

Mito : Rito :: Lévi-Strauss : Mary Douglas

Fernando GIOBELLINA-BRUMANA
Elda E. GONZÁLEZ

Estas páginas están dedicadas a enfatizar un aspecto ya recogido y analizado repetidas veces (Kuper, Goddard): las divergencias entre el estructuralismo de Lévi-Strauss y una de las actuales tendencias de la antropología social británica, específicamente, los recientes aportes de Mary Douglas. Esta relación ha sido vista como una actualización de la que hubo entre «L'année sociologique» y la vieja guardia funcionalista (Malinowski, Radcliffe-Brown); se trataría, de hecho —como señala el propio Leach (1967, 1969), de la misma oposición «empirismo/racionalismo». Pero no es cuestión de este artículo plantear el dilema en términos de los marcos teóricos más generales, sino más bien de explorar brevemente el recorte y abordaje de objetos de estudio desde cada una de las posiciones en juego, analizando como ejemplo la relación «mito/rito». Para ello presentaremos un corto esquema de las posiciones de ambas escuelas al respecto y concluiremos con algunas observaciones sobre la eficacia de una y otra en términos de conocimiento antropológico.

1. LÉVI-STRAUSS

Aun cuando Lévi-Strauss no haya delimitado en textos anteriores (1962: 44-47; 1973: 83-85; 1958: 205, etc.) lo ritual de lo mítico con claridad y que alguno de sus comentaristas considere que ambos son tomados como redundantes de distinto nivel (Mendelson, 1967: 164), en las páginas finales de su cuarteto (Lévi-Strauss, 1971: 597) se detiene a señalar el camino divergente que uno y otro recorren.

Como primera medida, Lévi-Strauss intenta trazar fronteras bien precisas entre mito y rito. Pero estas fronteras atraviesan lo que clásicamente era tomado como meramente ritual; existe, según el autor, un campo simbólico integrado a lo ritual, su mitología implícita, que debe recortarse de su contexto para constituir un objeto único con los discursos mitológicos explícitos, dejando como residuo otro objeto que sólo tras esta operación puede considerarse puramente ritual. El mito, así construido como objeto de análisis, es definido por su carácter de organizador intelectual de la experiencia, como la operación originaria por la cual el flujo de esta experiencia es articulado por un esquema ideacional. El rito, por el contrario, apunta a deshacer esta armazón intelectual: es la ilusión incumplible de retornar a la continuidad de lo vivido, continuidad recortada, abstraída y esquematizada por el mito. En otras palabras, allí donde el mito procede por cortes en búsqueda de elementos distintivos y contrastados —y, por lo tanto, con sentido—, el rito intenta borrar estas diferencias para reconstituir un continuo sin fisuras: el rito es al mito como el vivir al pensar.

De esta postura, reducida aquí a un esquema mínimo, pueden extraerse varias conclusiones de distinto nivel:

A un nivel que sin demasiada inexactitud se podría calificar de metafísico, estamos una vez más frente al *leit motiv* lévi-straussiano de la reducción de la cultura a la naturaleza (1962: 326). Este tema está doblemente presente: en cuanto a la sensibilidad y en cuanto a la estructura misma de la realidad sensible, sin tomar aquí en cuenta un plano más general, el del sentido último de todo mito, que es, como quiere Lévi-Strauss, el de la relación Naturaleza-Cultura. En cuanto a la sensibilidad, vemos que la estructura de ésta se erige en modelo de la pareja «rito/mito»:

«(...) las operaciones de la sensibilidad tienen ya un aspecto intelectual, y los datos externos de orden geológico, botánico, zoológico, etc., jamás son aprehendidos intuitivamente en sí mismos, sino bajo la forma de un *texto* (subrayado de L. S.) elaborado por la acción conjunta de los órganos de los sentidos y del entendimiento. Ahora bien, esta elaboración se produce simultáneamente en dos direcciones divergentes: por descomposición progresiva del sintagma y por generalización creciente del paradigma. La primera corresponde a un eje que podríamos llamar metonímico, sustituye a cada totalidad relativa por las partes que en él discierne y trata cada una de esas partes como totalidades relativas de rango subordinado sobre las cuales ejerce el mismo trabajo de descomposición. Así, detrás de cada pareja de oposición primaria aparecen parejas secundarias (...) y así hasta que el análisis llega a esas operaciones infinitesimales en las que se complace el discurso ritual. El otro eje, que es propiamente el del mito, es más bien de tipo metafórico; subsume las individualidades en el paradigma, amplía y al mismo tiempo empobrece los datos concretos (...)» (1971: 607).

