultado de una definición social, lo patológico viene definido en el sistema simbólico colectivo.

³ Ángel de Lucas traduce "porque no son sociales" por "están desocializadas".

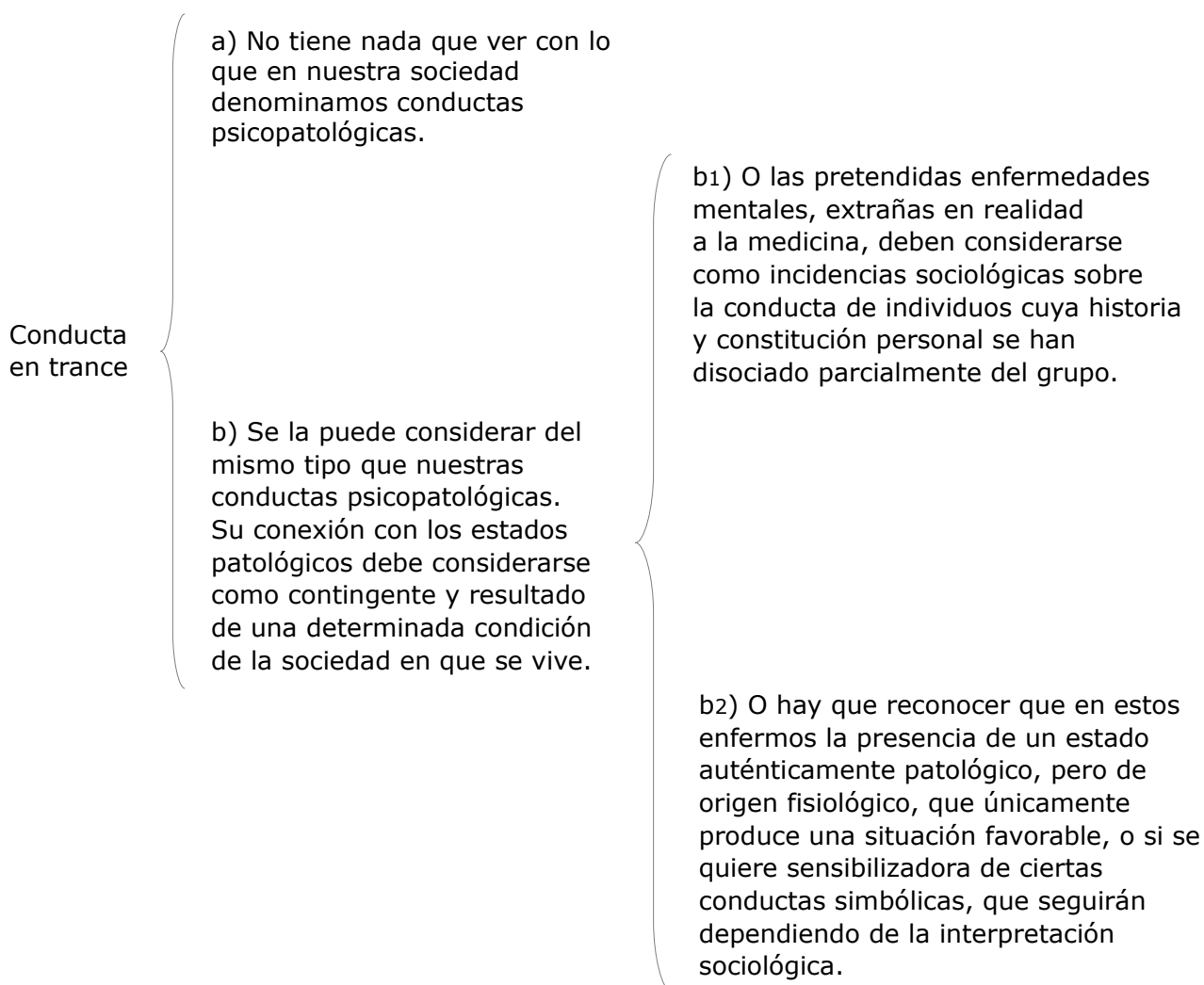
⁴ Ángel de Lucas traduce "a los suyos" por "del suyo propio".

⁵ Traducción directa de Ángel de Lucas que difiere parcialmente a la edición española citada.

b) Pero la forma en que viene definido hace que lo patológico actúa decisivamente sobre el sistema simbólico. El sistema se abre, ya no queda definido por la oposición normal/patológico. La mirada sociológica (antropológica) trasciende la mirada funcionalista. El hecho de que lo patológico, igual que lo normal, venga definido por el sistema, manifiesta que lo patológico también pertenece al sistema. El sistema no puede constituirse sin marcar sus propios límites. Y estos límites, a su vez, lo definen. Marcan su clausura. La mirada funcionalista no puede ver esta clausura: se imagina la sociedad como un orbe en permanente expansión. La mirada estructural apunta, principalmente, a esa clausura.

Desde esta nueva perspectiva (estructural), Lévi-Strauss se propone elaborar una teoría sociológica de lo patológico. Toma el caso del chamán como mediación analítica. Si la conducta del chamán puede acercarnos al entendimiento de la conducta patológica, en cualquier caso, debe haber una teoría sociológica (aunque pueda haber otra fisiológica) que la explique. En el cuadro se describe la argumentación de Lévi-Strauss para llegar a esta conclusión.

Alternativas que se abren a propósito del chamán en trance o del poseso, según Lévi-Strauss (1971: 19):



Esta argumentación viene a decir, en resumen, que no hay más que dos formas de definir la enfermedad mental.

Las dos definiciones conducen a la misma conclusión: la *pertinencia* de una teoría *sociológica* de la enfermedad mental. La segunda definición (b2) añade a la pertinencia de una teoría fisiológica, pero esto no quita valor a la conclusión, sobre todo si se tienen en cuenta que una teoría fisiológica no puede ser otra cosa que un sistema simbólico parcial que, en su explicación de la enfermedad mental, se implica con otros sistemas simbólicos de muy distinta naturaleza.

Lévi-Strauss empieza por dar una idea aproximada de su *concepto de cultura*. Al hacerlo, parece que está elaborando el concepto de estructura social: concepto de estructura social que está en abierta polémica con el concepto "clásico"⁶ de estructura social. Su argumentación se desarrolla así:

Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos, en el primer rango de los cuales se sitúan el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas se orientan a expresar ciertos aspectos de la realidad social, y, sobre todo, las relaciones que estos dos tipos de realidad mantienen entre sí y las que los sistemas simbólicos mismos mantienen los unos con los otros. El que nunca puedan lograrlo de una forma totalmente satisfactoria y, sobre todo, equivalente, se debe, en primer lugar, a las condiciones de funcionamiento propias de cada sistema: pues los sistemas permanecen siempre inconmensurables; se debe también a que la historia introduce en estos sistemas elementos alógenos, determina deslizamientos de una sociedad a otra, y desigualdades en el ritmo relativo de evolución de cada sistema particular [...]. Incluso en una sociedad teórica, que imagináramos sin relación con ninguna otra y sin dependencia respecto a su propio pasado, los diferentes sistemas de símbolos cuyo conjunto constituye la cultura o civilización permanecerían siempre irreductibles entre sí (pues la traducción de un sistema a otro está condicionada por la introducción de constantes que son valores irracionales). Resulta, pues, que la sociedad jamás es integral y completamente simbólica; o más exactamente, que jamás consigue ofrecer a todos sus miembros, y en el mismo grado, la posibilidad de emplearse plenamente en la edificación de una estructura simbólica que, para el pensamiento normal, no es realizable más que en el plano de la vida social. Porque aquél que llamamos sano de espíritu es, precisamente, el que se aliena, puesto que consiente en existir en un mundo definible solamente por la relación del yo y los otros (Lacan, 1948). La salud del espíritu individual implica la participación en la vida social, igual que la resistencia a esta participación (expresada siempre según las modalidades que la vida social impone) corresponde a la aparición de trastornos mentales (Lévi-Strauss, 1950: XX)⁷.

