

100 años de magia: antes, en y después de Lévi-Strauss... *in memoriam* (1908-2009)*

Luis Alfonso Paláu Castaño**

Resumen

En los primeros cincuenta años se abandonan las caracterizaciones del siglo XIX, para refinar el conocimiento de sus dos más importantes mecanismos de funcionamiento: la metáfora y la metonimia como polos configuradores de todo lenguaje. Además de comparar los procesos de abreacción del psicoanálisis con la cura chamánica, Lévi-Strauss le quitó al pensamiento de los mal llamados primitivos todo relente peyorativo. Para él la naturaleza se deja atacar en dos registros, uno intelectual (ciencia moderna), y el otro sensible (ciencia de lo concreto).

De mediados del siglo XX a hoy, de los textos de Lévi-Strauss a los de Philippe Descola, la etnología, la iconología, la biología evolutiva, las neurociencias, nos enseñan que debemos considerar cuatro esquemas de inferencia correspondientes a cuatro ontologías posibles (de la combinación de semejanzas y diferencias en los planos físicos y morales, entre nosotros y los otros humanos y no-humanos): naturalismo, animismo, totemismo y analogismo.

Palabras clave: Magia, metáfora, metonimia, bricolaje, abreacción, animismo, naturalismo, totemismo, analogismo

* Artículo recibido: 30 de septiembre de 2010; aprobado: 2 de noviembre de 2010. Artículo de reflexión.

** Profesor Titular jubilado de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Doctor en Historia y Filosofía de las Ciencias de la Universidad Paris 1, Panthéon-Sorbonne, Francia.

Abstract

In the first fifty years, leaving the characterizations of the nineteenth century, to refine the knowledge of its two most important operating mechanisms: metaphor and metonymy as poles configurators all language. In addition to comparing the process of abreaction of psychoanalysis with shamanic healing, Levi-Strauss took the thinking of the misnamed early dew all pejorative. For him nature is left to attack in two registers, an intellectual (modern science), and the other sensitive (science of the concrete).

From mid-twentieth century to today, the texts of Levi-Strauss to Philippe Descola, ethnology, iconology, evolutionary biology, neuroscience, we teach that we must consider four schemes of inference corresponding to four possible ontologies (of the combination of similarities and differences in physical and moral levels, between us and the other humans and nonhumans): naturalism, animism, totemism and analogism.

Key words: magic, metaphor, metonymy, bricolage, abreaction, animism, naturalism, totemism, analogism.

Cero

Comencemos poniéndole restricciones a nuestro título, con el objeto de enrutarnos con los que estén dispuestos a ello. Porque una intervención sobre un tema tan amplio como el de brujería y hechicería, rápidamente fracasaría si no se ponen ciertos límites. Por el momento, vamos a dejar de lado (por múltiples razones o arbitrariamente) todo lo atinente a la magia del mago de circo, del prestidigitador, así como del especialista en nigromancia, quiromancia, lector esotérico de todo tipo de cartas o de signos. Igualmente, no trataremos aquí ni de los psíquicos, ni de los videntes, adivinadores, pitonisas, orientalistas, esotéricos, ufólogos, espiritistas y médiums, devotos, telepredicadores, milagrosos. No los dejamos de lado sin antes recomendarles la lectura

del libro de Martin Gardner, *La ciencia, lo bueno, lo malo y lo falso* (Madrid: Alianza, 1988), recopilación de amenos artículos que permiten “reconocer algunas de las especulaciones y de los fraudes que se ocultan detrás de la parafísica, la diamética, etc”.

Sin embargo espero que al final de esta presentación, quienes se interesan en ese universo variopinto de la espiritualidad contemporánea, dispongan de algunos elementos explicativos, sino del cómo, al menos del por qué la gente cree en tales manifestaciones.

Debo anunciar igualmente que se deja de lado la historia de la brujería en occidente, y en particular en Colombia, no sin antes indicar una línea actual de investigación que me parece especialmente importante en lo que a la acción social de tal práctica se refiere. Estoy

pensando en la propuesta de Foucault en “Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII” en la que queda claro que en la comedia actúan seis personajes: el juez, el cura, el monje, el obispo, el rey, el médico, y una figura X anónima y sin rostro a la que se le atribuirá rasgos, caracteres y nombres diferentes, a medida que se desenvuelvan los episodios. Del siglo XVI al XVII será víctima o agente de Satán, espíritu perverso y lúbrico, herético obstinado, cabeza crédula y débil mental que ha sido aprisionado, torturado, quemado, echado con los mendigos y los perdidos en la casa de internamiento... y terminará por esfumarse en el siglo XVIII en la nebulosidad de los vapores “como un personaje de Aristófanes”¹. Y en los trabajos de Carlo Ginzburg, el historiador italiano que desde su primer libro, *las Batallas nocturnas* (1966) hasta *Historia nocturna, un desciframiento del Sabbat* (1989) pasando por su *El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI* (1976)² se ha visto abocado a pensar en su trabajo documental, en su adhesión profesional a la prueba documental de los hechos veraces que narra, y que lo colocan en el mismo surco de preocupaciones que es el de los jueces, y en este caso singular de la brujería, lo convierte en heredero directo de los inquisidores. Digamos que es la línea

anti-esencialista que puede ser un buen antídoto contra esa pretendida inocente e ingenua declaración: “no creo en las brujas, pero que las hay, ¡¡las hay!!”.

Uno

Dicen Mauss y Hubert que la magia está compuesta de agentes, representaciones y actos. Mago se llama al individuo que lleva a cabo actos de magia; esos actos son conocidos también como ritos mágicos; y a esos actos mágicos les corresponden ideas y creencias que llamaremos representaciones mágicas. Los ritos mágicos son actos tradicionales (lo que deja de lado las supersticiones particulares de los individuos) en cuya eficacia cree el grupo. Los rituales mágicos son eminentemente eficaces y se los denomina así por dicha eficacia.

Salta a la vista que lo más cercano a la magia será pues la técnica, y no sólo por su similitud exterior sino por su identidad funcional. Una y otra quieren y tienen que ser eficaces. Tanto en la producción agrícola o industrial, en la medicina, la química farmacéutica, la mecánica. La magia es un arte de hacer y los magos, como los técnicos, han utilizado su saber-hacer, su habilidad manual. La magia realiza con palabras y gestos lo que la técnica consigue con trabajo. Es decir, rompiendo con los marcos limitadores del tiempo y del espacio, pretende ser la mejor expresión de la realidad de la Voluntad (como diría Schopenhauer), como la llave de todas las cosas. Curar, amar o ser amado, matar o dañar, dominar ciertas prácticas

¹ FOUCAULT, Michel, “Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII” (1969), *Otras Quijotadas*, tr. L. A. Paláu, Medellín, junio de 1985, p. 4. Además, en *Vida de los hombres infames Ensayos sobre desviación y dominación*, Madrid, Piqueta, 1990, pp. 25-46.

² Barcelona, Muchnik, 1994.

como volar, transmitir pensamientos a distancia, asegurar cosechas, etc.

“La magia responde a fines muy diversos, tales como los de someter los fenómenos de la Naturaleza a la voluntad del hombre, protegerle de sus enemigos y de todo género de males y peligros, y darle el poder de perjudicar a los que le son hostiles”³. Según Freud pues, la técnica mágica sacará su fuerza de la “omnipotencia de las ideas” que constituye el común denominador del brujo, el neurótico y el niño.

Donde con mayor claridad se muestra esta omnipotencia es en el neurótico obsesivo, cuyos síntomas se forman en la realidad intelectual y no en la exterior. A éste le basta pensar en una persona para encontrársela, como si el pensamiento la invocara; si pregunta por alguien al que hace días no ve es para enterarse de que acaba de morir y que por tanto esa persona había atraído su atención telepáticamente; para él sólo es eficaz lo intensamente pensado, y poco importa si aquello coincide o no con la realidad. Puede llegar a sentirse agobiado por la culpa de ser un asesino, aunque sea un hombre escrupuloso y respetuoso de sus semejantes, todo ello debido a su inconsciente e inconfesable deseo de asesinar. Según Freud, en el niño y en el brujo igualmente se despliega esta “omnipotencia de las ideas”. Para la magia no hay separación entre el deseo y su realización; este es uno

de sus rasgos distintivos. (Volveremos sobre el asunto cuando Lévi-Strauss critique esta “ilusión de arcaísmo” en la que cayó el propio Freud).

Mientras tanto sigamos leyendo a Mauss:

Puede afirmarse que la magia es la más fácil de las técnicas. Evita el esfuerzo porque consiga reemplazar la realidad por las imágenes. Hace nada o casi nada, pero hace creer todo, tanto más fácilmente cuanto que pone al servicio de la imaginación individual las fuerzas y las ideas colectivas.

El arte de los magos sugiere los medios, amplía las virtudes de las cosas, anticipa los efectos y con ello satisface plenamente los deseos y las esperanzas alimentadas en común durante generaciones. La magia da forma a los gestos mal coordinados e impotentes que expresan los deseos de los individuos y, al transformarlos en ritos, los hace eficaces.

[...] Algunas técnicas de objetivo complejo, de acción insegura y de método delicado como son la farmacia, la medicina, la cirugía, la metalurgia y la esmaltación (estas dos últimas herederas de la alquimia) no hubieran podido sobrevivir sin el apoyo de la magia, que casi las absorbió con objeto de que perduraran. Podemos decir sin equivocarnos que la medicina, la farmacia, la alquimia, la astrología se han desarrollado dentro de la magia en torno a un

³ FREUD, Sigmund, *Totem y tabú*, Madrid, Alianza, 1970, p. 107.

núcleo, lo más reducido posible, de descubrimientos puramente técnicos⁴.

Es por esto que Lacan, en su texto “La ciencia y la verdad”⁵, utilizando la teoría de las causas de Aristóteles, afirmará que con respecto a la verdad, la magia <y nosotros añadiríamos, la técnica> busca del lado de... la causa eficiente.

Pero la magia es también un tesoro de ideas, de representaciones. Y por acá sus relaciones han de establecerse con respecto a la religión y a la ciencia.

Todo acto mágico se realiza con el fin de obtener como resultado o el hacer que seres vivos o cosas entren en un estado del cual se deriven infaliblemente ciertos gestos, accidentes o fenómenos, o bien hacerles salir de un estado perjudicial. Para ello se recurre —dice Mauss y Hubert— a representaciones mágicas que se pueden clasificar en: a) personales y b) impersonales, y estas últimas en 1. abstractas y 2. concretas.