En cuanto a la realidad sensible, su estructura revela ser del mismo orden que el del intelecto y, por lo tanto, del mito. El esquematismo de éste, el orden que implanta a la experiencia, opera con una lógica de transformaciones en base a oposiciones binarias; es el juego de estas oposiciones, las separaciones diferenciales, el que permite descubrir su sentido. Ahora bien, esta estructura discontinua está inscrita en la realidad sensible misma: «Con el descubrimiento del código genético podemos en la actualidad colocar una realidad objetiva tras esa exigencia de discontinuidad, en obra en los trabajos de la naturaleza como en las construcciones del espíritu» (1971: 605).

A un nivel epistemológico, el dejar lo ritual del lado de lo metonímico podría permitir la deducción de una afirmación «fuerte»: lo ritual no es estructuralmente significativo y, por lo tanto, no puede ser objeto de un acercamiento científico, por lo menos no de un acercamiento estructuralista. Por defecto u omisión, esto está implícitamente reconocido al no constar el rito en la lista de los cuatro objetos propiamente analizables desde una perspectiva estructuralista (entidades matemáticas, música, lenguajes naturales y mitos, 1971: 578). Más aún, si un análisis estructural sólo es posible allí donde hay intercambio de mensajes, no es pertinente para el rito, ya que éste actúa para evitar hablar (1971: 600). Pero más definitivamente si rito : mito :: metonimia : metáfora, y, metonimia : metáfora :: acontecimiento : estructura (1965: 46), es obvio que rito : mito :: acontecimiento : estructura. Y como es doctrina para el autor, el acontecimiento remite a lo consciente y contingente, mientras que la estructura a lo inconsciente y necesario; estos dos diferentes niveles son los que delimitan respectivamente las actividades del historiador y del etnólogo (1958: Introduction). Así, es en la perplejidad estructuralista frente al acontecimiento que en última instancia se resuelve el destierro del mito de su campo de aplicabilidad. Como señala Emilio de Ipola, lo que se convierte en impensable en las teorías de Lévi-Strauss es el paso de la estructura al acontecimiento, y de esta carencia del discurso estructuralista se deriva «la clara imposibilidad de dar cuenta del acontecimiento» (Ipola, 1975: 342). Este rechazo de lo diacrónico por parte de Lévi-Strauss está emparentado con su pesimismo histórico (Lévi-Strauss, 1967 a: 189), la concepción de que el proceso histórico sólo engendra entropía (1955: 379), sobre lo que ya se volverá.

A nivel metodológico, Lévi-Strauss propone, como hemos visto, una especie de reducción que se contraponga a la confusión de la «mitología implícita» y el rito (1971: 600), pero no da el instrumental técnico para realizar un corte entre una y otra instancia; no indica cuáles son los criterios operacionales que las hacen distinguibles. ¿Hasta dónde esta ruptura de un hecho único, como es el rito para los

agentes que efectivamente lo actúan, no es un artificio necesario sólo en términos de una ideología de lo sincrónico? La hipótesis que adelantamos es que la pretensión de Lévi-Strauss no es la de recortar dos objetos de estudio allí donde sólo se detectaba uno, sino la de reforzar la pretensión de la autonomía y primacía de lo mítico frente a una reacción posterior e ilusoria de lo ritual que no tendría más que un único sentido: el sin sentido de mimar múdamente la imposible renuncia al pensamiento. Pero esta prioridad de lo mítico tiene como correlato dos efectos convergentes: el que ya hemos mencionado de la renuncia a dar cuenta de lo diacrónico y la renuncia a relacionar lo simbólico a la realidad social empírica.