Toda esta argumentación, partiendo de un concepto muy complejo del sistema social (cultural), se orienta hacia una definición *paradójica* de la enfermedad mental. Aunque la traducción española parece muy confusa (hay que consultar el texto original) el *sano espíritu* resulta ser, desde esta perspectiva, el hombre *alienado* de Hegel. Habrá que ver qué papel juega esta paradoja en la elaboración teórica de Lévi-Strauss. Pero antes hemos de ver cómo continúa su desarrollo.

6 Pensamos que Ángel de Lucas, posiblemente, alude a la concepción de la estructura social como el conjunto de relaciones sistemáticas que vinculan los miembros de un grupo o comunidad.

7 En esta larga cita Ángel de Lucas sigue la versión francesa de la obra.

Define la conducta del *chamán* como una conducta especializada:

La sociedad, cualquiera que tomemos como ejemplo podría compararse a un universo donde un grupo discreto de masas estaría perfectamente estructurado. Es, por tanto, inevitable que dentro de cada sociedad exista un porcentaje (siempre variable) de individuos que están situados fuera del sistema o entre dos o más sistemas irreductibles. El grupo exige a éstos, e incluso les impone adoptar, ciertas formas de compromisos irrealizables en el plano de la colectividad, simular transiciones imaginarias, así como personificar síntesis incompatibles. En estas conductas, en apariencia aberrantes, los enfermos no hacen sino transcribir un estado del grupo, poniendo de manifiesto una u otra de sus constantes. Su posición periférica en relación a un sistema local no impide —añade Ángel de Lucas: con el mismo derecho que este último—, que formen parte integrante del sistema total; es más, si no se integran como testigos dóciles dentro de él pondrían en peligro de desintegrarse en sistemas locales al sistema total. Podría, por tanto, afirmarse que dentro de cada sociedad la relación entre conductas normales y conductas especializadas es complementarias (Lévi-Strauss, 1971: 20-21).

Entre estas conductas especializadas se sitúa la del *chamán*. En nuestras sociedades modernas, las conductas especializadas corresponden a las llamadas *vocaciones* y a otras conductas que —a pesar de la resistencia a hacerlo— deberían ser clasificadas también entre las *vocaciones*.

Pero lo importante (teóricamente) no está en saber el número de las conductas patológicas. Lo importante es saber cómo se las clasifica: ¿qué transiciones imaginarias les pide el grupo? ¿qué síntesis imposibles les obliga a personificar? Desde estas preguntas, tomadas de Lévi-Strauss, hay que enfocar el estudio de la nosología psicopatológica.

Sin embargo, el número tampoco es indiferente.

Tanto las formas de trastornos mentales característicos de cada sociedad como el porcentaje de individuos afectados por ellas son un elemento constitutivo del equilibrio particular que caracteriza a cada una de ellas (Lévi-Strauss, 1971: 21).

Lévi-Strauss, siguiendo a Nadel (1946), define así a la relación entre las conductas *chamánicas* y las conductas patológicas:

Existe una relación entre las conductas patológicas y las chamánicas, pero [...] esta relación no consiste tanto en la asimilación de las segundas a las primeras cuanto en una necesidad de definir las primeras en función de las segundas. Precisamente porque las conductas chamánicas son normales, resulta que en las sociedades en que existe el chamán se consideran normales determinadas conductas que en otras sociedades se considerarían y serían efectivamente patológicas. Un estudio comparativo de los grupos chamánicos y no-chamanicos, restringido a una zona geográfica, demuestra que el chamanismo podría jugar un doble papel respecto a las disposiciones psicopáticas: por un lado, las desarrollaría; pero, por otro, las canalizaría y les daría estabilidad (Lévi-Strauss, 1971: 21).

Después de estos análisis, Lévi-Strauss termina poniendo en cuestión la noción misma de *enfermedad mental*:

Es evidente que los etnólogos que pretenden disociar completamente ciertos rituales de todo contexto psicopatológico, están inspirados por una buena voluntad un tanto timorata. La analogía es manifiesta, y hasta es posible que las relaciones sean susceptibles de medida [...]. Esto no quiere decir que las sociedades que se conocen como primitivas están regidas por locos, sino que a veces nosotros tratamos los fenómenos sociológicos un poco a ciegas, al incluirlos dentro de la patología, cuando en realidad no tienen nada que ver con ella, o, en todo caso, cada uno de estos aspectos debe ser

tratado por separado. De hecho, es la noción misma de enfermedad mental la que está en cuestión. Porque si, como afirma Mauss, lo mental y lo social se confunden, sería absurdo, en los casos en que lo social y lo fisiológico están directamente en contacto, aplicar a uno de los órdenes una noción (como la de enfermedad) que no tiene sentido más que en el otro (Lévi-Strauss, 1971: 22)⁸.

Lévi-Strauss atribuye un lugar capital en la obra de Mauss a la noción de fenómeno social total. En realidad, lo que hace Lévi-Strauss, según el mismo dice, es tomar los fragmentos de esta noción en la obra de Mauss y desarrollarla por su cuenta. Como ahora veremos, este desarrollo se orienta a hacer de Mauss el punto de partida de las conclusiones metodológicas a las que ha llegado el propio Lévi-Strauss o, más modestamente, la corriente teórica (el estructuralismo) en la que él mismo se incluye.

A esta particularidad del desarrollo parece referirse Gurvitch (1971: 12), cuando afirma que la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* ofrece «una interpretación muy personal de su obra». No hay que olvidar que la selección de los textos que figuran en *Sociología y Antropología* fue resultado de un pacto entre los intereses teóricos de Gurvitch y de Lévi-Strauss.

De los textos que figuran en *Sociología y Antropología*, la noción de *fenómeno social total* aparece principalmente en «Teoría general de la magia», «Ensayo sobre el don» y «Una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del “yo”». Pero toda la obra de Mauss, según Lévi-Strauss, está organizada, con más o menos vacilaciones, en torno a esta noción. Podría decirse, incluso, que más que de noción desarrollada, se trata todavía sólo de una posición epistemológica: desde esta posición se insinúa ya la ruptura epistemológica, su necesidad, pero se carece todavía de los elementos teóricos que permiten consolidarla *científicamente*.

En especial, todos los análisis de Mauss respecto a las relaciones psicología/sociología, individuo/grupo, normal/patológico, etc., se vinculan estrechamente a la noción de *fenómeno social total*. Incluso, según Lévi-Strauss, se organizan en torno al valor privilegiado de esta noción.