Las representaciones personales dan el paso esperado de la espiritualidad de la acción al espíritu que la ejecuta (¿cómo aceptar una acción —así sea mental, espiritual, inmaterial— que no tuviera causa?), como toda arquitectura que tiene su arquitecto, o todo crimen

su responsable. La demonología es el estudio del demonio como noción complementaria llamada a explicar el juego y sus cualidades; el demonio es personalización de la causalidad mágica. Dice Caro Baroja⁶ que la magia se define modernamente como un conocimiento, una supuesta ciencia o arte, que enseña a hacer cosas extraordinarias y admirables; desde antiguo se distingue la magia blanca o natural (por medio de causas naturales obra efectos extraordinarios y que parecen sobrenaturales) y la magia negra (cosas admirables y extraordinarias con ayuda de espíritus malignos). El Demonio es en países en que ha triunfado el cristianismo el autor de ella. Pero la magia ha reclutado además un ejército de espíritus. La primera categoría de ellos, las almas de nuestros ancestros, nuestros muertos, los muertos. La segunda, la de los demonios. Además, las representaciones personales tienen la suficiente consistencia como para dar lugar a mitos... y a veces a los dioses.

Las representaciones impersonales concretas son las propiedades, las cualidades... que se pueden transmitir, contrastar. Una de las principales preocupaciones de la magia es la de determinar el uso y poderes específicos, genéricos y universales, de los seres, las cosas, e incluso de las ideas. Su práctica viene determinada por sus conocimientos y en este punto se

⁴ MAUSS, MARCEL Y HUBERT, C., “Esbozo de una teoría general de la magia”, MAUSS, M., *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 148-149.

⁵ Ver LACAN, Jacques (1966), *Escritos*, México, Siglo XXI, 1971.

⁶ CARO, Julio (1974), *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1981, p. 176.

aproxima mucho a las ciencias en las que los conocimientos son adquiridos y verificados experimentalmente. Sus especulaciones y sus observaciones sobre las propiedades concretas de las cosas y de los seres vivos le ha merecido el calificativo de “ciencia de lo concreto” por parte de Lévi-Strauss. En contra de lo que se cree, las especies animales y vegetales “se las declara útiles o interesantes porque se las conoce”⁷. Lo que quiere decir que por encima de los objetivos utilitarios, la ciencia de lo concreto busca “introducir un comienzo de orden en el universo”⁸; “la clasificación, cualquiera que sea, posee una virtud propia con relación a la inexistencia de clasificación”⁹. La ciencia de lo concreto —que es así como llamará Lévi-Strauss a las ciencias clasificatorias que otros llaman pensamiento mágico— se distingue de la ciencia intelectual, no tanto por la ignorancia o por su negligencia con el determinismo, sino “por una exigencia de determinismo más imperiosa y más intransigente”¹⁰. La magia considera que existe un determinismo global e integral, mientras que la ciencia clásica distingue niveles que admiten determinismos que no se aplican a otros. En este sentido el pensamiento mágico aprehende inconscientemente el determinismo, sospechándolo globalmente y

poniéndolo en juego, antes de conocerlo y respetarlo... A diferencia de lo que se piensa, la magia es una exacerbación de la búsqueda de responsables, una incapacidad para convivir con el accidente, con los acontecimientos inmotivados.

Pero además, magia y ciencia son paralelas, dos modos de conocimiento, desiguales, pero no por las operaciones que realizan sino por “las clases de fenómenos a las que se aplican”¹¹. “Dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos ajustado al de la percepción y la imaginación”¹² y el otro al pensamiento intelectual. Las clasificaciones de la ciencia de lo concreto, en vez de ser obra de la “función fabuladora” (es decir de espaldas a la realidad), hacen parte de “mitos y ritos que ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron exactamente adaptados a descubrimientos de un cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible”¹³.

El modo de pensar mitológico se comporta según el principio de que si no se comprende todo, no se puede explicar nada, dado que trabaja con signos que soportan el sentido. Una actitud contra-

⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 24.

⁸ LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, p. 24.

⁹ LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, p. 25.

¹⁰ LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, p. 27.

¹¹ LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, p. 30.

¹² LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, p. 33.

¹³ LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, p. 35.

puesta expone el pensamiento científico clásico: avanza por conceptos, según lo puntualizara Descartes, dividiendo adecuadamente las dificultades. La separación tajante entre la ciencia y el pensamiento mitológico se consuma durante los siglos XVII y XVIII —especialmente con Bacon, Descartes y Newton—, al pensarse como ilusorio el universo aparente, en tanto que se considera como real el de las cantidades y las medidas. Seguramente esta etapa de divorcio entre los datos de los sentidos y el pensamiento abstracto, sin duda necesaria para la auto-constitución de la física matemática, tiende a ser superada hoy en la medida en que la ciencia contemporánea parece estar capacitada para comprender objetos que no eran los de su línea tradicional. Hoy son fecundas las “matemáticas cualitativas”, que en la época clásica eran prácticamente contradictorias...

Lévi-Strauss prefiere hablar no de ciencia primitiva sino de ciencia “primera”, y para hacerlo hace famosa la comparación con el “bricolaje”, esa forma de actividad técnica en la que se trabaja con las manos, por medios desviados con respecto a los del hombre del arte. El pensamiento mítico es una especie de “bricolaje intelectual” que elabora estructuras reorganizando residuos de acontecimientos, mientras que la ciencia (que busca crear acontecimientos) utiliza las estructuras como medios. El bricoler, a diferencia del ingeniero, ejecuta sus tareas sin subordinarlas a la obtención de materias primas o de instrumentos apropiados a su pro-

yecto. Se las arregla con “lo que tiene a la mano”, tanto desde los materiales como de las herramientas; utiliza lo que ha ido recogiendo y conservando porque “esto para algo ha de servir” (quizás en algunas casas aún se conserve la “caja de herramientas” de padres y de abuelos... donde siempre se puede hallar un clavo, una tuerca, un fusible, etc.). El bricoler opera con signos mientras que el científico lo hace con conceptos, “nunca dialoga con la naturaleza pura, sino con un determinado estado de la relación entre la naturaleza y la cultura, definible por el periodo de la historia en el que vive, la civilización que es la suya y los medios materiales de que dispone”¹⁴.

El *concepto* realiza la apertura del conjunto con el que se trabaja, gracias a su comprensión, a sus relaciones simultáneas y teóricamente ilimitadas con otros seres del mismo tipo; el signo, en cambio, somete la idea a su cohabitación con la imagen fijada de manera unívoca al acto de conciencia que la acompaña, y que la hace significativa, *permutable*, es decir, que puede mantener relaciones en número limitado con otros seres, con la condición de formar sistema con ellos: una modificación de un elemento afecta a todos los otros.

La ciencia se ha construido sobre lo necesario, es decir sobre la estructura; las cualidades que le interesan desde la época clásica son las primeras, las que no hacen parte de lo vivido, las que son

¹⁴ LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, p. 39.

exteriores, extrañas a los acontecimientos. Por el contrario, el pensamiento mítico utiliza residuos y restos de acontecimientos, sobras y trozos, opera con cualidades segundas, como decimos en español: “con segundas”, con restos de “ocasión”.

El pensamiento mítico, ese bricoleur, elabora estructuras disponiendo acontecimientos, en tanto que la ciencia ‘en marcha’ por el simple hecho de que se instaura, crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y sus teorías [...] El pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y vuelve a disponer incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido, con el cual la ciencia se había resignado, al principio, a transigir¹⁵.

En el artículo de Lacan ya citado, para contrastar la diferencia entre magia, ciencia y religión, el psicoanalista dirá que la ciencia busca del lado de la causa formal mientras la religión lo ha hecho por el lado de la causa final.

En fin, *las representaciones impersonales abstractas* nos pondrán en contacto con las leyes de la magia (Mauss), y por este camino con los mecanismos del inconsciente (Freud) y con la interpretación lingüística estructural (de

Saussure y Jakobson).

Dice Mauss que la magia parece ser una inmensa variación sobre el tema del principio de causalidad, y que no es para menos, puesto que tiene como único objeto producir efectos.

La primera “ley” que rige la actividad es la “de contigüidad”.

La forma más simple de esta noción de contigüidad simpática se nos da en la identificación de una parte con el todo. Una parte vale por el todo. Los dientes, la saliva, el sudor, las uñas, los cabellos representan íntegramente a la persona, de tal manera que por medio de ellos se puede actuar directamente sobre ella, ya sea con objeto de seducirla o de hechizarla. La separación no interrumpe la continuidad, el todo puede incluso reconstruirse o crearse con la ayuda de una de sus partes: *Totum ex parte*. La misma ley puede todavía enunciarse con otras palabras: la personalidad de todo ser es indivisible, y está entera en cada una de las partes¹⁶.

Simpatía propiamente dicha o fenómenos de contagio. Polo metonímico...

Alguien podrá preguntar ¿y qué es eso de la metonimia y qué hace acá? Hagamos un paréntesis necesario para invitar a entrar a la lingüística estructural. Para el lingüista, todo hecho del lenguaje implica dos procesos: selec-

¹⁵ LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, p. 43.

¹⁶ MAUSS, MARCEL y HUBERT, C., “Esbozo de una teoría general” p. 87.

ción y combinación, que siempre están presentes aunque en diverso grado. En cualquier producción lingüística se eligen ciertos elementos, se los *selecciona* de una especie de “fondo metafórico”: un juego sustitutivo compuesto teóricamente de elementos “encadenados por diferentes grados de similitud, que fluctúan entre la equivalencia de los sinónimos y el centro común de los antónimos”¹⁷. Dichos elementos se *combinan* formando un contexto dentro del cual su estado es de *contigüidad*. Desde un cierto punto de vista, quien habla elige elementos de un “fondo metafórico”, en el nivel de la *lengua*, y los ubica en relaciones de contigüidad, en la línea del *habla* (y todos los elementos que bien podrían llegar a ocupar esta posición, constituyen con la unidad mencionada una constelación asociada, un *paradigma*). Pero desde otro punto de vista se puede llegar a afirmar que es posible seleccionar diferentes formas de contigüidad lingüística, y transmitir el mismo mensaje. Se puede aseverar pues, en el nivel de la lengua, que existe una especie de “fondo metafórico” de metonimia, que será importante para entender dónde se sitúa el análisis de los mitos¹⁸.