Ahora bien, este sentido disgregador del rito es revelado a partir del sentido del mito, lo que nos remite a preguntar por su naturaleza. Hay dos rasgos que particularmente nos interesa destacar para que la comparación con el pensamiento de Mary Douglas sea más nítida:

a) El sentido del mito es siempre sintáctico. No es casual que las otras tres áreas donde se da como válida la aplicación del método estructuralista no tengan sentido semántico. Lo que en la discusión de Lévi-Strauss con Ricoeur queda claro es que para el primero un sentido semántico de tipo empático-hermenéutico no es más que un «sabor» que puede operar como un constataador *post hoc* de una «demarche» que en modo alguno lo tiene en cuenta (Lévi-Strauss, 1967 a: 170). Esto es, además, totalmente coherente con algo que en el estructuralismo es prácticamente axiomático: el sentido del actor jamás es el verdadero (1955: 44; 1962: 336). Si seguimos el análisis de Catherine Backès Clément, sentido semántico y acontecimiento se identifican tanto en su referencia a un Yo cuya caducidad proclama Lévi-Strauss (1971: 559; 1955: 374-375) como en su desaparición frente a la «inercia final de la estructura» (Backès Clément, 1974: 65-66): el sentido es fenomenal en cuanto continuamente reducible a elementos constitutivos no significativos (Lévi-Strauss, 1967 a: 166). En otras palabras, según Lévi-Strauss, que se le pida valor semántico a un mito es lo mismo que pretender tener de él una captación subjetiva y empática, tratar de comprender como si estuviésemos dentro de una realidad que no es nuestra, lo que es imposible. Esta pretensión, por un lado, remite a un humanismo subjetivista que el autor repudia, y, por el otro:

«(...) busca (...) un *sentido del sentido*, un sentido que está por detrás del sentido; mientras que en mi perspectiva el sentido nunca es un fenómeno primero: el sentido es siempre reducible. Dicho de otra manera; detrás de todo sentido hay un no-sentido y lo contrario no es verdadero.» (1967: 166.)

b) Lo social empírico no es significado del mito. Es decir, cuando el mito habla de la sociedad en que se ha generado es porque, y en la medida en que, se aparta de su propia dinámica discursiva. Lo social empírico del mito es un residuo, una refracción cuya magnitud y dirección remite a la infraestructura. Pero la línea significativa que realmente da cuenta del discurso mitológico no pasa por su determinación desde causas extrínsecas. Así, un mito no se explica aisladamente ni en referencia a un nivel social que lo sustente, sino a los otros mitos que forma sistema con él. Lo realmente significado por los mitos, en última instancia, es la estructura del espíritu, su mapa de constricciones (Lévi-Strauss, 1967 a: 187), su sintaxis matricial de oposiciones binarias. El mundo que como «bricoleur» el pensamiento mitológico articula en su acto de significación opera a este nivel sólo como soporte, como cantera proveedora de materia prima significante. Es evidente que en el desarrollo de sus investigaciones, Lévi-Strauss ha abandonado su proyecto programático del «orden de órdenes» (1958: 347), que de alguna manera suponía una traducción de lo mitológico a lo social y de lo social a lo mitológico, para abocarse a un análisis exclusivamente sincrónico de un nivel superestructural.

2. MARY DOUGLAS

Para la escuela británica, la situación es bien distinta. Por un lado, aquí sí rito y mito operan, en una primera aproximación, como si fueran redundantes. Es decir, significan de la misma manera sin que en los análisis concretos de algunos autores haya intento de realizar o impugnar la distinción propuesta por el estructuralismo (Leach, 1978: Cap. 9). Pero ya en el caso de Mary Douglas el mito es dejado explícitamente de lado: «El mito se sitúa por encima y en contra de las exigencias de la vida social» (Mary Douglas, 1975: 57). El desarraigo, la ambigüedad y la fluctuación del mito dejan entonces como objeto privilegiado de análisis al rito por su capacidad de referencia social, su univocidad y su estabilidad (1978: 30).