Esta noción, como aquéllos análisis, «pero de forma más inclusiva y sistemática, procede del mismo cuidado por definir la realidad social, o, mejor todavía, por definir lo social como la realidad». Ahora bien, lo social no es real más que integrado en sistema, y en esto residen el primer aspecto del hecho total: «Después de haber forzosamente dividido y abstraído demasiado, es necesario que los sociólogos se esfuercen en recomponer el todo». Pero no se alcanza el hecho total por una simple reintegración de aspectos discontinuos (familiar, técnico, económico, jurídico, religioso), escapando así a la tentación de aprehenderlo exclusivamente bajo cualquiera de estos aspectos. Es preciso también que se encarne en una experiencia individual, y esto desde diferentes puntos de vista. Primero, en una historia individual que permita «observar el comportamiento de seres

⁸ A pesar de que seguimos la traducción al español, Ángel de Lucas sigue en esta parte a la edición francesa.

totales, no individuos en facultades; después en lo que nos gustaría llamar (volviendo a tomar el sentido arcaico de un término cuya aplicación a este caso es evidente) una *antropología*, es decir, un sistema de interpretación que dé cuenta simultáneamente de los aspectos físico, fisiológico, psíquico y sociológico de todas las conductas. El hecho social total se presenta, pues, con un carácter tridimensional. Debe hacer coincidir la dimensión propiamente sociológica con sus múltiples aspectos sincrónicos; la dimensión histórica, o diacrónica; y, por último, la dimensión fisio-patológica. Pero esta triple aproximación [*repprochement*] sólo puede tener lugar en los individuos» (Lévi-Strauss, 1971: 23, 24)⁹.

Lévi-Strauss subraya las dos perspectivas que se implican en la noción de *hecho social total*:

Por una parte, el hecho total sólo será captado al final de toda una serie de reducciones, la cual comprende: 1) diferentes modalidades de lo social (jurídica, económica, estética, religiosa, etc.); 2) diferentes momentos de una historia individual (nacimiento, infancia, educación, adolescencia,, matrimonio, etc.); 3) diferentes formas de expresión, desde fenómenos fisiológicos como reflejos, secreciones, retardaciones y aceleraciones, hasta categorías inconscientes y representaciones conscientes, individuales y colectivas. Todo esto, en un sentido, es claramente social, pues es sólo bajo la forma de hecho social como elementos de naturaleza tan diversa pueden adquirir una significación global y llegar a ser una totalidad.

Pero la inversa es igualmente cierta: porque la única garantía que podemos tener de que un hecho total corresponde a la realidad, en lugar de ser una acumulación arbitraria de detalles más o menos verídicos, es que puede ser captado en una experiencia concreta: primero, de una sociedad localizada en el espacio y en el tiempo, «Roma, Atenas»; pero también, de un individuo cualquiera de una cualquiera de esas sociedades, «el melanesio de tal o cual isla». Es cierto, pues, que, en un sentido, todo fenómeno psicológico es un fenómeno sociológico, que lo mental se identifica con lo social. Pero, en otro sentido, todo se invierte: la prueba de lo social no puede ser más que mental; en otras palabras, jamás podremos estar seguros de haber alcanzado el sentido y la función de una institución, si no estamos en condiciones de revivir su incidencia sobre una conciencia individual. Esta incidencia es una parte integrante de la institución, y, por tanto, toda interpretación valedera debe hacer coincidir la objetividad del análisis histórico o comparativo con la subjetividad de la experiencia vivida (Lévi-Strauss, 1971: 24, 25).

Esta doble perspectiva, presente en la noción de fenómeno social total, es la que utiliza Lévi-Strauss para desarrollar su hipótesis respecto a la complementariedad entre lo psíquico y lo social. Dice así:

Esta complementariedad no es estática, como la de dos mitades de un rompecabezas, sino que es dinámica y procede de que lo psíquico es, por una parte, simple *elemento de significación* para un simbolismo que lo desborda, y, al mismo tiempo, el único medio de *verificación* de una realidad cuyos aspectos múltiples no pueden ser captados como síntesis fuera de él (Lévi-Strauss, 1971: 25).

El sistema simbólico desborda, sin duda, el nivel de lo psíquico individual, pero es sólo en este nivel en el que puede llevarse a cabo la *verificación* de la realidad social en tanto

⁹ En este fragmento y en el resto de referencias hasta el final seguiremos la traducción española si bien Ángel de Lucas sigue la versión francesa original.

que realidad total. Fuera de este nivel, no es posible captar en forma de síntesis los múltiples aspectos de la realidad.

Lévi-Strauss aprovecha también la noción de fenómeno social total para definir el nivel epistemológico (cf. Ibáñez, 1979; Bachelard, 1972) en el que deben situarse las ciencias sociales. Dice así:

Que el hecho social sea total no significa solamente *que todo lo observado forma parte de la observación*, sino también, y sobre todo, que, en una ciencia en que el observador es de la misma naturaleza que su objeto, *el observador mismo constituye una parte de su observación*. No aludimos con esto a las modificaciones que la observación etnológica produce inevitablemente en el funcionamiento de la sociedad sobre la que se ejerce. Esta dificultad no es exclusiva de las ciencias sociales, sino que aparece en todas las ocasiones que se pretende hacer medidas finas, es decir en el que el observador (él mismo o sus medios de observación) son del mismo orden de magnitud que el objeto observado. Por otra parte, han sido los físicos los que han puesto en evidencia esta dificultad; a los sociólogos les ha venido ya impuesta, de la misma manera. La situación particular de las ciencias sociales es de otra naturaleza: que pertenece al carácter intrínseco de su objeto ser a la vez objeto y sujeto, o, para decirlo con el lenguaje de Durkheim y Mauss, «cosa» y «representación». Podría decirse, sin duda, que las ciencias físicas y naturales se encuentran en el mismo caso, puesto que todo elemento de lo real es un objeto que, además, suscita representaciones; por lo tanto, una explicación integral del objeto debería dar cuenta, simultáneamente, de su estructura propia y de las representaciones por cuya mediación aprehendemos sus propiedades. En teoría, esto es verdad: una química total debería explicarnos no solamente la forma y la distribución de las moléculas de la fresa, sino también cómo de esta organización resulta un sabor único. Sin embargo, la historia prueba que una ciencia satisfactoria no tiene necesidad de ir tan lejos y que, durante siglos y eventualmente durante milenios [...], puede progresar en el conocimiento de su objeto al amparo de una distinción, eminentemente inestable, entre las cualidades propias del objeto, únicas que se intentan explicar, y aquellas otras que son función del sujeto y cuya consideración puede ser dejada de lado (Lévi-Strauss, 1971: 25-26).

Se trata otra vez de un viejo problema: el problema de la demarcación de la ciencia, un problema kantiano que incluye también el de las diferencias entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. La forma en la que Lévi-Strauss plantea el problema pone de manifiesto que conoce su complejidad. Pero asombra la simplicidad de la manera práctica en que lo resuelve. No basta con decir que una ciencia física (química) total debería dar cuenta también de la relación existente entre la estructura molecular de la fresa y su sabor específico. Esto sólo sirve para subrayar la dificultad para desarrollar una física semejante. Pero el verdadero problema está en otra parte. Si tomamos literalmente al propio Lévi-Strauss, precisamente en cómo poner en relación su propio sistema de categorías teóricas con todos los sistemas simbólicos que integran el conjunto social. Pero esto no interesa a la física: como sistema autónomo, sin referencia a los restantes sistemas simbólicos, la física puede seguir progresando en el conocimiento de su objeto. Una sociología de la ciencia tendría que incluir entre sus temas principales el estudio del papel que esta pretendida autonomía de las ciencias físicas ha jugado, durante toda la historia moderna, sobre los restantes órdenes de la estructura social.