¹⁷ JAKOBSON, Roman y HALLE, MORRIS, *Fundamentos del lenguaje*, Bogotá, Ayuso-Pluma, 1980, p. 110.

¹⁸ Como lo hemos estudiado en el Seminario de Historia de la Biología, “metáfora y metonimia no son de ningún modo exteriores la una a la otra, sino que son *todas* dos constitutivas de cada una en su profunda y compleja unidad: es esta estructura, aquí descubierta, que hace que en el corazón mismo de los grandes dispositivos clasificatorios a los cuales da acceso la historia de las ciencias y de la filoso-

La segunda ley es la “de similitud”, o simpatía mimética. “De esta ley se conocen dos formulaciones principales que hay que distinguir: lo semejante evoca lo semejante, *similia similibus evocantur*, y lo semejante actúa sobre lo semejante y cura especialmente lo semejante, *similia similibus curantur*”¹⁹. Polo metafórico.

Freud, lector de Mauss, también agrupa los actos mágicos en dos. El primer grupo incluye, por ejemplo, fabricar efigies de un enemigo para que todo lo que se inflija a ellas lo padezca la víctima; provocar la lluvia imitándola; asegurar la fertilidad de la tierra ofreciéndole el espectáculo de relaciones sexuales; prescripciones negativas para los cazadores puesto que perderían la presa... “No podemos en efecto dudar de que el factor al que se atribuye máxima eficacia en todos estos actos mágicos, es la *analogía* entre el acto realizado y el fenómeno cuya produc-

fia, un *esquema metafórico* (escolástico-fijista) y un *esquema metonímico* (etiológico-genealógico) están siempre co-presentes, el uno dominando el ordenamiento manifiesto, el otro trabajando sordamente, subvirtiendo y destituyendo su forma nunca definitiva: sobre el eje del tiempo, aparece así que la historia de todos los grandes conjuntos taxonómicos, como de las grandes corrientes intelectuales, es en el fondo la de un enfrentamiento incesante, es decir reiterativo, entre el orden metafórico y el orden metonímico: clasificación fijista y clasificación genealógica, preformación y epigénesis, sistema y proceso, sincronía y diacronía, formalismo e historicismo, etc., encuentran aquí la razón interna de su alternancia doctrinal o metodológica”. Cfr. TORT, Patrick, *La razón clasificatoria*, París, Aubier, 1989.

¹⁹ MAUSS, MARCEL y HUBERT, C., “Esbozo ...”, <como se sabe este es el eslogan de la homeopatía>

ción se desea”²⁰. Con Frazer, Freud la llama: magia *imitativa* u *homeopática*.

En un distinto grupo de actos mágicos se reemplaza la *semejanza* por la *sustitución del todo por la parte*. Por ejemplo: posesión de objetos que equivalen a tener un poder sobre su dueño; apoderarse del nombre de una personalidad; el canibalismo para apropiarse de las cualidades del guerrero; una mujer encinta se abstiene de comer carne de animales cuyas cualidades no desea para su hijo; relación entre la herida y el arma que la produjo. “Los ejemplos de este último grupo son ejemplos de magia *contagiosa*, distinta de la magia *imitativa*. Lo que confiere eficacia a la magia contagiosa no es ya la analogía, sino la relación en el espacio, esto es, la contigüidad, y su representación o su recuerdo”²¹. Y Freud remata como buen hombre de su época:

Mas como la analogía y la contigüidad son los dos principios esenciales de los procesos de asociación, resulta que todo el absurdo <*sic*> de las prescripciones mágicas queda explicado <*sic*> por el régimen de la asociación de ideas. Vemos pues cuán verdadera es la definición que Tylor ha dado de la magia, definición que ya citamos antes: *Mistaking an ideal conexión for a real one* <Tomar por error una relación ideal por una relación real>.

Sin embargo, dejemos dos cabos sueltos que nos van a permitir amarrar a Freud de este lado de nuestra interpretación, salvarlo del positivismo escolar decimonónico (ese que oponía tajantemente la ciencia a la magia, como se opone lo verdadero a lo falso²²; el que resistía abiertamente a la religión, como se enfrenta el caballero de la realidad a la ilusión²³).

Primero: “el animismo es un sistema intelectual, no explica únicamente tales o cuales fenómenos particulares, sino que permite concebir el mundo como una totalidad [...] es el más lógico y completo. Ahora bien, esta primera concepción humana del universo es una teoría psicológica”. Freud no declara que el animismo sea algo irracional, sino que lo reconoce como un sistema intelectual que no se limita a explicar fenómenos particulares sino que pretende ser una visión del mundo, coherente y completa. ¿Acaso en *una Concepción del universo*, no abogaba por una *Weltanschauung* que fuera “científica”? Parece que el “pero” que Freud le veía era el de ser “una teoría psicológica”,

²² Que obviamente no es el de Comte, como lo ha mostrado bien Dagognet en “Sobre una cierta unidad del pensamiento de Augusto Comte: ¿Ciencia y religión inseparables?”, tr. Luis Alfonso Paláu, *Sociología* (20), Medellín, Unaula, junio de 1997, pp. 67-80.

²³ “Calificamos de ilusión a una creencia, cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo que prescinde de su relación con la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía de real” dice FREUD, en *El Porvenir de una ilusión* (1927), *Obras completas XIV*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1953, p. 33.

²⁰ FREUD, Sigmund, *Totem y tabú*, p. 110.

²¹ FREUD, Sigmund, *Totem y tabú*, p. 112.

léase: no una teoría sobre la *psiquis* sino una elucubración proyectada por el sujeto deseante... ¿Pero no sabemos hoy que nuestro cerebro a punta de inferencias completa lo que no soporta que aparezca en laguna? Ahora que es posible mostrar nuestra ciencia como uno de nuestros sistemas de creencias, ¿no será posible redefinir un nuevo animismo ecologista?

Segundo cabo: “En nuestra confianza en el poder de la inteligencia humana, que cuenta ya con las leyes de la realidad, hallamos todavía huellas de la antigua fe en la omnipotencia”²⁴. Como quien dice: la ciencia no es solamente una aprehensión intelectual del mundo, es también una afectiva y emocional práctica que vivimos como transformadores del mundo y de nosotros mismos. Una potencia... creativa y neguentrópica. Un invento...

Dos

Desde el siglo XIX es cierto que “el trabajo hizo al hombre”; “el lenguaje define al hombre”, nos lo enseñó el siglo XX; pero útil y palabra son atributos de un grupo zoológico. Lo que define por excelencia al hecho humano es “la domesticación del tiempo y del espacio, es decir, la creación de un tiempo y de un espacio humanos” dice Leroi-Gourhan²⁵. Es por esto que la paleontología

y la cosmología no solo son ciencias sino que han tomado en la actualidad el relevo de la magia y la mitología, con posterioridad a la aparición del evolucionismo. De hecho el evolucionismo, antes de ser darwinista, congregó a filósofos y naturalistas en reflexiones y discusiones en torno al estatuto del fósil, íntimamente vinculadas a las polémicas teológico-científicas sobre la inmensidad de los tiempos geológicos y el oscuro encadenamiento de las especies vivientes. La paleontología es una ciencia experimental sobre el pasado y sus leyes son suficientes para orientarnos, de lo general a lo particular, hacia la constatación de fenómenos coherentes. Dicho esto, tenemos que la ciencia del pasado de los seres es, en su función, una mitología puesto que sustituye a los sistemas de explicación del origen de los seres que en todas las civilizaciones han respondido a la necesidad que tenemos de saber quién se es y cómo se existe.

La investigación genealógica se inscribe en las preocupaciones de todos los hombres conocidos. Los mitos sobre el origen de los seres vivientes aparecen desde los primeros textos y tienen un lugar importante en toda información etnográfica sobre los pueblos sin escritura. Las vías de la demostración de la paleontología son tomadas de los testigos materiales, escalonados en el tiempo y el espacio, y animados de un movimiento progresivo cuya explicación coincide con la búsqueda de una afirmación de existencia. Las ciencias del tiempo terrestre tienen

²⁴ FREUD, *Totem y tabú*, p. 119.

²⁵ LEROI-GOURHAN, André (1943-1945), *El gesto y la palabra*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1971, p. 303.

una textura psicológica muy particular, muy diferente de la de las ciencias de leyes eternas como las matemáticas o la física: el observador está moralmente implicado en el desarrollo de los hechos, sus posibilidades de sobrevivencia material o metafísica son cuestionadas y el vasto mito de origen que constituyen la geología, la paleontología y la prehistoria está fundamentalmente ligado a la percepción actual de la realidad que el investigador capta con su tecnología de punta.

Hemos heredado luchas que han marcado desde el final del mundo greco-romano una concepción bastante peyorativa de la mitología y podría parecer impropio asimilar la búsqueda de las fuentes de la vida y de las etapas de la ascensión hacia el hombre a un relato indígena. Pero saber de dónde venimos, ya que no sabemos a dónde vamos, es algo que pertenece a las necesidades fundamentales del hombre; es la forma, expresable a través de los símbolos, de la necesidad de una referencia espacio-temporal precisa. Las referencias del hombre son tomadas del mundo de lo imaginario, por las vías del razonamiento que, en las sociedades tradicionales, no son fundamentalmente diferentes de las del pensamiento científico de las sociedades modernas, de suerte que aquí y allá, verdaderas cosmogonías se han edificado racionalmente, asignando a todos los constituyentes del mundo una situación jerárquica.

Ningún descubrimiento científico ha sido defendido, discutido, sostenido con argumentos más ten-

denciosos, combatido con menos objetividad, en una palabra más vívido, que el descubrimiento del pasado de la Tierra y del Hombre. [...] hubiera podido parecer secundario a una sociedad como la del siglo <XIX> o la del nuestro <XX>, proyectada hacia su futuro con una aceleración aturdidora, el saber que el mundo tiene más de seis mil años y que el hombre viene de una especie de ardilla con tendencia bípeda; hubiera podido parecer más natural ser el ancestro del hombre futuro más bien que el descendiente de un linaje de babuinos progresistas, pero la paleontología se reúne con el mito en la necesidad fisiológica y moral de situarse, se compromete claramente más allá de la inteligencia. Percibida con profundidad como el desarrollo de facultades de situación que son la condición de supervivencia de todos los seres móviles, ella se integra como superestructura en las consecuencias de la conquista de las propiedades de los números: el medio de integrar el espacio y el tiempo en una red de coordenadas que los humanice. Todas las ciencias del “¿Quién soy yo? ¿Dónde estoy yo?” tienen pues realmente el mismo papel esencial que jugar que la mitología²⁶.