Tanto en Leach como en Douglas el interés central está focalizado en las funciones simbólicas; en el caso del primero hay una hipótesis —no demostrada, pero operante en su análisis— sobre la posibilidad de transformar combinatoriamente los distintos códigos operantes en una sociedad (1978: 130) y del paso de un código a otro (planteado en términos sensibles y subjetivos) que exigiría la existencia de un «mecanismo lógico» de un profundo nivel de abstracción. Este núcleo lógico, fuente de la actividad metafórica —ya que ésta implica el paso de un contexto de código a otro—, parecería remitir al inconciente lévi-straussiano, salvo por el hecho de que Leach, a pesar de todo, sigue otor-

gando prioridad al análisis particular de sociedades concretas (1969: 175). Esta diferencia es la que también se encuentra presente entre M. Douglas y Lévi-Strauss, que en el tema que aquí nos interesa se expresa por el reproche de la segunda al primero de que:

«A su análisis del simbolismo le falta un ingrediente esencial. Carece de hipótesis. Sus predicciones son inexpugnables, absoluta y totalmente irrefutables. Dados los materiales para el análisis (un campo cultural limitado) y dadas las técnicas de análisis (selección de parejas de elementos opuestos) no hay posibilidad de que un investigador (...) salga de su empeño con las manos vacías. Por fuerza tiene que conseguir su propósito porque utiliza herramienta apropiada para descubrir estructuras y porque la hipótesis general no exige de él más que descubrirlas. No se le pide que relacione estructuras simbólicas con variantes sociales. Inevitablemente deducirá de su investigación una serie de oposiciones estructuradas que se fundirán finalmente con la dicotomía general de cultura y naturaleza.» (1978: 91.)

Esta crítica es convergente con otra que acusa a Lévi-Strauss de que en su análisis de los mitos (específicamente el de «La gesta de Asdiwal»-Lévi-Strauss, 1973: Chap. IX) empobrece el sentido de los mismos (M. Douglas, 1967: 95). Pero tras estas críticas subyace el hecho de que uno y otro autor utilizan dos direcciones diferentes de «sentido». Ya hemos visto lo que Lévi-Strauss entiende por esto; por su parte, y en total oposición, en Mary Douglas el sentido es:

a) Semántico, es decir, que, tras una proposición simbólica explícita, debería revelarse otra proposición que fuera del mismo nivel discursivo y que tuviera al menos tanta riqueza conceptual como la primera. Aquí habría un cierto acercamiento de la autora al varias veces citado por ella Paul Ricoeur. En un análisis de tipo hermenéutico como el que realiza Ricoeur es también el sentido semántico el que se debe procurar y éste une —a través de una comprensión de tipo empático— el emisor del mensaje a su decodificador actual. En el caso de las interpretaciones de M. Douglas, este mantenimiento o aumento de la riqueza semántica, claro está, es más fácilmente obtenible que en el caso de su contendiente. Hacer «hablar» a algo que directamente no tiene —o tiene escaso contenido semántico explícito—, en el mejor de los casos, una lista de prohibiciones alimentarias, evidentemente acrecienta cuantitativa y cualitativamente los mensajes, dejando de lado el problema de la validez de sus interpretaciones. Pero si lo ritual es significativo —y ya hemos visto que el mito no lo es o no lo es demasiado— es porque:

b) Este sentido semántico se revela por la remisión a la estructura social empírica de la cual el nivel simbólico es emergente. Este «durkheimismo puro» (1975: 44) se presenta como explicatorio de

toda forma de ritual. Así, por ejemplo, las distintas situaciones de las sociedades hebrea, karam y lele en relación con otras sociedades vecinas configura prácticas distintas respecto a la mediación ritual entre cultura y naturaleza. Como segmentos intermedios entre estos dos polos, las estructuras de parentesco y las taxonomías naturales marcan el lugar dado a lo extraño, desde el rechazo hebreo a la aceptación lele, pasando por la ambigüedad karam. El cerdo, el casuario y el pangolín representan lo anómalo respectivamente para cada sistema clasificatorio, y la actitud ritual frente a ellos es traducida por Mary Douglas al substrato de experiencia social que las funda (1975: 57-99).