En última instancia, Lévi-Strauss admite, para las ciencias físicas o naturales, la pertinencia de demarcar nítidamente los límites entre lo objetivo y lo subjetivo, y de apartar

de su consideración el campo de lo subjetivo. Pero en el campo de las ciencias sociales, esta forma de demarcación no es pertinente. A la sociología, si es cierto que tiene por objeto fenómenos sociales totales, le «está prohibida esta dicotomía fácil y eficaz». En este punto se expresa radicalmente y con toda seguridad. Dice así:

Para comprender convenientemente un hecho social, es preciso aprehenderlo totalmente, es decir, desde fuera como una cosa, pero además como una cosa de la cual forma parte integrante la aprehensión subjetiva (consciente e inconsciente) que tendríamos de ella sí, fatalmente hombres, viviésemos el hecho como un indígena en lugar de observarlo como etnógrafo. El problema consiste en saber cómo es posible realizar esta ambición, que no consiste solamente en aprehender un objeto, simultáneamente, desde fuera y desde dentro, sino que exige mucho más: exige, sobre todo, que la aprehensión interna (la del indígena o, al menos, la del observador que revive la experiencia indígena) sea transpuesta según los términos propios de la aprehensión externa, proporcionando ciertos elementos de un conjunto que, para ser valedero, debe presentarse de manera sistemática y coordinada (Lévi-Strauss, 1971: 26).

Podríamos resumir así la posición de Lévi-Strauss: la tarea de la sociología consiste en captar una realidad objetiva de la que forma parte —parte esencial— una identificación subjetiva transpuesta a términos objetivos. ¿Pero cómo conseguir esa identificación subjetiva y, sobre todo, cómo transponerla a términos objetivos? Lévi-Strauss argumenta así:

Si las ciencias físicas pueden desarrollarse satisfactoriamente sobre la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo es, precisamente porque estas ciencias han establecido rigurosamente la diferencia entre objeto y sujeto, y han hecho de esta distinción su fundamento. Las ciencias sociales rechazan esta distinción, pero lo hacen, precisamente, porque en ellas la distinción es mucho más ligera, menos rigurosa. «En la medida misma en que la distinción teórica es imposible, es posible en la práctica llevar más lejos su negación, hasta que uno de sus términos sea despreciable, al menos en relación con el orden de magnitud de la observación. Una vez planteada la distinción entre objeto y sujeto, el sujeto mismo puede de nuevo desdoblarse de la misma manera, y así sucesivamente, de manera ilimitada, sin llegar nunca a anularse totalmente». La observación sociológica salva la antinomia entre lo colectivo y lo individual «gracias a la capacidad del sujeto para objetivarse, es decir, sin llegar nunca a abolirse como sujeto, proyectar al exterior fracciones progresivamente decrecientes de sí mismo» (Lévi-Strauss, 1971: 26)

Lévi-Strauss (1971: 26) justifica el lugar destacado que ha alcanzado actualmente la etnografía (antropología social y cultural) por el hecho de presentar «bajo una forma experimental y concreta este proceso ilimitado de objetivación del sujeto que, para el individuo, es tan difícilmente realizable». Lévi-Strauss define así el papel *epistemológico* de la etnografía:

Los millares de sociedades que existen o han existido en la superficie de la tierra son humanas, y por esta razón nosotros participamos de ellas de manera subjetiva: podríamos haber nacido allí y podemos, pues, intentar comprenderlas como si allí hubiésemos nacido. Pero, al mismo tiempo, su conjunto, en relación a una cualquiera de ellas, testimonia la capacidad del sujeto para objetivarse en proporciones prácticamente ilimitadas: puesto que esta sociedad de referencia, que no constituye más que una ínfima fracción de lo dado, está permanentemente expuesta, ella misma, a subdividirse en dos sociedades diferentes, una de las cuales irá a reunirse a la enorme masa de lo que, para la otra, es y será siempre objeto; y así indefinidamente. Toda sociedad diferente de la nuestra es objeto; todo grupo de nuestra propia sociedad, distinto que aquel al que pertenecemos, es objeto; todo uso

de nuestro propio grupo, que no tenga vigencia para nosotros, es objeto. Pero no hay que olvidar, a pesar de la cicatrización histórica y geográfica de las desgarraduras correspondientes, que todos estos objetos proceden del sujeto, y que su análisis, por muy objetivamente que sea conducido, no podrá prescindir de reintegrarlos en la subjetividad (Lévi-Strauss, 1971: 26-27).

De toda esta argumentación de Lévi-Strauss, podemos ya deducir algunas consecuencias respecto a su posición metodológica y epistemológica:

- a) En lugar de haber nacido en una cualquiera de las sociedades llamadas primitivas, podíamos haber sido —habiendo nacido en la nuestra— cualquier otra *cosa* distinta de la que creemos ser. Podíamos haber sido barberos o azafatas, curas o centinelas, guerrilleros en el Mato Grosso o putas en el Cairo. Podíamos haber muerto ya en París o estar convencidos de que nunca moriremos. Fatalmente hombres, nuestras posibilidades prácticas de identificación son casi ilimitadas.
- b) En la investigación sociológica (no etnológica), si se busca el sentido de fenómenos sociales totales, esta identificación forma parte ineludible del proceso de investigación.
- c) El proceso empírico de la producción de datos tendría, como uno de sus objetivos, la función de facilitar al observador esa serie de identificaciones sucesivas que son necesarias para la captación de los fenómenos sociales totales.
- d) Antes de pasar, en la serie, de una identificación A a una identificación B, el sociólogo tiene que proyectar fuera de él la experiencia vivida en aquella identificación. Pero esta proyección debe expresarse en términos objetivos, es decir, sistemática y coordinadamente. Sólo después de esta objetivación de su experiencia, puede pasar a la identificación siguiente de la serie.
- e) Esta postura *epistemológica* supone —evidentemente— una redistribución del valor semántico en la oposición objetivo/subjetivo. Por esta razón, Lévi-Strauss se dispone a rechazar las acusaciones de subjetivismo que prevé.

Lévi-Strauss ve, en efecto, el peligro cierto de subjetividad, y, para eludirlo, busca situarse en un terreno metodológico (cf. Ibáñez, 1979; Bachelard, 1972) apropiado. Se expresa así:

El peligro trágico que acecha constantemente al etnógrafo, lanzado a esta empresa de identificación, es el de ser víctima de un malentendido, es decir, que la aprehensión subjetiva a la que ha llegado no presenta, más allá de su subjetividad misma, ningún punto en común con la del indígena. Siendo, por hipótesis, incomparables e incommunicable las subjetividades, esta dificultad sería insoluble si la oposición entre mí y los otros no pudiese ser sobrepasada e un terreno que es también en el que lo objetivo y lo subjetivo se reencuentran, es decir, en el terreno del inconsciente. Por una parte, en efecto, las leyes de la actividad inconsciente están siempre fuera de la aprehensión subjetiva (sólo como objetos podemos tomar conciencia de ellas); pero, por otra parte, son esas mismas leyes las que determinan las modalidades de esta aprehensión (Lévi-Strauss, 1971: 27).

Este recurso a lo inconsciente —dice Lévi-Strauss— puede encontrarse ya, como una constante, en toda la obra de Mauss. Ya en la memoria sobre la magia (1902) decía:

«en magia, como en religión, como en lingüística, son las ideas inconscientes las que actúan»¹⁰. En esta misma memoria Mauss habla de la necesidad de recurrir a una «psicología no intelectualista», elaborada más allá de las «categorías rígidas y abstractas de nuestro lenguaje y de nuestra razón». Pero esta propuesta no debe confundirse con una adhesión anticipada al prelogismo de Levy-Bruhl. Mauss siempre estuvo en desacuerdo con el prelogismo de éste.

Lévi-Strauss quiere subrayar así que la posición *epistemológica* y *metodológica* de Mauss —y la suya propia— no debe ser entendida como una regresión, sino como una promesa. En todo caso —si recordamos el método de las objetivaciones sucesivas del sujeto—, no debe entenderse como un viaje sólo de ida, sino de ida y vuelta.