²⁶ LEROI-GOURHAN, *Mecánica viviente. El cráneo de los vertebrados del pez al hombre*, París, Fayard, 1983, pp. 7-18, tr. por Luis Alfonso Paláu, Medellín, abril/93 – marzo/03.

Tres, Uno

Uno de los conceptos, por no decir una de las palabras de Popper, más difíciles de traducir es la de “falsación”... que significa que una tesis científica se reconoce (en su diferencia con el dogma) en que tarde que temprano la convertirán en falsa... En lenguaje coloquial podemos decir que Lévi-Strauss le dará a Freud de su medicina en la asimilación que hizo éste entre brujo, neurótico y niño, mostrando como se trata de una “ilusión arcaica”²⁷. Pero si así es, lo será después de que aclaremos de qué niño, de qué indio o de qué enfermo estamos hablando.

Recurriendo al trabajo de Susan Isaacs, se busca en el pensamiento infantil sus estructuras fundamentales, esas que le proporcionan a todas las culturas el fondo común e indiferenciado del que cada una extrae los elementos para construir su modelo particular (la polimorfía infantil se comportaría así como las “células-madre” de las culturas). Serían tres: 1) la exigencia de la regla como Regla; 2) la noción de reciprocidad para integrar la oposición yo y el otro; y 3) el carácter sintético de la donación (la circulación gratuita de valores convierte en camaradas a los participantes, y le agrega una nueva cualidad al valor transferido). El deseo de poseer no es un instinto y no está fundado en la relación objetiva entre el sujeto y el objeto. Lo que da pábulo al

deseo de poseer es la *mimesis*; lo que le da valor al objeto es la relación con el otro, el reconocimiento de que *el otro también lo desea como doble mimético* (René Girard²⁸). Se trata de una respuesta social que requiere construirse sobre la base de la reciprocidad y por tanto sobre el fundamento de la Regla para todos. Aprender a respetar la regla es encontrar la seguridad de que si no puedo ser supremo ante el otro, los dos debemos ser iguales. La identificación con el otro permite la experiencia vivida del hecho colectivo en función del sentimiento progresivo de reciprocidad. Regalos, generosidad, son la otra cara de una realidad de amor-odio que ha resuelto provisionalmente las hostilidades. “En verdad, resulta tentador ver en las sociedades primitivas una imagen aproximada de una infancia más o menos metafórica de la humanidad, cuyas etapas principales se reproducirían también, por su parte y sobre el plano individual en el desarrollo intelectual del niño. Freud fue seducido, y en varias ocasiones, por este esquema”²⁹.

Una primera constatación: no sólo existen niños, primitivos y alienados, sino que también existen niños primitivos y primitivos alienados. Es decir, las sociedades mal llamadas primitivas también tienen sus niños, que como

²⁷ LÉVI-STRAUSS, *Estructuras elementales de parentesco*, Buenos Aires, Paidós, 1969, pp. 123-139.

²⁸ Cfr. el bellissimo discurso de recepción que pronunció Michel Serres en el ingreso de Girard a la Academia Francesa, “Lo trágico y la lástima”, tr. Luis Alfonso Paláu, *Revista Universidad de Medellín*, 45, (89) Medellín, enero – junio de 2010, pp. 57-74.

²⁹ LÉVI-STRAUSS, *Estructuras elementales*, p. 129.

los nuestros, plantean problemas de educación y de doma, dado que además de perversos polimorfos (es decir, que gozan del abanico abierto aún no reprimido de la plasticidad comportamental) son social polimorfos (exhibe las posibilidades que luego la cultura le hará rechazar para afirmarse como perteneciente a la que deberá llamar su propia cultura). Si a los modernos les pareció que el indígena es un menor de edad que representa la edad arcaica e infantil de nuestra civilización, debemos saber además que para los kogis nosotros los demás colombianos somos sus díscolos y maleducados hermanos menores.

Segunda constatación: no sólo existen niños, primitivos y alienados, sino que también existen niños alienados y primitivos adultos normales.

Los esquemas mentales del adulto divergen según la cultura y la época a las que cada uno pertenece, pero todos están elaborados a partir de un trasfondo universal, infinitamente más rico que aquel de que dispone cada sociedad particular, de tal manera que el niño trae consigo al nacer, y en forma embrionaria, la suma total de posibilidades de las que cada cultura, y cada período de la historia, no hacen más que elegir algunas para retenerlas y desarrollarlas³⁰.

Etnógrafos, psicólogos y psiquiatras tentados a asimilar al psiconeurótico a

un primitivo, lo han hecho, o porque el enfermo realiza una síntesis mental más sofisticada (pero no podemos olvidar que lo hace en el plano marginado de la individualidad, y no en lo colectivo como el shamán), o porque el pensamiento del enfermo se parece al de un niño (en tanto su inadecuación con la estructura selectiva del grupo del que proviene). El enfermo realiza una síntesis inestable y precaria precisamente porque estar enfermo no es volver por regresión a una etapa arcaica o infantil (Jackson), sino haber perdido la capacidad de ser normativo, de dotarse de nuevas normas de vida, tanto somáticas como mentales³¹. En resumen, el pensamiento patológico y el primitivo se oponen al infantil en la medida en que son pensamientos de adulto, y el pensamiento patológico y el infantil se distinguen del primitivo en tanto que éste último es un pensamiento completa y sistemáticamente socializado.

³¹ “Si existen normas biológicas es porque la vida, al no ser sumisión al medio ambiente sino institución de su propio medio ambiente, por ello mismo pone valores no sólo en el medio ambiente sino también en el organismo mismo. Denominamos a esto ‘normatividad biológica’. Es posible denominar ‘normal’ —sin caer en el absurdo— al estado patológico, en la medida en que este expresa una relación con la normatividad de la vida. Pero esa normalidad no podría ser identificada —sin caer en el absurdo— con la normalidad fisiológica, porque se trata de normas diferentes. Lo anormal no es tal por ausencia de normalidad. No hay ningún tipo de vida sin normas de vida, y el estado mórbido es siempre una cierta manera de vivir”. CANGUILHEM, Georges, *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 1983, p. 175.

³⁰ LÉVI-STRAUSS, *Estructuras elementales*, p. 135.

Tres, Dos

“El hechicero y su magia” y “La eficacia simbólica” son artículos publicados en 1949, y constituyen los capítulos 9 y 10 centrales de la *Antropología estructural I* (1958). En ellos está recogida la tradición venida de Mauss y Hubert, y de Freud, para indicar la complejidad del comportamiento del hechicero en tanto que: 1) cree en el poder su magia; 2) el enfermo o hechizado, cree en el poder del mago; 3) el grupo social asiste como un tercer creyente en esta relación. O lo que es lo mismo, ninguno de los tres está en condiciones de explicar cómo puede, y por medio de qué mecanismos, una maldición o un conjuro del brujo desencadenar la autoliquidación de la víctima ante la mirada expectante de sus familiares. Tres son pues los elementos del complejo chamánico orientados primordialmente sobre los polos del shamán y del grupo.

El hechicero cree en su misión porque ha experimentado estados específicos, como consecuencia de las pruebas y privaciones a las que ha sido sometido y que le han permitido las relaciones con el mundo sobrenatural por medio de los más intuitivos modos de conocimiento: la impresión corporal, la inferencia y el razonamiento. La crisis espiritual que convierte al indígena en shamán lo ha convencido de que su estado es consecuencia de un mandato recibido de un Espíritu después de viajar al más allá.

La experiencia del enfermo es secundaria, porque generalmente el shamán puede tener el éxito esperado

pues algún conocimiento positivo de yerbas y fármacos posee, a la vez que generalmente tiene que enfrentar un número importante de enfermedades de las que llamamos psicósomáticas, de las que pueden ceder ante una terapia psicológica.

El polo-del-grupo si es muy importante, pues él sostiene con su *consenso* el otro extremo del eje en el que el individuo-shamán se apoya. Lo que se juega es pues determinadas exigencias del grupo que se le hacen a un cierto tipo de individuos. El shamán le ofrece al grupo un determinado espectáculo; no se contenta con reproducir o imitar ciertos acontecimientos sino que los revive con toda su originalidad, vivacidad y violencia. El shamán es un abreactor profesional es decir, *revive intensamente como espectáculo ante el grupo la situación inicial que originó el trastorno...* y luego vuelve a la vida común y corriente, como lo hace el psicoanalista.

En ambos casos, el propósito es llevar a la conciencia conflictos y resistencias que han permanecido hasta ese momento inconscientes, ya sea en razón de su represión por obra de otras fuerzas psicológicas <en el psicoanálisis>, ya sea a causa de su naturaleza orgánica <en el caso del parto asistido por el chamán>. En ambos casos los conflictos y resistencias se disuelven no por el conocimiento real o supuesto que el enfermo adquiere, sino porque ese conocimiento hace posible una experiencia específica en cuyo trascurso los

conflictos se reactualizan en un orden y en un plano que permiten su libre desenvolvimiento y su desenlace. Esta es la *abreacción*, que realiza el enfermo gracias a la doble transferencia con el analista de carne y huesos que ha permitido explicitar la situación inicial informada.

Todos estos caracteres se encuentran en la cura chamánica. Ella suscita una experiencia que debe organizar mecanismos que deben llegar a un funcionamiento ordenado. Si el psicoanalista escuchaba, y gracias a la transferencia lograba llegar al inconsciente del enfermo, el shamán habla y profiere el encantamiento al mismo tiempo que se convierte en el héroe de la cura. El enfermo neurótico acaba con un mito individual al oponerse al psicoanalista real, mientras que la parturienta indígena vence un desorden orgánico verdadero identificándose con un shamán míticamente transpuesto.

Pero también hay diferencias: en un caso el trastorno es psíquico, en el otro orgánico... Ambas buscan provocar una experiencia y ambas lo consiguen reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir (parturienta) o revivir (neurótico). En este caso es un mito individual que elabora con la ayuda de elementos extraídos de su pasado; en el otro, es un mito social que el enfermo recibe de fuera. El psicoanalista escucha, el shamán habla, o mejor: con

las transferencias el enfermo hace hablar al psicoanalista proyectando en él sentimientos e intenciones, en el encantamiento el shamán habla por la enferma³².