Lo que entonces se ve en este ejemplo es que M. Douglas utiliza en realidad una metodología heterodoxamente funcionalista dándole una forma expositiva estructuralista. Heterodoxa, en cuanto a que el conflicto es focalizado en el centro de su interés y en la base de su explicación, si bien no abandona la tradición del funcionalismo británico en su empírico proyecto de dar cuenta de sociedades concretas y el recurrir heurísticamente a las necesidades del sistema. Su proyecto es entonces el de «trascender las cosmologías manifiestas para llegar al esquema de poderes que revelan y al que corresponden» (1978: 11). El análisis en que se ha embarcado apunta, pues, a revelar el papel de lo simbólico tanto en cuanto control social como en su carácter de expresión de diversos grupos dentro de la estructura social. En lo que hace al control:

«Comprendemos mejor el comportamiento religioso si tratamos las formas rituales al igual que las formas lingüísticas como transmisores de cultura que se engendran en las relaciones sociales y que, a través de un proceso de selección, ejercen un efecto restrictivo sobre la conducta social.» (1978: 41.)

«(...) a cada tipo de ambiente social corresponde una determinada manera de justificar la coerción. Por medio de las clasificaciones que utiliza, transforma el universo entero en un armazón de control. Y en cada sistema social el sufrimiento humano se explica de modo que venga a reforzar ese control.» (131.)

En lo que hace a la expresión simbólica de grupos alejados de los centros de poder (el caso, por ejemplo, de los movimientos milenaristas), el análisis de la autora los muestra en su rebelión testimonial contra el orden implantado por esos centros y su incapacidad de generar un orden alternativo. En una posición que curiosamente recuerda a la del Lenin del «¿Qué hacer?» sobre el «tradeunionismo» inmanente a la clase obrera, concluye: «(...) la solución a los problemas graves de organización social difícilmente provendrán de aquellos que los sufren, porque inevitablemente sólo pueden pensar de acuerdo a la cosmología correspondiente a su experiencia social»¹⁷⁹.

Respecto a su utilización del armazón conceptual del estructuralismo vemos que debe pactar con su interés empírico, lo que lleva a que el camino optado sea el inverso del de Lévi-Strauss. Siguiendo con el ejemplo ya dado, si bien las respuestas hebrea, karam y lele aparecen como el conjunto de posibilidades lógicas de la cuestión analizada, el sistema de permutaciones no está construido a partir de uno de sus elementos, buscando su completamiento, independientemente del «rellenado» empírico de sus casilleros, sino que los casos empíricos son prioritarios al sistema, que así se convierte en una forma expositiva de una eventual ley expresable en términos tales como: un mayor aislamiento geopolítico de una comunidad se refleja en una menor posibilidad de agentes mediadores en el plano ritual.

3. CULTURA Y NATURALEZA

Intrínsecamente relacionado con estas dos diferentes maneras de entender y operar con lo simbólico surge la cuestión de la relación Naturaleza/Cultura. Como ya habíamos indicado brevemente, en Lévi-Strauss esta relación tiene un doble matiz. A nivel del observador, la cultura se resuelve en naturaleza, por lo menos programáticamente. A nivel de agentes, cultura y naturaleza se oponen y la meditación sobre esta distinción crucial es el tema de fondo de todo discurso mitológico. Es, para emplear una metáfora geométrica, como una cinta de Moebius: en cada punto de la misma una cara ésta opuesta transversalmente a la otra, pero estos puntos opuestos no dejan de pertenecer a la misma superficie y pueden ser unidos por un segmento.

Esta cuestión, en el caso de Mary Douglas, es elaborada en relación al cuerpo:

«Mi propósito será identificar una tendencia natural a expresar determinado tipo de situaciones por medio de un estilo corporal adecuado a ellas. Esa tendencia puede calificarse de natural en tanto que es inconsciente y se obedece a ella en todas las culturas. Surge como respuesta a una situación social que aparece siempre revestida de una historia y una cultura locales. La expresión natural es, pues, determinada por la cultura.» (M. Douglas, 1978: 93.)