Prologando a su modo a Mauss, Lévi-Strauss expone así su propio punto de vista:

Ha sido la lingüística y más particularmente la lingüística estructural, la que nos ha familiarizado desde entonces con la idea de que los fenómenos fundamentales de la vida del espíritu, aquellos que la condicionan y que determinan sus formas más generales, se sitúan en el estrato del pensamiento inconsciente. El inconsciente sería, entonces, el término mediador entre mí y los otros. Al profundizar sus datos, no es que nos prolonguemos —si se puede hablar así— en el sentido de nosotros mismos, ni que alcancemos un plano que encierra nuestro propio yo (moi) más secreto y que, por tanto, nos parece extraño. Lo que ocurre (mucho más normalmente) es que estos datos, sin hacernos salir de nosotros mismos, nos ponen en contacto con formas de actividad que son, a la vez, *nuestras y de los otros*, condiciones de todas las vidas mentales de todos los hombres y de todos los tiempos. De este modo, la aprehensión (necesariamente objetiva) de las formas inconscientes de la actividad del espíritu conduce, después de todo, a la subjetivación; porque, en definitiva, es una operación del mismo tipo de la que, en psicoanálisis, nos permite reconquistar nuestro yo (moi) más extraño, y a la que, en la investigación etnológica, nos permite acceder al más extraño de nuestros prójimos como si se tratase de otro *nosotros*. En ambos casos se plantea el mismo problema: el de la búsqueda de una comunicación, ya entre un yo (moi) subjetivo y un yo (moi) objetivante, ya entre un yo (moi) objetivo y un otro *subjetivado*. En ambos casos también, la condición del éxito pasa por la investigación, más rigurosamente positiva, de los itinerarios trazados de una vez para siempre en la estructura innata del espíritu humano y en la historia particular e irreversible de los individuos o de los grupos (Lévi-Strauss, 1971: 28).

Las consecuencias de todo esto son claras. Los párrafos anteriores definen cuál es la posición metodológica que debe corresponder a la investigación de hechos totales: La investigación etnológica es un proceso de comunicación, un reencuentro entre un yo objetivo (el etnólogo) y otro subjetivado (el indígena). Para que este proceso sea posible, es necesario otra operación previa, cuyo modelo (para Lévi-Strauss) es el psicoanálisis. Se trata de un proceso también de comunicación, de otro reencuentro: esta vez entre un yo subjetivo y un yo objetivante. En ambas operaciones, la investigación ha de orientarse hacia la determinación positiva de las leyes inconscientes de la comunicación entre uno y otro término. Aunque Lévi-Strauss los cita como independientes, ambas operaciones deben formar parte de la investigación, y deben desarrollarse simultáneamente.

¹⁰ Aquí se hace referencia la primera parte dedicada a la magia de *Sociología y Antropología* (Mauss [1950] 1971).

Después de atribuir esta posición (epistemológica/metodológica) a Mauss, Lévi-Strauss cree necesario establecer las diferencias existentes entre éste y Jung¹¹. Dice así:

En último análisis, el problema etnológico es, pues, un problema de comunicación. Y esta constatación debe bastar para separar radicalmente la vía seguida por Mauss, al identificar inconsciente y colectivo, de la seguida por Jung [...]. En efecto, no es lo mismo definir el inconsciente como una categoría del pensamiento colectivo que separarlo en sectores, según el carácter individual o colectivo del contenido que se le presente. En ambos casos, se concibe el inconsciente como un sistema simbólico. Pero, en Jung, el inconsciente no se reduce a un sistema, sino que está totalmente lleno de símbolos, e incluso de cosas simbolizadas que constituyen algo como un substrato. Ahora bien, o este substrato es innato —y no es concebible, sin hipótesis teológica, que el contenido de la experiencia la preceda— o es adquirido, y no hay que olvidar que la explicación de la herencia de un inconsciente adquirido no sería menos temible que la de los caracteres biológicos adquiridos (Lévi-Strauss, 1971: 28)¹².

Lévi-Strauss termina su argumentación con una hipótesis que constituye el eje fundamental de los desarrollos más recientes de la lingüística:

En efecto, no se trata de traducir en símbolos un dato extrínseco, sino de reducir a su naturaleza de sistema simbólico cosas que necesariamente se incomunicabilizan cuando escapan de este sistema. Como el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma, por cierto). Los símbolos son más reales que lo que simbolizan, el significante precede y determina el significado (Lévi-Strauss, 1971: 28).

En este pasaje de Lévi-Strauss, la oposición *comunicabilidad/incomunicabilidad* juega un papel fundamental. La comunicabilidad sólo se da entre elementos integrados en un sistema. Fuera del sistema, cualquier elemento es incomunicable con los demás. Hay que aclarar que el término *comunicación* se emplea aquí en sentido técnico (cf. Ibáñez, 1979), no como *noción* común sino como *concepto* científico.

Esta perspectiva sistemática (estructural) de la metodología de Mauss se manifiesta plenamente, por vez primera, en el *Ensayo sobre los dones*¹³. Incluso, Lévi-Strauss (1971: 29) sostiene que es con este ensayo de Mauss cuando esta perspectiva estructural aparece por primera vez en la investigación etnológica: «por primera vez, lo social deja de pertenecer al dominio de la cualidad (pura anécdota, curiosidad, materia de descripción moralizante, o de comparación erudita) y viene a transformarse en un sistema, entre cuyas partes, consiguientemente, pueden descubrirse conexiones, equivalencias y solidaridades». Se explica así la incidencia que esta perspectiva estructural tiene sobre el proceso de investigación:

11 Carl Gustav Jung trabajó con Freud, pero hacia 1912 rompió con éste por distintas divergencias teóricas. Jung postuló la noción de “inconsciente colectivo” que Freud nunca defendió (véase Jung, 2009).

12 Desde una perspectiva actual es difícil mantener la perspectiva de Jung (2009) sobre el inconsciente colectivo en los términos ahistóricos y fijos en que los plantea el autor. Un planteamiento psicoanalítico sobre el simbolismo articulable con una sociología materialista e interaccionista (no estructuralista) puede verse en Lorenzer (1976). Por otra parte, sorprendentemente algunas de las teorías de Jung han sido rescatadas por las investigaciones en neurología de autores como Damasio (2010) y sus nociones del inconsciente del genoma.

13 El *Ensayo sobre los dones*, cuya traducción es errónea, tiene como título original en francés *Essai sur le don*, y aparece en la segunda parte de *Sociología y Antropología*.

Son, en primer lugar, los productos de la actividad social (técnica, económica, ritual, estética o religiosa; utensilios, productos manufacturados, productos alimenticios, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danzas y mitos) los que vienen a convertirse en comparables entre sí, gracias a ese carácter común, que todos poseen, de ser transferibles según modalidades que pueden ser analizadas y clasificadas y que, incluso cuando parecen inseparables de cierto tipo de valores, son reductibles a formas más fundamentales, es decir, más generales. Estos productos, además, no son solamente comparables, sino que frecuentemente son sustituibles entre sí, en la medida en que en una misma operación puede reemplazarse unos valores por otros diferentes. ...Y, sobre todo, son esas operaciones mismas —por diversas que puedan parecer a través de los acontecimientos de la vida social (nacimiento, iniciación, matrimonio, contrato, muerte o sucesión) y por arbitrarias también que puedan parecer en razón del número y de la distribución de los individuos a los que afectan— las que permiten siempre la reducción a un número más pequeño de operaciones, de grupos o de personas, donde sólo interviene ya, a fin de cuentas, los términos fundamentales de un equilibrio, diversamente concebido y diferentemente realizado según el tipo de sociedad considerada. De esta forma, los tipos de sociedad vienen a ser definibles por sus caracteres intrínsecos; y también comparables entre sí, puesto que estos caracteres no se sitúan ya en un orden cualitativo, sino que dependen del número y de la organización de elementos que, en sí mismos, son constantes en todos los tipos (Lévi-Strauss, 1971: 29-30).