En esta investigación, a Lévi-Strauss se le había ido la mano y llegó a considerar al shamán como un psicópata, y le tocó retomar y matizar el asunto en la "Introducción a la obra de Marcel Mauss"³³. "¿En nombre de qué podría afirmarse que individuos que corresponden a la categoría media de su grupo, que en todos los demás actos de la vida corriente disponen de todos sus medios intelectuales y físicos, y que ocasionalmente llevan a cabo una conducta significativa y aprobada, deberían ser tratados como anormales?" se pregunta³⁴.

La cultura es un conjunto de sistemas simbólicos, lengua, reglas matrimoniales, relaciones económicas, arte, ciencia, religión... Su finalidad es expresar determinados aspectos de la realidad física y social, sus relaciones entre sí, y las que estos sistemas simbólicos tienen a su vez. Hemos visto que la sociedad está siempre determinada y determinando el tiempo y el espacio, es decir: mantiene relaciones con otras sociedades que son sus vecinas en el espacio o con su propio pasado, ella misma en el tiempo. Y si se le suma

³² LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 222-223.

³³ MAUSS, *Sociología y antropología*, pp. 19-22.

³⁴ MAUSS, *Sociología y antropología*, p. 19.

esta diferencia entre los sistemas de símbolos... tenemos que concluir que la sociedad nunca es total y absolutamente simbólica. Por tanto es inevitable que en toda sociedad exista un porcentaje de individuos marginados que forma parte integrante del sistema total, así la colectividad los considere marginales, enfermos. Se trata de relaciones de complementariedad entre conductas normales y conductas especializadas, y esto es evidente en el caso del “chamanismo” y de la “posesión” o “trance”.

Si bien es cierto que —como lo afirma Nadel— ningún shamán “es, en la vida cotidiana, un individuo *anormal*, neurótico o paranoico, pues de lo contrario sería considerado como un loco y no como un shamán”, precisamente porque las conductas chamánicas son normales, resulta que en las sociedades donde existen shamanes se consideran normales determinadas conductas que en otras sociedades serían patológicas.

En presencia de un mundo que ávidamente quiere comprender, pero cuyos mecanismos no alcanza a dominar, el pensamiento normal exige a las cosas que le entreguen su sentido, y éstas rehúsan; el pensamiento llamado patológico, por el contrario, desborda de interpretaciones y resonancias afectivas, con las que está siempre dispuesto a sobrecargar una realidad que de otro modo resulta deficitaria. Para el uno existe lo no verificable experimentalmente, es decir lo exigible; para el otro existen experiencias sin objeto, es de-

cir, disponibles. Empleando la terminología de los lingüistas, diremos que el pensamiento normal sufre siempre de un déficit de significado, mientras que el pensamiento llamado patológico dispone de una sobreabundancia de significante³⁵.

¿Cómo no recordar aquella brillante presentación que Deleuze hace de la obra de Lévi-Strauss en la “Octava serie, de la estructura” en la *Lógica del sentido*? Como dice el héroe de *Cosmos* de Gombrowicz, signos significantes hay siempre demasiados... Y este exceso es el que marca a una de las series como significante mientras señala a la otra como significada, por defecto. Esto muestra que el significante primordial es del orden del lenguaje (que se da de entrada, una vez todo) mientras que el significado es del orden de lo conocido (de lo que requiere la brega de ir de partes en partes). La serie significante organiza una totalidad previa, mientras que la significada va produciendo orden. “El universo ha tenido significado mucho antes de que se comenzara a saber lo que significaba... El hombre dispone desde su origen de una integralidad de significante que sólo con muchas y serias dificultades puede asignarse a un significado dado como tal sin ser por ello conocido. Siempre existe una inadecuación entre los dos”³⁶. Y comenta Deleuze que a ésta se la podría llamar

³⁵ LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, pp. 207-208.

³⁶ LÉVI-STRAUSS, “Introducción...” a *Sociología y antropología* de M. Mauss, pp. 69-70.

la paradoja de Robinson, obligado en su isla desierta a reconstruir un análogo de su sociedad, dándose de una vez todas las reglas y leyes así no tengan objeto... Mientras que la conquista de la isla es poco a poco, progresiva, parcial, parte a parte. Los sistemas institucionales de la sociedad aseguran todo el universo de las reglas a la vez jurídicas, religiosas, políticas, económicas, etc. mientras que la conquista de la naturaleza se hace de fuente en fuente de energía (técnica), de objeto en objeto³⁷.

Cuatro

Una de las valiosas adquisiciones debidas a la antropología estructural es sin duda el encarar la vida social desde el punto de vista de las relaciones que forman su trama, una elección que supone concederle a los conectores una estabilidad y una regularidad mayor que a las acciones contingentes de los elementos vinculados. Cualquiera sea el dominio organizado por estas relaciones (los intercambios tecno-económicos, el parentesco, la actividad ritual o estética), ellas son más limitadas que las entidades que enlazan y por tanto abren la posibilidad de una sistemática razonada de la diversidad de las relaciones, que permite el establecimiento de una tipología (relaciones posibles con el mundo, con los otros humanos y no-humanos, sus compatibilidades e incompatibilidades). Se trata de *estructuras* entendidas como combinaciones de rasgos relacionales

organizados en *modelos* susceptibles de ser relacionados por medio de *leyes de transformación*.

Será posible y necesario establecer un núcleo de esquemas elementales de la práctica cuyas diferentes configuraciones permitan dar cuenta de la gama de relaciones con los entes, una especie de matriz originaria donde los *habitus* (Bourdieu) tomen su fuente y conserven una huella perceptible en sus inscripciones históricas. Se lee así la hipótesis en Lévi-Strauss:

Cada niño trae al nacer, y como estructuras mentales esbozadas, la totalidad de los medios que la humanidad dispone desde toda la eternidad para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con los otros. Pero estas estructuras son excluyentes. Cada una de ellas no puede integrar más que ciertos elementos, entre todos los que se le ofrecen. Cada tipo de organización social representa, en consecuencia, una elección, que el grupo impone y perpetúa³⁸.

Hemos de entender acá que estas estructuras no se reducen a estructuras mentales innatas sino que consisten sobre todo en *el pequeño número de esquemas prácticos interiorizados*. Pero ¿cuál es el estatuto ontológico de estas estructuras? Para escapar al engegucimiento empirista del “realismo” que afirma la existencia de las estructuras (confundiéndolas con las relaciones sociales entre seres humanos), se requiere

³⁷ DELEUZE, Giles, *Lógica del sentido*, Barcelona, Barral, 1971, p. 70.

³⁸ LÉVI-STRAUSS, *Estructuras elementales*, p. 135.

que “el principio fundamental afirme que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta”³⁹.

En otra ocasión (tratándose del tío avunculado en los sistemas de parentesco) ya habíamos dicho que Lévi-Strauss echará mano de la metodología que le había permitido a Trubetzkoy fundar la cientificidad de la fonología. En su artículo-programa “La fonología actual”, publicado en la *Psychologie du langage* (París, 1933) el maestro resume en cuatro pasos el método fonológico:

- 1) la fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos *conscientes* al de su estructura *inconsciente*;
- 2) toma como base de sus análisis las *relaciones* entre los *términos*, a los que no considera como entidades independientes;
- 3) introduce la noción de *sistema*, y muestra sistemas fonológicos concretos (el propio Trubetzkoy dispone de 200 de ellos, distintos); y
- 4) busca descubrir *leyes generales*.

Acá también, estos modelos deben satisfacer estas mismas cuatro condiciones: presentar el carácter de *sistema* (la modificación de uno de sus elementos arrastrará la modificación de los otros); el grupo de sus modelos constituye un grupo de transformaciones; permite predecir cómo reaccionará el modelo; y, finalmente, dará cuenta de todos

los hechos observados. Pero además añadamos, que mientras la historia y la sociología construyen modelos estadísticos de grandes números, la etnografía y la etnología se las tienen que ver con modelos de orden mecánico. Porque sus objetos respectivos son sociedades de escalas diferentes, “sociedades frías” y “sociedades calientes” las llama Lévi-Strauss en sus conversaciones con Charbonnier⁴⁰.

Sin embargo los modelos levi-straussianos poseen una característica que los aleja del modelo deductivo de explicación causal (Newton-Kant): son *inconscientes*.

Una estructura sumergida en forma superficial en el inconsciente hace más probable la existencia de un modelo que la oculta, como una pantalla, a la conciencia colectiva [...] cuanto más nítida es la estructura manifiesta, tanto más difícil se vuelve aprehender la estructura profunda [...] las normas culturales no son automáticamente estructuras [...] las representaciones conscientes de los indígenas, por interesantes que puedan ser, son susceptibles de permanecer objetivamente tan alejadas de la realidad inconsciente como las otras⁴¹.

³⁹ LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, p. 301.

⁴⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude y CHARBONNIER, Georges, *Arte, lenguaje, etnología*, México, Siglo XXI, 1971, Cap. 3, pp. 27-37.

⁴¹ LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, pp. 303-304.

No olvidemos que nada comunica más que lo inconsciente; se lo controla y se lo nota menos que lo consciente y sin embargo se difunde y marca más. Y cambia al cuerpo que lo recibe.

Las ideas —escribió Balzac, en *Luis Lambert*— son en nosotros un sistema completo, semejante a uno de los reinos de la naturaleza, una suerte de floración cuya iconografía será expuesta por un hombre de genio que quizás pasará por loco”. Pero, a quien tentara la empresa, sin duda le haría más falta locura que genio. Si afirmamos que el esquema conceptual rige y define las prácticas, es porque estas últimas, objeto del estudio del etnólogo en forma de realidades discretas, localizadas en el tiempo y en el espacio, y distintivas de géneros de vida y de formas de civilización, no se confunden con la *praxis* que [...] constituye para la ciencia del hombre la totalidad fundamental. 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 duda 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 la una como la otra de existencia independiente, se realizan como estructuras, es decir, como seres a la vez empíricos e inteligibles⁴².

⁴² LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, pp. 192-193.

En el registro paleontológico, el dispositivo tecno-económico asegura la *praxis*, la acción del hombre en y sobre la naturaleza, mientras que la personalidad étnica actúa como mediadora para hacer emerger la dimensión social de las instituciones encargadas de producir sentido en tanto productoras de signos (continuo material informe/continuo abstracto informe) por medio del esquema conceptual. En el lenguaje de Foucault estamos enriqueciendo la noción de *episteme*, esa experiencia del orden en bruto⁴³ que media entre las prácticas no-discursivas y las discursivas... Si se quiere conservar aún una terminología en desuso, porque ha mostrado sus limitaciones, diremos que la historia y sus auxiliares (demografía, tecnología, geografía histórica, etnografía) estudiarán las infraestructuras⁴⁴ propiamente dichas; y la etnología (al ser una psicología), la arqueología del saber y la genealogía del poder se encargarán de las superestructuras.