Esta especie de regla universal hace recordar la búsqueda por parte de Lévi-Strauss de un universal cultural, aparente contradicción en los términos que desemboca en la postulación de la regla de prohibición del incesto como punto de salto de la naturaleza a la cultura (Lévi-Strauss, 1967 b: Cap. I). Pero aquí el procedimiento es inverso; la universalidad se mantiene como naturaleza, reforzada por el hecho de

que concierne precisamente al cuerpo. La separación respecto a Mauss es al mismo tiempo evidente y necesaria: las técnicas corporales no son sólo un hecho de cultura, sino una dialéctica continua:

«El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos el cuerpo físico. La experiencia física del cuerpo, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad. Existe, pues, un continuo intercambio entre los dos tipos de experiencia de modo que cada uno de ellos viene a reforzar las categorías del otro.» (89.)

De esta manera, el cuerpo se convierte en el centro neurálgico de la acción simbólica: objeto del poder en su acción constrictora y metáfora perenne de los efectos de ese poder tanto desde el punto de vista de su centro como desde el de sus sujetos:

(...) el control corporal constituye una expresión del control social y el abandono del control corporal en el ritual corresponde a las exigencias de la experiencia social que se expresa.» (95.)

«El cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad que se enfrenta con el centro de donde emana el poder, que reduce o aumenta sus exigencias en relación directa con la intensificación o relajamiento de las presiones sociales.» (97.)

Mencionaremos, aunque dado los límites de este artículo no lo desarrollaremos, la convergencia de este análisis sobre el cuerpo y sociedad y los análisis de Foucault (1975) sobre las disciplinas corporales, las estructuras de poder y el surgimiento de las ciencias sociales.

4. LAS PERSPECTIVAS GENERALES

Es interesante señalar que mientras que Lévi-Strauss tiene a Kant como mentor filosófico (1967 a: 195), Mary Douglas remite a Hume (1973: 36). Mientras que para la segunda el sentido, en cuanto forma de constituir una legalidad del mundo, va a depender de los sujetos empíricos e históricos y debe ser recuperado empírica e inductivamente, para el primero —según su «kantismo sin sujeto trascendental» (Ricoeur, 1967: 137)— todo mundo es derivado de una matriz no empírica y a-histórica: la estructura del espíritu humano.

Esta polémica confluye en una concepción antagónica de lo diacrónico. Ya hemos indicado la concepción de Lévi-Strauss sobre el nivel «acontecimiento». Correlato de esto es que considere falaz hablar de «progreso», ya que la única novedad histórica aparentemente positiva sería el paso de una tematización inconciente de la

realidad a una conciente (Lévi-Strauss, 1971: 569). Pero estas dos modalidades intelectuales no serían más que dos permutaciones de una misma matriz (1962: 24), y, por otro lado, ese eventual progreso estaría limitado a explorar las posibilidades de la significación del mundo, abiertas de una vez para siempre por la repentina constitución del lenguaje (1950: XLVII-XLVIII). Más aún, ¿acaso esta visión científica de la realidad —su tematización conciente— no sería, en la actualidad y cada vez más, la principal productora de mensajes tendentes a generar un chato estado entrópico entre emisor y receptor? (1955: 374). Queda por cierto el problema del teleologismo estructuralista (1971: 615; 1966: 14-15). Pero este teleologismo no es histórico, es natural: el ordenamiento de las alianzas matrimoniales entre primos cruzados como articulación de la Regla del incesto no remite sino a ordenamientos finalistas del mismo rango que los de la naturaleza, tales como el que regula la diseminación del polen de tal o cual flor. Lo que quizá sorprende más en esta elaboración es la apertura a una especie de panteísmo difuso en el que la verdad de la teleología asoma como teología (1971: 615-616).