Lévi-Strauss pone algunos ejemplos (Firth, 1936, 1939) de las técnicas operativas que pueden desarrollarse desde esta perspectiva analítica de Mauss. Tales técnicas son muy semejantes a las elaboradas por los fonólogos (Trubetzkoy, 1949), y que han servido de fundamento para el desarrollo de la lingüística estructural. «Como la fonología para la lingüística, el Ensayo sobre el don inaugura una nueva era para las ciencias sociales» (Lévi-Strauss, 1971: 31)¹⁴.

En el *Ensayo sobre el don*, Mauss utiliza esta técnica operatoria para el análisis de fenómenos sincrónicos. En una de sus últimas obras, la *Noción de persona*¹⁵, de 1938, utiliza también una técnica de permutaciones para el análisis de fenómenos de orden diacrónico. Pero Mauss nunca se ocupó de explotar teóricamente este descubrimiento analítico, incitando así inconscientemente a Malinowski a hacerlo por su cuenta. Y esta ocupación por Malinowski de un puesto que debía haber correspondido a Mauss, es considerada por Lévi-Strauss como «una de las grandes desgracias de la etnología contemporánea» (Lévi-Strauss, 1971: 31).

Las consecuencias teóricas de esta sustitución son descritas así por Lévi-Strauss:

La noción de *función*, concebida por Mauss a la manera del álgebra, es decir implicando que los valores sociales son conocibles *en función* los unos de los otros, se transforma [con Malinowski] en el sentido de un empirismo ingenuo, hasta el punto de no designar ya más que los servicios prácticos prestados a una sociedad por sus costumbres y sus instituciones [...]. Este planteamiento del problema anula todos los progresos anteriores, puesto que reintroduce un conjunto de postulados que carecen de valor científico (Lévi-Strauss, 1971: 31).

En la última parte de esta introducción, se ocupa en explicar por qué Mauss no fue capaz de extraer las consecuencias teóricas de su descubrimiento:

14 En esta y sucesivas citas modificamos la traducción del francés que realiza la edición de Taurus de 1971.

15 Texto que aparece como quinta parte de *Sociología y Antropología* (Mauss [1950] 1971).

Deber haber, en algún sitio, un pasaje decisivo que Mauss no franqueó y que, sin duda, puede explicarnos por qué razón el *novum organum* de las ciencias sociales del siglo XX (que podía esperarse de él, y cuyos hilos conductores poseía en su totalidad) no aparece en su obra más que bajo la forma de fragmentos (Lévi-Strauss, 1971: 32).

Lévi-Strauss parece decir: Mauss no fue capaz de consumar una ruptura epistemológica que él mismo percibía como posible y necesaria. A lo largo de sus investigaciones, fue reuniendo todos los elementos que la hacía posible. Aunque no llevó a cabo la ruptura, nos señaló su necesidad y el lugar casi exacto donde habría de producirse. Para entender esta vacilación de la obra de Mauss, Lévi-Strauss analiza la formulación y la función que tienen en ella las nociones de *mana* (desarrollada en el *Esbozo de una teoría general de la magia*) y de *hau* (desarrollada en *Ensayos sobre el don*).

Analiza, en primer lugar, la noción de *hau*. Lévi-Strauss desarrolla así este análisis:

En el *Ensayo sobre el don* [...] Mauss aparece dominado, con toda razón, por una certidumbre de orden lógico, a saber, que el intercambio es el común denominador de un gran número de actividades sociales aparentemente heterogéneas entre sí. Pero este intercambio no es posible verlo en los hechos. La observación empírica no nos manifiesta el intercambio, sino solamente —como el mismo Mauss dice— tres obligaciones: «dar, recibir, devolver». Toda la teoría exige, pues, la existencia de una estructura, de la cual la experiencia no proporciona más que los fragmentos, los miembros dispersos o, más bien, los elementos. Si el intercambio es necesario y no viene empíricamente dado, es preciso construirlo. Pero, ¿Cómo? Aplicando a los cuerpos aislados, únicos que están presentes, una fuente de energía que opere su síntesis. «Se puede... probar que en las cosas intercambiadas... hay una virtud que obliga a los dones a circular, a ser dados, a ser devueltos». Pero es aquí donde la dificultad comienza. ¿Existe objetivamente esta virtud, como una propiedad física de los bienes intercambiados? Evidentemente no existe [...] Es necesario, pues, que esa virtud sea concebida subjetivamente. Pero entonces, nos encontramos ante una alternativa: o bien esta virtud no es otra cosa que el acto de intercambio mismo, tal como se presenta en el pensamiento indígena, y quedaríamos encerrados en un círculo vicioso; o bien es de una naturaleza diferente, y entonces el acto de intercambio vendría a ser, en relación a ella, un fenómeno secundario (Lévi-Strauss, 1971: 31-32).

Lévi-Strauss señala aquí el único camino que hubiera podido salvar a Mauss de este dilema, camino que, por otra parte, está sugerido en otros lugares de su obra:

El único medio de escapar al dilema hubiera sido apercibirse de que es el intercambio el que constituye el fenómeno primitivo, y no las operaciones discretas en las que la vida social lo descompone. Aquí como en todo lugar, pero sobre todo aquí, Mauss debería haber aplicado un precepto que él mismo había formulado ya en el *Ensayo sobre la magia*: «La unidad del todo es aún más real que cada una de las partes». Por el contrario, en el *Ensayo sobre el don*, Mauss se empeña en reconstruir un todo con las partes, y como esto es manifiestamente imposible, se ve obligado a añadir a la mezcla una cantidad suplementaria que le proporcione la ilusión de recuperar lo perdido. Esta cantidad es el *hau* [...]. En lugar de seguir hasta el final la aplicación de sus principios, Mauss renuncia a ella a favor de una teoría neozelandesa, que tiene un inmenso valor como documento etnográfico, pero que no es otra cosa que una teoría. [...] El *hau* no es la razón última del intercambio: es la forma consciente bajo la cual unos hombres en una sociedad determinada, en la que el problema tenía una importancia particular, han aprehendido una necesidad inconsciente cuya razón está en otro lugar (Lévi-Strauss, 1971: 33).