Los estudios propios de las ciencias cognitivas, íntimamente en contacto y en tensión con las neurociencias, llevados a cabo en los últimos 30 años sobre la intelección de los procesos de inferencia y de derivación analógica que gobiernan la construcción de los esquemas mentales, ha hecho menos ardua la

⁴³ FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, p. 6.

⁴⁴ “La función esquematizadora está ella misma en función de lo que se llama comúnmente la infraestructura”. ROGER, A. *Desnudos y paisajes. Ensayo sobre la función del arte*, tr. Luis Alfonso Paláu (en proceso), p. 6.

tarea de comprender cómo los modelos de relación y de comportamiento pueden orientar las prácticas (sin aflorar a la conciencia). Se requirió un cambio de perspectiva, ir de la primacía del modelo lingüístico (considerar el conocimiento como un sistema de proposiciones explícitas organizado siguiendo la lógica secuencial de los lenguajes naturales o de los programas de computación) a una posición inspirada en la *Gestalt*, según la cual los conceptos forman configuraciones globales de rasgos característicos (Eleonor Rosch). Las categorías se agrupan pues formando prototipos que poseen el mismo “aire de familia”. No conforman listados exhaustivos y analíticamente claros, sino un conjunto borroso e informado de atributos que están conectados por una representación esquemática del objeto en cuestión. Los conceptos clasificatorios se fundan en fragmentos de saber tácito sobre las propiedades que nuestro conocimiento teórico y práctico del mundo nos conduce a imputarle a los objetos.

Además, los aspectos no lingüísticos de la cognición se han podido aprehender mejor estudiando el aprendizaje de las actividades prácticas que ha revelado que estas tienen que ver con una habilidad especializada o de realización maquina de las tareas cotidianas. Conducir automóvil o preparar una comida proceden de un “saber cómo hacer” y no tanto de un “saber qué hacer”. En estos dominios, como en todos los que hacen intervenir un saber práctico, una tarea sólo puede ser ejecutada rápido y bien cuando los conoci-

mientos transmitidos por el lenguaje (oral o escrito) se han interiorizado como “reflejos”, de modo que la respuesta no comprometa el cerebro y sea eficaz por cuasi-inmediata, como un encadenamiento de automatismos (y no como una lista de tareas por realizar). Este tipo de competencias exige la borrada del lenguaje para volverse eficaz. Tal flexibilidad en una actividad práctica implica que se haya desarrollado un *esquema cognitivo especializado*, más o menos largo de establecer debido a la cantidad de informaciones heteróclitas que debe organizar. Piénsese en las artes de la cacería. Tales automatismos incorporados son indispensables a la caza donde la rapidez de reacción es la clave del éxito. Es toda la valoración asignada al movimiento reflejo por Canguilhem⁴⁵, dado que para ganar tiempo el representante “cerebro central” de la totalidad del viviente deja en poder de los sistemas parciales el hacerse cargo de la respuesta que permita la sobrevivencia del todo.

Las neurociencias nos han enseñado ante todo que el cerebro no funciona de manera tan compartimentada como lo pensaba la antigua teoría de las facultades (centro del movimiento, centro del habla, centro de la memoria, etc.), y que todo proceso perceptivo y cognitivo supone la activación *en paralelo de*

⁴⁵ CANGUILHEM, Georges (1955), *La formación del concepto de reflejo en los siglos XVII y XVIII*, tr. Luis Alfonso Paláu, Seminario de Historia de la Biología de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, con el apoyo del CINDEC, de la misma Universidad, Medellín, junio de 1992.

redes neuronales distribuidas en sistemas nerviosos, redes que se estabilizan y diferencian en los primeros años de la ontogénesis, en correlación con los estímulos recibidos del medio⁴⁶. Y esto sin hablar de los modelos conexionistas empleados ya en robótica e inteligencia artificial...

Existe un amplio consenso sobre la existencia de estos esquemas especializados; ellos forman la trama de nuestra existencia cotidiana en tanto que organizan la mayor parte de nuestras acciones, desde las técnicas del cuerpo o los escenarios de expresión de las emociones, hasta el uso de los estereotipos culturales y la formación de los juicios clasificatorios. Estos dispositivos que son esquemas integradores nos permiten experimentar su función mediadora, en tanto que nos hacen sentir como miembros de una misma cultura y de una misma cosmología. Se los puede definir como estructuras cognitivas generadoras de inferencias, dotadas de un alto grado de abstracción, distribuidas en el seno de la colectividad; se construyen poco a poco, y con características idénticas dado que conjuntos de individuos atraviesan experiencias comparables en una lengua común y con una relativa uniformidad en los métodos de socialización de los niños.

⁴⁶ Sobre el papel de la epigénesis en la estabilización de las redes neuronales, ver CHANGEUX, Jean-Pierre (1983), *el Hombre neuronal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985. Cfr. también PALÁU, Luis Alfonso "Neurobiología y filosofía", *Sociología* (22) Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana, mayo de 1999, pp. 20-22.

Consolidados durante los años de formación, los esquemas de la práctica permiten adaptarse a situaciones inéditas, permitiendo reforzarlos a través de su empleo. Una tal persistencia en el individuo podría explicarse en parte por el papel que juegan los afectos en el proceso de esquematización: el estudio de los mecanismos neuroquímicos de la memoria parece indicar que una emoción intensa suscitada por un acontecimiento contribuye a reforzar las conexiones neurales⁴⁷ tanto como su aprehensión activa, estabilizando así las asociaciones de conceptos y de perceptos que él induce. La integración de la experiencia en esquemas durables se opera sobre todo en circunstancias que focalizan la atención, porque ellas se adhieren a la rutina cotidiana depositando su marca en sentimientos, e incluso en el propio cuerpo. Piénsese en los ritos, sobre todo de iniciación, y en su fuerza marcadora de los afectos que entran en el acontecimiento.

Lo que el análisis estructural devela es una vía de acceso para comprender la esquematización de la experiencia

⁴⁷ Tal vez hoy conozcamos más sobre el *modus operandi* de nuestro cerebro, pero no podemos dejar de reconocer que cuando aún no se habían desarrollado las neurociencias ni las ciencias cognitivas, ya Lévi-Strauss terminaba sus *Tristes trópicos* diciendo: "Sin embargo, existo. No ciertamente como individuo; pues ¿qué soy desde ese punto de vista, sino la postura, a cada instante cuestionada, de la lucha entre otra sociedad, formada por algunos millares de células nerviosas que se cobijan bajo el hormiguero del cráneo, y mi cuerpo, que les sirve de robot?". LÉVI-STRAUSS, (1955), *Tristes Trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970, p. 418.

operada por los miembros de una colectividad, y la manera como se constituye en armadura de los sistemas de codificación explícitos. Entre el modelo o la acción, y la estructura, el esquema es una interface a la vez concreta (pues está incorporada en individuos y puesta en operación en prácticas); particularizada (pues refleja tal o cual propiedad objetiva de las relaciones entre los entes), y dotada de un fuerte coeficiente de abstracción (pues se la descubre en sus solos efectos, sin que tengamos que hablar de emanaciones misteriosas del tipo inconsciente colectivo o función simbólica).

Según Descola⁴⁸, los esquemas integradores de las prácticas pueden ser reducidos a dos modalidades fundamentales de estructuración de la experiencia: *identificación* y *relación*.

El primero es el esquema más general por medio del cual se establecen diferencias y semejanzas entre el yo y los entes, pudiendo inferir sus analogías y sus contrastes entre la apariencia, el comportamiento y las propiedades que me imputo y las que les atribuyo.

El segundo es la relación entendida, no en el estricto sentido lógico y/o matemático sino, como esas relaciones externas entre seres y cosas posibles de señalar en comportamientos típicos y susceptibles de recibir una traducción parcial en normas sociales concretas.

⁴⁸ DESCOLA, Philippe (dir.), *La fabrique des images, Visions du monde et formes de la représentation*, París, Musée du quai Branly, 2010.

Por supuesto que estas dos modalidades no agotan todo el universo de los esquemas estructuradores de la experiencia del universo y de los otros. Mencionemos al menos algunas otros: la temporalidad (objetivación de propiedades de la duración), la espacialización (mecanismos de organización y recorte del espacio), figuración (representación de seres y cosas en dos o tres dimensiones), mediación (dispositivo que funciona como vicario), categorización (clasificaciones explícitas)...

Pero además hemos de considerar la conciencia de una distinción entre la interioridad y la fisicalidad del yo que parece ser una aptitud innata de la que todos los léxicos dan testimonio, como Mauss lo presintió y como Benveniste lo afirmó tras las huellas de Pierce, a saber: la presencia en todas las lenguas de formas o de afijos pronominales del tipo “yo” y “tu”⁴⁹. Las oposiciones binarias no son invenciones de occidente o ficciones de la antropología estructural (como lo afirman los que

⁴⁹ “La conciencia de sí no es posible más que si se experimenta por contraste. No empleo yo sino dirigiéndome a alguien, que será en mi alocución un tú. Es esta condición de diálogo la que es constitutiva de la persona, pues implica en reciprocidad que me torne tú en la alocución de aquel que por su lado se designa yo. [...] yo plantea otra persona, la que, exterior y todo a “mi”, se vuelve mi eco al que digo tú y que me dice tú [...] Ninguno de los dos términos es concebible el uno sin el otro; son complementarios, pero según una oposición “interior/exterior”, y al mismo tiempo son reversibles”. BENVENISTE, Émile, *Problemas de lingüística general I*, México, Siglo XXI, 1971, p. 181. Ver además, DESCOLA, caps. XIV (la naturaleza de los pronombres) y XV (de la subjetividad en el lenguaje).

no leyeron o los que pronto olvidaron a Lévi-Strauss), son muy ampliamente utilizadas por todos los pueblos en muchas circunstancias.