Por el contrario, en Mary Douglas: *a)* el acontecimiento es, como historia concreta de sociedades concretas, objeto válido y propio; *b)* lo diacrónico se manifiesta como progreso. Existe, para la autora, una evolución de las sociedades cuyo parámetro es la diferenciación. Este desarrollo antientrópico se manifiesta en diversos planos: tecnológico, económico, institucional, etc. (M. Douglas, 1973: 108). Pero la falta de una diferenciación reflexiva en las cosmologías antropocéntricas primitivas no se deriva de un primitivismo psicológico¹⁶⁸, sino de prácticas institucionales no diferenciadas, en total coherencia con su base durkheimiana. Lo diacrónico es, en cuanto conflicto y cambio, y, como ya hemos visto, operacionalmente crucial dentro del pensamiento de la autora. Como afirma el prologuista de la edición francesa de *Purity and danger*:

«Después de Max Glukman, los antropólogos admiten de buenas ganas que la sociedad es una totalidad conflictiva. Tanto M. Douglas como Turner iban a utilizar esta hipótesis en sus escritos; mostrar cómo los roles contradictorios dan forma al pensamiento simbólico, crean en cierto modo la conciencia colectiva.» (Heusch, 1975: 10.)

O sea, lo simbólico no surge como expresión y reforzamiento de una estructura social estática, sino de las tensiones del sistema, tensiones representables, a nivel comparativo por el diagrama «cuadrícula/grupó» (1978) y, a nivel particular, por las delimitaciones internas y externas de una sociedad. Es así cómo, por ejemplo, la diferencia entre poderes rituales se explica por el lugar que en la sociedad ocupan sus portadores (1973: Cap. VI). Con procedimientos interpretativos de

tal tipo se apunta a superar el universalismo biologicista que presidió los orígenes de la escuela británica. A una idea de «necesidades naturales» (Malinowski) se contraponen la existencia de oposiciones universales, como la pareja «contaminación-pureza», y se deja de lado la posibilidad de ver en lo contaminante un universal. El concepto de impureza, de suciedad, depende de cada sociedad concreta, que lo recortará en función de la definición de sus propias fronteras y de la forma de protección de las mismas que haya asumido. Pero esta universalidad, aun cuando estructural respecto a Malinowski, sigue manteniendo una distancia insalvable con la planteada por Lévi-Strauss. No es paradójico entonces que varios años antes de *Purity and danger* éste haya condenado premonitoriamente un desarrollo del tipo que acabamos de sintetizar: «Y al pretender Durkheim deducir del orden social las categorías y las ideas abstractas es cuando, para explicar este orden, lo único que encuentra son sentimientos, valores afectivos o ideas vagas, como la de contagio y contaminación» (Lévi-Strauss, 1965: 141). Mientras que para Lévi-Strauss la universalidad es un hecho de hierro, implícito en la naturaleza de un espíritu humano inmutable y dado de una vez para siempre, frente al cual la etnología (entre otras disciplinas) tiene como tarea deducir su estructura, para M. Douglas esta universalidad es mucho más problemática y matizable y no existe la posibilidad de remitir a ningún agente trascendente a las sociedades empíricas analizadas: la universalidad es más bien una idea reguladora en lo interpretativo y un punto de mira en el desarrollo de las investigaciones comparadas.

5. LA CUESTIÓN DE LA EFICACIA

Sólo desde una perspectiva muy limitada —y un ejemplo puede ser Harris (1978: Cap. 18)— puede negarse la trascendencia de la figura de Lévi-Strauss para la antropología. La lucidez, la audacia y lo sugestivo de cada una de sus aportaciones han dado un vuelco irreversible a la historia de la disciplina. Pero esto no obsta para que cuando se lea sus trabajos uno no pueda escapar a la impresión de que cada análisis particular en cualquier área que sea, parentesco, totemismo, sistemas clasificatorios, mitología, etc., no es más que la ejemplificación argumental de una tesis metafísica omniabarcadora e incontrolable tanto desde las parcelas como desde la totalidad del corpus de su producción. Sería como si Lévi-Strauss hablase desde una totalidad fantasmática en la que un eje vertical permitiera la traducción de cualquier nivel de integración a cualquier otro y uno horizontal recogiera el sistema total de las manifestaciones culturales. A pesar de sus declaraciones de modestia de algunos de sus prólogos y post-

facios, es como si ya todo estuviera hecho. En Lévi-Strauss no hay lugar para nuevos conocimientos, porque cualquier cosa que se agregase no iría más que a confirmar lo ya sabido, no haría más que confirmar su postulado metafísico. Esta es la razón por la cual ha podido tomarse tantas libertades con el material etnográfico (Leach, 1971: Cap. III; Needham, 1971). Y éste es el motivo, pensamos, por el cual toda fidelidad a su pensamiento es obligatoriamente herética. No es casual que todas las figuras de importancia sobre quienes su influencia se ha hecho sentir hayan debido romper más o menos radicalmente con el maestro: Clastres, Godelier, Needham, Dumont, para no hablar de Leach y de la propia Mary Douglas.