En este punto, Lévi-Strauss (1971: 33) define a Mauss como «atacado por una vacilación y por un escrúpulo. No sabe ya exactamente si debe hacer la descripción de la teo-

ría indígena o la teoría de la realidad indígena». A continuación, señala cómo su obra puede ser considerada como un progreso respecto a la etnología de su tiempo, y cómo en ella estaban contenidos los principios de la etnología científica contemporánea, aunque el mismo Mauss no fuera capaz de desarrollarlo satisfactoriamente. Dice así:

En el momento en que [Mauss] escribía, era un gran progreso acometer un problema etnográfico a partir de su teoría neozelandesa o melanesia, en lugar de hacerlo con la ayuda de nociones occidentales, como animismo, mito o participación. Pero la teoría, indígena u occidental, nunca es más que una teoría. En el mejor de los casos, sólo es una vía de acceso al problema, puesto que lo que creen los interesados, sean fuegianos o australianos, está muy alejado de lo que ellos efectivamente piensan o hacen. Después de haber identificado la concepción indígena, es preciso reducirla mediante una crítica objetiva que permita alcanzar la realidad subyacente. Ahora bien, hay mucha menos posibilidad de encontrar esta realidad en las elaboraciones conscientes que en las estructuras mentales inconscientes, las cuales pueden percibirse a través de las instituciones, y mejor aún, en el lenguaje. El *hau* es un producto de la reflexión indígena. Pero la realidad se manifiesta mejor en ciertos rasgos lingüísticos que el mismo Mauss no dejó de señalar, aunque no llegara a darles la importancia que merecían: «Papúes y Melaneisos», dice, «no tienen más que una sola palabra para designar la compra y la venta, la donación de un préstamo o su recepción. Las operaciones antitéticas son expresadas por la misma palabra». Sin embargo, todo prueba aquí, que las operaciones en cuestión, lejos de ser «antitéticas», no son más que dos modos de una misma realidad. No es necesario recurrir al *hau* para hacer la síntesis, porque la antítesis no existe. Esta es una ilusión subjetiva del etnógrafo y a veces también de los indígenas. Este esfuerzo por comprender la vida social como un sistema de relaciones, que anima el *Ensayo sobre el don*, aparece explícitamente propuesto por el propio Mauss desde el comienzo de su carrera, en el *Esbozo de una teoría general de la magia* [...]. Es él, y no nosotros, quien afirma la necesidad de comprender el acto mágico como un juicio. Es él quien introduce en la crítica etnográfica una distinción fundamental entre juicio analítico y juicio sintético, cuyo origen filosófico se encuentra en la teoría de las nociones matemáticas. [...] Si Mauss hubiese podido concebir el problema del juicio más allá de los términos de la lógica clásica, y a formularlo en los términos de la lógica de las relaciones, entonces, con el papel mismo de la cópula, se hubieran hundido las nociones que ocupan el lugar de ésta en su argumentación (él mismo dice explícitamente: «el *mana*... juega el papel de la cópula en la proposición»), es decir, el *mana* en la teoría de la magia, y el *hau* en la teoría del don» (Lévi-Strauss, 1971: 33-34).

Lévi-Strauss (1971: 37, 38) pasa, a continuación, a criticar la noción de mana contenida en el *Esbozo de una teoría general de la magia*. Desarrolla así su argumento:

[Mauss] va a buscar el origen de la noción de *mana* en otro orden de realidades que las relaciones que esa noción misma ayuda a construir: orden de los sentimientos, voliciones y creencias, que son, desde el punto de vista de la explicación sociológica, o bien epifenómenos, o bien objetos extrínsecos al campo de investigación. [...] En último término, el *mana* no sería más que «la expresión de sentimientos sociales, formados ya fatal y universalmente, ya fortuitamente, respecto a ciertas cosas, escogidas en su mayor parte de manera arbitraria». Pero las nociones de sentimiento, fatalidad, fortuitidad y arbitrario no son nociones científicas. No aclaran los fenómenos que se pretende explicar, sino que participan de ellos. [...] la noción de *mana* presenta los caracteres de potencia secreta, de fuerza misteriosa, que Durkheim y Mauss le han atribuido: tal es el papel que la noción juega en su propio sistema. En él, verdaderamente, el *mana* es *mana*. Pero, al mismo tiempo, cabe preguntarse si su teoría del *mana* no es precisamente una imputación al pensamiento indígena de las propiedades implicadas por el lugar muy particular que la idea de *mana* estaba llamada a ocupar en el suyo propio. De atenernos a esta concepción que no es más que una etapa preliminar en la historia real del pensamiento de Mauss, estaríamos ante el riesgo de que la sociología se lanzase por un camino peligroso, que podría incluso llevarla a la perdición, si, avanzando un paso más en este camino, se redujese

la realidad social a la concepción que el hombre, incluido el salvaje, se forma de ella. Esta concepción misma, si se olvidase su carácter reflexivo, quedaría vacía de sentido. Y la etnografía se disolvería, entonces, en una fenomenología verbosa, mezcla falsamente ingenua, en la que las oscuridades aparentes del pensamiento indígena sólo serían resaltadas para cubrir las confusiones, de otra manera demasiado manifiestas, del pensamiento del etnógrafo.

Sin embargo, a propósito de la noción de *mana*, Lévi-Strauss ve la posibilidad de «prolongar el pensamiento de Mauss en otra dirección», la dirección apuntada en el *Ensayo sobre el don*, después de haber deshecho el equívoco contenido, como ya hemos visto, en la noción de *hau*. A este respecto, Lévi-Strauss señala que «si bien el *mana* está al final del *Esbozo...* el *hau* afortunadamente sólo aparece al comienzo del *Don*, de modo que todo el *Ensayo...* lo considera como un punto de partida y no como un punto de llegada». Expone así los posibles resultados de una prolongación semejante:

¿A dónde nos llevaría el proyectar retrospectivamente sobre la noción de *mana* la concepción que Mauss nos invita a formarnos del intercambio? Habría que admitir que, como el *hau*, el *mana* no es más que la reflexión subjetiva de la exigencia de una totalidad no percibida. El intercambio no es un edificio complejo, construido a partir de las obligaciones de dar recibir y devolver, y con la ayuda de un fundamento afectivo y místico. En una síntesis inmediatamente dada a (y por) el pensamiento simbólico que, lo mismo en el intercambio que en cualquier otra forma de comunicación, supera la contradicción que le es inherente, a saber, la de percibir las cosas a la manera de los elementos del diálogo, simultáneamente desde el punto de vista de uno mismo y del otro, y destinados por naturaleza a pasar del uno al otro. Que las cosas sean *del uno o del otro* sólo representa, respecto al carácter relacional inicial, una situación derivada (Lévi-Strauss, 1971: 38).

El caso de la magia —dice Lévi-Strauss— puede entenderse de la misma manera:

El juicio mágico implicado, por ejemplo, en el acto de producir humo con el fin de provocar nubes y lluvia no se funda en una distinción primitiva entre el humo y la nube, distinción que recurriría al *mana* para unificar el uno con la otra, sino que se funda en el hecho de que, en un plano más profundo del pensamiento, humo y nube se identifican [...], y es esta identificación la que justifica la asociación subsecuente, y no lo contrario. Todas las operaciones mágicas reposan sobre la restauración de una unidad, no una unidad perdida (pues nada se ha perdido jamás), sino inconsciente, o menos plenamente consciente que esas operaciones mismas. La noción de *mana* no pertenece al orden de lo real sino al orden del pensamiento, que, incluso cuando se piensa a sí mismo, no puede pensarse más que como objeto (Lévi-Strauss, 1971: 38).

Desde esta perspectiva, que asegura haber encontrado en Mauss, Lévi-Strauss desarrolla por su cuenta la noción de *mana*. Comienza diciendo:

A la inversa de lo que creía en 1902, las concepciones del tipo *mana* son tan frecuentes y extendidas que conviene preguntarse si no estaremos en presencia de una forma de pensamiento universal y permanente, que, lejos de caracterizar ciertas civilizaciones o pretendidos «estadios» arcaicos o semiarcaicos de la evolución del espíritu humano, serían función de una cierta situación del espíritu en relación con las cosas, y que debe, por tanto, aparecer siempre que esta situación es dada [...]. En nuestra sociedad, estas nociones tienen un carácter fluido y espontáneo, mientras que en otras sociedades sirven para fundar sistemas reflexivos y oficiales de interpretación, es decir, tienen un papel que nosotros reservamos a la ciencia. Pero, siempre y en todo lugar, este tipo de nociones intervienen, un tanto como signos algebraicos, para representar un valor indeterminado de significación, en sí mismo vacío de sentido, y cuya única función consiste en colmar la separación entre el significante y el significado, o, más exactamente, en señalar el hecho de que en tal circunstancia, en tal ocasión,

o en tal de sus manifestaciones, se establece entre significante y significado una relación de inadecuación, en perjuicio de la relación complementaria anterior (Lévi-Strauss, 1971: 36-37).