Las fórmulas autorizadas por la combinación de la interioridad y de la fisicalidad son muy reducidas: frente a otro cualquiera, humano o no-humano, puede suponerse que posee elementos de fisicalidad y de interioridad idénticos

(o semejantes) a los míos, o que su interioridad y su fisicalidad son distintos de los míos, o también que tenemos interioridades similares y fisicalidades heterogéneas, o finalmente que nuestras interioridades son diferentes y nuestras fisicalidades análogas. Siguiendo a Descola, llamaremos “totemismo” a la primera combinación, “analogismo” a la segunda, “animismo” a la tercera y “naturalismo” a la última.

Semejanza de las interioridades Diferencia de las fisicalidades	<i>animismo</i>	<i>totemismo</i>	Semejanza de las interioridades Semejanza de las fisicalidades
Diferencia de las interioridades Semejanza de las fisicalidades	<i>naturalismo</i>	<i>analogismo</i>	Diferencia de las interioridades Diferencia de las fisicalidades

Fig. 1 Las cuatro ontologías

Sólo nos representamos lo que percibimos o imaginamos, y sólo se percibe y se imagina lo que se ha aprendido a discernir en el flujo de las impresiones sensibles, y a reconocer en lo imaginario. Ahora bien, este formateo del discernimiento depende de las cualidades que tenemos la costumbre de prestarle, o de negarle, a las que cosas que nos rodean, o a las que nos figuramos en nuestro fuero interno⁵⁰. En general,

estas cualidades forman sistema dentro de lo que se llama tradicionalmente ontologías. Descola pone el ejemplo de que en Europa y en los Estados Unidos, los corderos y los automóviles no son tratados como sujetos morales; no tienen derechos intrínsecos, no se les puede llevar ante los tribunales; esto ocurre porque, en nuestra ontología moderna, los humanos y los no-humanos son percibidos en bloques

⁵⁰ “Durante los años sesenta y setenta <del siglo pasado> a menudo se gastaron tesoros de ingeniosidad para tratar de demostrar que la idea misma de una representación analógica era una ilusión, que toda representación no podía ser sino codificada y que toda contemplación de una representación figurativa era una lectura. Desafortunadamente, a veces los hechos son más tozudos que las teorías. La existencia de una capacidad biológica de reconocimiento analógico de las formas visuales está demasiado sólidamente establecida por la neuropsicología y la psicología de la percepción como para que aún sea posible desembarazarse de

ello arguyendo el estatuto filosóficamente poco frecuentable de las nociones de *representación* o de *semejanza*. Se trata por lo demás de una capacidad que la humanidad comparte con numerosas (otras) especies animales, incluso si las relaciones de analogía que son susceptibles de disparar un proceso de reconocimiento visual en el hombre no son las mismas que las que gatillan en otros animales, y ello por la simple razón de que el sentido visual está organizado de manera diferente de una especie a la otra, y que los estímulos pertinentes difieren”. SCHAEFFER, Jean-Marie, *Los solteros del arte*, tr. Luis Alfonso Paláu, en proceso, p. 55.

que tienen cualidades muy diferentes. Y esto a pesar de que constatamos de que la química y la física de los cuerpos humanos no son distintas de las de los animales y vegetales (para no hablar de la de los artefactos); el hecho de que los humanos hablen, imponiéndose reglas, inventando técnicas, nos es suficiente para constituirlos en una clase de seres aparte. Incluso ahora que la república del Ecuador ha consagrado la subjetividad de la Madre Naturaleza en su constitución, sería interesante estudiar qué estatuto ontológico se creó para los artefactos técnicos.

Cuatro, Uno

En vista de los índices que me entrega, puedo considerar que una entidad cualquiera observable en mi entorno posee una interioridad semejante a la mía, animada de intenciones propias, capaz de acciones y de juicios autónomos. Por el contrario, la apariencia física bajo la cual se ofrece a mi percepción difiere grandemente de la mía: cobertura de plumas, de escamas o de hojas, dotada de alas, de aletas o de raíces, incapaz de sobrevivir por fuera del agua o de desplazarse a pleno día, esta entidad está predeterminada por su cuerpo a ocupar un nicho ecológico completamente particular y a llevar, por consiguiente, una existencia distintiva. Puedo pensar que la mayor parte de los entes que me rodean responden a estas características: su interioridad no es para nada diferente de la mía, pero se distinguen de mí por su equipamiento físico, por el tipo de operaciones que les es permitido

realizar, y por los puntos de vista que pueden tener sobre el mundo. Entonces se encontrará normal solicitarle a un animal que no se venga porque se le da cacería, o también hacer fuetear una montaña para castigarla por su mala conducta, así como lo hizo antaño un gobernador de Mongolia. Cuando una tal actitud se generaliza y se sistematiza entre un grupo humano, se puede hablar de *animismo*, una ontología común entre los indios de Amazonia y del norte de la América del Norte, en el área ártica y en Siberia septentrional, como entre ciertas poblaciones de Asia del sudeste y de Melanesia. Los animales, las plantas, los espíritus, algunos objetos, son vistos y tratados aquí como personas, agentes intencionales de los que se dice que tienen un “alma”, es decir una facultad de discernimiento racional, de comunicación y de juicio moral que hace de ellos sujetos de pleno derecho con los cuales los humanos pueden mantener relaciones de todo tipo. Debido a esta posición de agente que les es reconocido, la mayor parte de los entes se organizan según modalidades análogas a las de los humanos: tienen sus casas, sus jefes y sus chamanes, se casan según las reglas vigentes y se entregan a rituales. Y si, a pesar de la diferencia de las formas físicas, la comunicación es posible entre los colectivos de humanos y de no-humanos, es porque los *cuerpos* de los unos y de los otros son vistos como *simples vestimentas que recubren interioridades similares*, es decir capaces de intercambiar mensajes significativos con otras entidades dotadas de las mismas facultades.

Cuatro, Dos

Lo que prevalece en la manera de ver que nos es más familiar es exactamente lo inverso; para los modernos, los humanos son los únicos que poseen una interioridad —un espíritu, una intencionalidad, una capacidad de razonamiento—, pero ellos se relacionan con el gran continuo de los no-humanos por sus características físicas; como las nubes, los cuchillos o las mariposas, su existencia material está regida por leyes de las que ningún ente podría exceptuarse. Se puede llamar *naturalismo* a esta manera de inferir cualidades en las cosas, pues ella tiene ante todo por efecto disociar claramente en la arquitectura del mundo —y esto por primera vez en la historia de la humanidad— entre lo que tiene que ver con la naturaleza (un dominio de regularidades físicas previsibles, puesto que están gobernadas por principios universales), y lo que tiene que ver con la sociedad y con la cultura (las convenciones humanas en toda su diversidad instituida, pero en su particularidad propia). De ello resulta una disociación entre la esfera de los humanos, únicos capaces de discernimiento racional, de actividad simbólica y de vida social, y la masa inmensa de los no-humanos, destinados a una existencia maquinal y no reflexiva, disociación inaudita que ninguna otra civilización había sabido imaginar y sistematizar. Aunque ella hizo posible un desarrollo sin precedente de las ciencias y de las técnicas, esta ontología ha tenido por efecto igualmente, no sólo “*desencantar*” *el mundo*, sino también y sobre

todo volver difícilmente comprensibles culturas que no estaban fundadas en los mismos principios. Pues muchas de las nociones por medio de las cuales pensamos la cosmología moderna —naturaleza, cultura, sociedad, historia, progreso— son en realidad tan recientes como las realidades que designan, dado que fueron forjadas a partir de fines del siglo XVIII para dar cuenta de las transformaciones sufridas por las sociedades europeas; ellas no poseen pues ninguna pertinencia para dar cuenta de civilizaciones que, no habiendo conocido la misma trayectoria histórica, no hacen pasar las fronteras entre humanos y no-humanos aquí por donde nosotros mismos las hemos establecido.

Cuatro, Tres

Una tercera fórmula, particularmente bien ilustrada por el *totemismo* australiano, contrasta con las dos primeras en tanto que ella elige ignorar las discontinuidades entre humanos y no-humanos, en los planos tanto moral como físico, poniendo más bien el acento sobre la repartición, en el seno de una clase nombrada, de un conjunto de cualidades que se aplican indiferentemente a humanos y a objetos naturales. Transmitidas por las semillas de un prototipo ancestral, estas cualidades no remiten tanto a la forma de los cuerpos como a las sustancias de las que están hechos, a las disposiciones que los habitan, al “temperamento” que manifiestan, haciendo así más verosímil la idea de una relación de identidad entre especies de apariencias muy di-

ferentes. Las cualidades comunes a los miembros de la clase —de los humanos, de los canguros, de los mosquitos, de los ñames silvestres— los hacen diferentes en bloque de los miembros de otras clases de ese tipo que contienen a otros humanos, pero también casuarios, goannas, ballenas, acacias. Cada clase es así autónoma en el plano ontológico en tanto que encarna una esencia particular localizada en un sitio preciso, aunque sea dependiente de otras clases en el plano funcional, para el acceso a los cónyuges, a los territorios de caza, a los servicios rituales. Finalmente, cada clase se identifica en primer lugar por el nombre de su tótem, un ser que vivió antaño en la tierra, en los “tiempos del Sueño”, y del que han salido físicamente los miembros humanos y no humanos del grupo que él encarna. Aunque este ser muy a menudo sea designado con el nombre de un animal, es más bien lo inverso lo que es verdadero; el tótem es nombrado a partir la cualidad que es su marca distintiva y el animal con el cual se identifica lleva en realidad el nombre de aquella. Esto significa que un tótem no es una especie animal cuyas propiedades habrían podido servir para caracterizar la clase híbrida que de él procede, es un conjunto de atributos hipostasiados en un nombre de cualidad que sirve también para designar una especie animal.