Por el contrario, en lo que hace a Mary Douglas, la concepción de base con la que se guía, su sociologismo, está desdibujada en términos de una fundamentación de tipo especulativo y enfatizada precisamente en lo que la hace operacionalizable. Lo que en ella más importa no es entonces sus enunciaciones generales y últimas, sino los desarrollos concretos a los que las primeras sirven de principio regulador; entre ambos niveles se sucede un circuito de mutua garantía y enriquecimiento. En otras palabras, lo que nos presenta Mary Douglas es un sistema abierto, no auto-suficiente, que exige ser puesto a prueba y desarrollado continuamente frente a nuevos datos, así como utilizado en contextos quizá no previstos por ella. No nos encierra en un sistema, y de esta manera desde un inicio da como válido para su propia obra lo que escribe respecto a Lévi-Strauss: «Lévi-Strauss nos ha proporcionado una técnica. Nuestra tarea consiste en refinarla para adaptarla a nuestros fines» (1978: 91).

Instituto de Antropología Cultural de la Universidad de Uppsala.

BIBLIOGRAFIA

BACKES-CLEMENT, Catherine:

1974 *Lévi-Strauss*. Seghers. París.

DOUGLAS, Mary:

1967 El significado del mito. *Estructuralismo, mito y totemismo*. Nueva Visión. Buenos Aires.

1973 *Pureza y peligro*. Siglo XXI. Madrid.

1975 *La naturaleza de las cosas*. Anagrama. Barcelona.

1978 *Símbolos naturales*. Alianza Universidad. Madrid.

FOUCAULT, Michel:

1975 *Surveiller et punir*. Gallimard. París.

HEUSCH, Luc de:

1975 *El estructuralismo heterodoxo de Mary Douglas*. Anagrama. Barcelona.

IPOLA, Emilio de:

- 1975 Etnografía e historia en la epistemología estructuralista. *La antropología como ciencia*. Anagrama. Barcelona.

LEACH, Edmund:

- 1967 Introducción. *Estructuralismo, mito y totemismo*. Nueva Visión. Buenos Aires.
 1969 Claude Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo. *Estructuralismo y antropología*. Nueva Visión. Buenos Aires.
 1971 *Replanteamiento de la antropología*. Seix Barral. Barcelona.
 1978 *Comunicación y cultura*. Siglo XXI. Madrid.

LEVI-STRAUSS, Claude:

- 1950 Introduction a la oeuvre de Marcel Mauss. *M. Mauss Sociologie et anthropologie*. P. U. F. París.
 1955 *Tristes Tropiques*. Plon. París.
 1958 *Anthropologie Structurale*. Plon. París.
 1962 *La pensée sauvage*. Plon. París.
 1965 *El totemismo en la actualidad*. F. C. E. México.
 1966 *The future of Kinship Studies*. Proceeding of the R. A. I.
 1967a Entrevistas y respuestas. *Problemas del estructuralismo*. Eudecor. Córdoba (Argentina).
 1967b *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton. París-La Haye.
 1971 *L'homme nu*. Plon París.
 1973 *Anthropologie Structurale II*. Plon. París.

MENDELSON, E. Michael:

- 1967 El «huésped no invitado». *Estructuralismo, mito y totemismo*. Nueva Visión. Buenos Aires.

NEEDHAM, Rodney:

- 1971 Introduction. *Rethinking Kinship and Marriage*. Tavistock. London.

RICOEUR, Paul:

- 1967 Estructura y hermenéutica. *Problemas del estructuralismo*. Eudecor. Córdoba (Argentina).