A partir de aquí, Lévi-Strauss se propone elaborar más formalmente, con ayuda de conceptos tomados de la lingüística, las nociones del tipo *mana*. Desarrolla así la argumentación:

Cualesquiera que hayan sido el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje sólo ha podido nacer de repente. Las cosas no han podido ponerse a significar progresivamente. Después de una transformación, cuyo estudio no pertenece a las ciencias sociales, sino a la biología y a la psicología, ha tenido que producirse el paso desde un estadio en que nada tenía sentido a otro en que todo lo tenía. Esta observación, en apariencia banal, es de gran importancia, puesto que este cambio radical no tiene contrapartida en el dominio del conocimiento, el cual se elabora lenta y progresivamente. Dicho de otra manera: aunque es cierto que la aparición del lenguaje había de precipitar el ritmo del desarrollo del conocimiento, el hecho de que el Universo entero, de un solo golpe, llegara a ser *simplificativo* no implica que, en el mismo momento, llegara a ser mejor *conocido*. Hay, por tanto, en la historia del espíritu humano, una oposición fundamental entre el simbolismo, que ofrece un carácter de discontinuidad, y el conocimiento, marcado por la continuidad. ¿Qué resulta de esto? Las dos categorías, la del significante y la del significado, se han constituido simultánea y solidariamente, como dos bloques complementarios; pero el conocimiento, es decir, el proceso intelectual que permite identificar, en sus relaciones mutuas, ciertos aspectos del significante y ciertos aspectos del significado —se podría también decir: escoger, en el conjunto del significante y en el conjunto del significado, las partes que presentan entre ellas las relaciones más satisfactorias de conveniencia mutua— sólo se ha puesto en marcha muy lentamente [...]. El Universo ha significado mucho antes de que se empiece a saber lo que significa. Eso es evidente. Pero, del análisis anterior, resulta también que ha significado, desde el comienzo, la totalidad de lo que la humanidad puede llegar a conocer. Lo que se llama el progreso del espíritu humano y, en todo caso, el progreso de conocimiento científico, no ha podido y no podrá nunca consistir más que en rectificar segmentaciones, proceder a reagrupamientos, definir pertenencias y descubrir nuevos recursos, en el seno de una totalidad cerrada y complementaria consigo misma (Lévi-Strauss, 1971: 38-39).

Lévi-Strauss generaliza esta situación a todas las sociedades:

Hay que reconocer que el trabajo de reajuste del significante al significado ha sido desarrollado de manera más metódica y rigurosa a partir del nacimiento —y en los límites de expansión— de la ciencia moderna. Por todas partes, sin embargo, y constantemente entre nosotros mismos (y por mucho tiempo, sin duda), se mantiene una situación fundamental, que procede de la condición humana, a saber, que el hombre dispone desde su origen de una totalidad de significante, y que tienen fuertes dificultades para hacer la atribución del mismo a un significado, el cual viene dado como tal antes de ser conocido. Hay siempre entre los dos una inadecuación, sólo reabsorbible en el entendimiento divino, y que da por resultado la existencia de una sobreabundancia de significante, en relación a los significados sobre los cuales puede colocarse. En su esfuerzo por comprender el mundo, el hombre dispone siempre de un exceso de significación (que reparte entre las cosas según leyes del pensamiento simbólico cuyo estudio corresponde a los etnólogos y a los lingüistas). Esta distribución de una relación suplementaria —si se me permite hablar así— es absolutamente necesaria para que, en el total, el significante disponible y el significado registrado permanezcan entre sí en la relación de complementariedad que es la condición misma del pensamiento simbólico. Creemos que las nociones del tipo *mana*, por diversas que puedan ser, y considerándolas en su función más general [...], representan precisamente este *significante flotante*, que es la servidumbre de todo pensamiento finito (pero también la prenda de todo arte, de toda poesía, de toda invención mítica y estética), aunque el pensamiento científico sea capaz, si no de represarlo [estancarlo], al menos de disciplinarlo parcialmente. [...] Inspirándonos en el precepto, enunciado por Mauss, de que todos los fenómenos sociales

pueden ser asimilados al lenguaje, vemos en el *mana*, el *wakan*, el *orenda* y otras nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una *función semántica*, cuyo papel consiste en permitir al pensamiento simbólico ejercerse a pesar de la contradicción que le es propia. Así se explican las antinomias, insolubles en apariencia ligadas a esta noción, antinomias que tanto han sorprendido a los etnógrafos y que Mauss mismo ha puesto en evidencia: fuerza y acción; cualidad y estado; sustantivo, adjetivo y verbo al mismo tiempo; abstracto y concreto: omnipresente y localizado. ¿Pero no será que el *mana* es esto: simple forma o, más exactamente, símbolo en estado puro, susceptible, por tanto, de cargarse de cualquier contenido simbólico? En este sistema de símbolos que constituye toda cosmología, el *mana* sería simplemente un *valor simbólico cero*, es decir, un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico suplementario de aquel que se atribuye ya al significado, pero que puede tener un valor cualquiera, a condición de que este valor forme aún parte de la reserva disponible y no sea ya, como dicen los fonólogos, en término de grupo. Esta concepción [...] no es otra cosa, en efecto, que la concepción de Mauss traducida, desde su expresión original en términos de lógica de clases a los de una lógica simbólica que resume las leyes generales del lenguaje (Lévi-Strauss, 1971: 40-41).

Referencias bibliográficas

- Bachelard, Gaston (1972). *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI.
- Benedict, Ruth [1934] (2005). *Patterns of Culture*. Mariner Book.
- Damasio, Antonio (2010). *Y el cerebro creó al hombre*. Destino.
- Firth, Rymon (1936). Marriage by capt'ure. En R. Firth (autor) *We, the Tikopia. A sociological study of kinship in primitive Polynesia* (cap. XV). Beacon.
- Firth, Rymon (1939). *Primitive Polonesyan Economics*. George Routledge and Sons.
- Gurvitch, Georges (1971). Prólogo a la primera edición de 1950. En M. Mauss *Sociología y Antropolgía*. Tecnos.
- Ibáñez, Jesús (1979). *Más allá de la sociología: el grupo de discusión: teoría y crítica*. Siglo XXI.
- Jung, Carl Gustav (2009). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Paidós.
- Lacan, Jacques (1948). *La agresividad en psicoanálisis*. Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude (1971). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En M. Mauss (autor), *Sociología y Antropología* (pp.13-42). Tecnos.
- Lorenzer, Alfred (1976). *Crítica del concepto psicoanalítico de símbolo*. Amorrortu.
- Mauss, Marcel [1950] (1971). *Sociología y Antropología*. Tecnos [versión francesa: Mauss, Marcel (1950). *Sociologie et Anthropolgie*. PUF].
- Nadel, Siegfried Frederick (1946). A study of shamanism in the Nuba Mountains. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 76(1), 25-37.
- Trubetzkoy, Nikolái S. (1949). Principios de fonología y diversos artículos de R. Jakobson publicados como anexo en la traducción francesa de J. Cantineau. [Citado en Lévi-Strauss (1971: 30)].