Cuatro, Cuatro

La última fórmula invierte la precedente: en lugar de que humanos y no-humanos sean fusionados en el seno de

una clase por el hecho de que comparten una esencia y sustancias comunes, son por el contrario todos los componentes del mundo, todos los estados y las cualidades que él contiene, todas las partes que componen a los entes, los que se ven distinguidos los unos de los otros y diferenciados en otros tantos elementos singulares. A la manera de los *wan woy*, “las Diez Mil Esencias” de la antigua China, o de la miríada de entidades que componen la “gran cadena del ser” en la cosmología medieval, o también de los atributos del cosmos hopi encarnados por centenares de espíritus katsina, esta ontología reposa sobre el fraccionamiento y la individuación de las propiedades de los seres y de las cosas⁵¹. Para que un mundo formado de un número tan grande de elementos singulares pueda ser pensable por los humanos que lo ocupan, para que sea incluso habitable de manera práctica sin que nos sintamos demasiado prisioneros del azar, es preciso que se pueda conectar las múltiples partes que lo constituyen en una red de correspondencias sistemáticas. Ahora bien, en sus formas más visibles, esas puestas en correspondencia reposan todas sobre la figura de la analogía; es el caso, por ejemplo, de las correlaciones entre microcosmos y macrocosmos que establecen algunos sistemas adivinatorios, de la teoría médica de las firmas, de la geomancia

⁵¹ Para la China, ver GRANET, Marcel (1934), *El pensamiento chino*, México, Uteha, Serie La evolución de la humanidad, (30). 1959; para la cadena del ser, ver LOVEJOY, Arthur O. (1961), *La gran cadena del ser*; Barcelona, Icaria, 1983.

china y africana, o de la idea de que los desórdenes sociales —incesto, perjurio, abandono de los ritos— entrañan catástrofes climáticas. Por esto podemos llamar *analogismo* a esta ontología de la atomización y de la recomposición que fue dominante en Europa de la antigüedad hasta el Renacimiento, y de las que se encuentran aún muchas ilustraciones contemporáneas, entre las grandes civilizaciones de Oriente, en África del Oeste, o en las comunidades indias de los Andes y de México. Ante la constatación de que el mundo está poblado de una infinidad de singularidades, se trata aquí, en el fondo, de organizarlas en *cadena*s *significantes* y en cuadros de atributos, para tratar de introducir *un orden y sentido a los destinos tanto individuales como colectivos*.

Cinco

Estos cuatro sistemas de cualidades detectadas en los objetos del mundo pueden a veces encarnarse aquí y allá en ontologías muy coherentes que expresan las principales características de cada una de las fórmulas en enunciados públicos de diversos géneros: tratados filosóficos y médicos, relatos etiológicos, mitos y discursos rituales. Desde este punto de vista, Descola puede decir que el animismo está bien representado por la ontología inuit, el totemismo por la ontología de los aborígenes australianos, el naturalismo por la filosofía kantiana o el analogismo por la ontología de los indios de los Andes.

Con mucha frecuencia, sin embargo, estos sistemas de cualidades no existen

sino en estado de tendencia, o se recubren parcialmente; más que considerarlos como “visiones del mundo” cerradas y compartimentadas, es necesario pues aprehenderlas como las consecuencias fenoménicas de cuatro tipos distintos de inferencias en el tema de la identidad de las cosas que nos rodean o que nos imaginamos. Le corresponde a la psicología evolucionista establecer cómo se han adquirido y estabilizado por selección darwinista las distintas formas de esta intuición. Cualquier humano es capaz de movilizar uno u otro de estos tipos de inferencias según las circunstancias, pero los juicios de identidad que tendrá tendencia a producir seguirán la mayor parte del tiempo el tipo de inferencia privilegiado por la comunidad en el seno de la cual ha sido educado y socializado. Por ejemplo, el hecho de que un biólogo consulte en una ocasión su horóscopo (una inferencia “analogista”) o que hable con su gato (una inferencia “animista”) no disminuye en nada su convicción de que las células que estudia no tienen interioridad y que están regidas por los mismos mecanismos generales, cualquiera sean los organismos a los cuales pertenezcan (una inferencia “naturalista”)⁵².

⁵² “En el hombre puede considerarse la naturaleza de dos maneras. Primero él *se siente* un hijo de la naturaleza y experimenta con respecto a ella un sentimiento de pertenencia y de subordinación, se ve en la naturaleza y ve la naturaleza en él. O bien, *se mantiene* ante la naturaleza como ante un objeto extraño, indefinible. Un sabio que experimenta con respecto a la naturaleza un sentimiento filial, un sentimiento de simpatía, no considera los fenómenos naturales como extraños y extranjeros, sino que muy naturalmente, le encuentra vida, alma y sentido. Tal

Bibliografía

- BOAS, Franz (1943), *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires, Solar, 1964.
- BOYER, Pascal, *Et l'homme créa les dieux*, París, Robert Laffont, 2001.
- BURKERT, Walter (1996), *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, Barcelona, Acantilado, 2009.
- CANGUILHEM, Georges (1966), *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI, 1983.
- CARO, Julio (1974), *De la superstición al ateísmo. Meditaciones antropológicas*, Madrid, Taurus, 1981.

- CARO, Julio, *Inquisición, brujería y criptojudaismo*, Madrid, Ariel, 1974.
- CHANGEUX, Jean-Pierre (1983), *El hombre neuronal*, Madrid, Espasa-Calpe, 1985.
- CHANGEUX, Jean-Pierre (1995), "Punto de vista de un neurobiólogo sobre los fundamentos de la ética", tr. Luis A. Paláu C., *Sociología (21)* Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana, julio de 1998, pp. 159-174.
- DAGOGNET, François (1992), *El cerebro ciudadela*, tr. Luis A. Paláu C., *Traducciones historia de la biología 18 y 19*, Medellín, Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia, julio de 2002.

DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005.

DESCOLA, Philippe (dir.), *La fabrique des images, Visions du monde et formes de la représentation*, París, Musée du quai Branly, 2010.

DONOVAN, Frank (1971), *Historia de la brujería*, Madrid, Alianza, 1978.

DURKHEIM, Emile (1912), *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Buenos Aires, Schapire, 1968.

ELIADE, Mircea (1951), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

hombre es fundamentalmente un vitalista. Platón, Aristóteles, Galeno, todos los hombres de la Edad Media y en gran parte los hombres del Renacimiento eran, en este sentido, vitalistas. Consideraban el universo como un organismo, es decir como un sistema armonioso regulado a la vez según leyes y fines. Se concebían a si mismos como una parte organizada del universo, una especie de célula del universo organismo; todas las células estaban unificadas por una simpatía interna, de suerte que el destino del órgano parcial les parecía que tenía que ver naturalmente con los movimientos del cielo" escribe Georges Canguilhem en su artículo "Aspectos del vitalismo" en *El Conocimiento de vida*, tr. Luis Alfonso Paláu, p. 59. Nótese que la ciencia moderna se establece por constitución de una forma de inferencia sin precedentes en ninguna otra parte, ni siquiera en el propio occidente desde la antigüedad hasta el renacimiento (*episteme* de la semejanza)... y que habría que entender todavía el carácter revolucionario de las ciencias en tanto que chocan y son objeto de repulsa para cierto tipo de espiritualidad que se ha vuelto a poner de moda en este momento. Como les decía Gandhi a sus seguidores occidentales que deseaban convertirse al hinduismo: no tiene sentido, más bien conviértase al cristianismo.

- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1962), *Ensayos de antropología social*, Madrid, Siglo XXI, 1974.
- FOUCAULT, Michel (1969), “Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII”, *Otras Quijotadas*, tr. L. A. Paláu, Medellín, junio de 1985.
- FRAZER, James (1890), *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- FREUD, Sigmund (1913), *Totem y tabú*, Madrid, Alianza, 1970.
- FREUD, Sigmund (1927), *Obras completas XIV, El porvenir de una ilusión*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1953.
- GARDNER, Martin, *La ciencia, lo bueno, lo malo y lo falso*, Madrid, Alianza, 1988.
- GELLNER, Ernest (1988), *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- GINZBURG, Carlo (1976), *El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1994.
- GINZBURG, Carlo (1997), “El brujo, el juez y el historiador”, *Sociología (21)* Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana, julio de 1998, pp. 91-95.
- GRANET, Marcel (1934), *El pensamiento chino*, México, Uteha, Serie La evolución de la humanidad, (30), 1959.
- HARRIS, Marvin (1974), *Vacas, cerdos, guerras y brujas*, Madrid, Alianza, 1980.
- HARRIS, Marvin (1989), *Nuestra especie*, Madrid, Alianza, 2000.
- HEGEL, G. W. F. (1824-1825), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- LACAN, Jacques (1966), *Escritos*, México, Siglo XXI, 1971.
- LEROI-GOURHAN, André (1943-1945), *El gesto y la palabra*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, Claude y Georges CHARBONNIER (1961), *Arte, lenguaje, etnología*, México, Siglo XXI, 1971.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1955), *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958), *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962), *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962), *El totemismo en la actualidad*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- LOVEJOY, Arthur O. (1961), *La gran cadena del ser*, Barcelona, Icaria, 1983.
- LOWIE, Robert H. (1952), *Religiones primitivas*, Madrid, Alianza, 1976.

- MALINOWSKI, Bronislaw (1922), *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 1975.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1948), *Magia, ciencia, religión*. Barcelona, Ariel, 1982.
- MÁRQUEZ, María Elena, *Los tunebo, una cosmogonía precolombina*, Medellín, Copymundo, 1979.
- MAUSS, Marcel y C. HUBERT, (1903), “Esbozo de una teoría general de la magia”, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- MAUSS, Marcel (1969), *Obras II: Instituciones y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones*, Barcelona, Barral, 1970.
- MAUSS, Marcel (1970), *Obras I: Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Barral, 1970.
- MÉTRAUX, Alfred (1958), *Le Vaudou haïtien*, París, Gallimard, 1989.
- PALÁU, Luis Alfonso (1999), “Neurobiología y filosofía”, *Sociología* (22) Medellín, Universidad Autónoma Latinoamericana, mayo de 1999, pp. 7-31.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1952), *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona, Península, 1974.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1950-1951), *Los Kogis, Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*, 2 vol., Bogotá, Procultura, 1985.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo (1968), *Desana, simbolismo religioso de los indios tukano del Vaupés*, Bogotá, Procultura, 1986.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, *Estudios antropológicos*, Bogotá, Instituto colombiano de cultura, 1977.
- ROGER, Alain (1978), *Nus et paysages. Essai sur la fonction de l'art*, París, Aubier, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1819), *El mundo como voluntad y representación*, México, Porrúa, 1987.
- SHERMER, Michael (1997), *Por qué creemos en cosas raras. Pseudociencia, superstición y otras confusiones de nuestro tiempo*, Barcelona, Alba, 2008.
- SPERBER, Dan (1996), *Explicar la cultura, un enfoque naturalista*, Madrid, Morata, 2005.
- TORRES, Alfonso, *Mito y cultura entre los barasana, un grupo indígena tukano del Vaupés*, Bogotá, Universidad de los Andes, 1969.
- VV. AA., *Medicina, shamanismo y botánica*, Bogotá, Funcol, 1983.
- WOLPERT, Lewis (1992), *La naturaleza no natural de la ciencia*, Madrid, Acento, 1994.