



Metáforas no verbales: En torno a Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss

Non-Verbal Metaphores in Relation to Mary Douglas
and Claude Levi-Strauss

Gabriel ANDRADE

Escuela de Sociología, Universidad del Zulia.

RESUMEN

El siguiente artículo extiende, desde un punto de vista filosófico y antropológico, las actuales discusiones sobre lo metafórico. Los filósofos del lenguaje han contribuido significativamente al entendimiento de la naturaleza y función de las metáforas, pero tradicionalmente se han limitado a los aspectos verbales de las mismas. Pocos se han detenido a considerar el papel de lo metafórico en las expresiones no verbales. Paradójicamente, la etnología ha sido la disciplina que ha demostrado un mayor interés por las metáforas no verbales. Abordamos así la obra de dos antropólogos, Mary Douglas y Claude Levi-Strauss, resaltando los aspectos de su obra que contribuyen a una filosofía del lenguaje, extendiendo así el puente que comunica a la antropología con la filosofía.

Palabras clave: metáforas no verbales, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, lenguaje.

ABSTRACT

This article extends, from a philosophical and anthropological point of view, the recent discussions as to what is metaphoric. Language philosophers have contributed to the understanding of the nature and function of metaphors, but their comments have been traditionally limited to the verbal aspects. Few have considered the role played by what is metaphoric in non verbal expressions. Paradoxically, ethnology is the discipline that has shown a greater interest in non-verbal metaphors. Thus, we approach the works of two anthropologists, Mary Douglas and Claude Levi-Strauss, highlighting the aspects of their work that contribute to a philosophy of language, and extending the bridge between philosophy and anthropology.

Key words: Non verbal metaphors, Mary Douglas, Claude Lévi-Strauss, language.

INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre la naturaleza y el uso de las metáforas han disfrutado de un repunte en la reflexión filosófica de los últimos años. El problema central de la filosofía ha venido a ser esencialmente el problema del lenguaje.

Las tradicionales reflexiones sobre la naturaleza de las metáforas, sustentadas sobre todo en Aristóteles, han sido vistas y revistas a la luz de una nueva filosofía, analítica a la vez que interpretativa. Esta nueva filosofía se plantea una vez más los problemas y oportunidades derivados del uso de tropos, sus funciones, estructura y posibles complicaciones.

Esta filosofía se preocupa sobre todo de las metáforas verbales. El modo de enunciación de determinadas metáforas resulta esencial para su desarrollo y comprensión. No obstante, pocos han sido los autores que han mantenido presente que, así como existen formas no verbales de representación, también existen formas no verbales de metáfora.

Lakoff y Johnson señalan que la metáfora “impregna a la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción”¹. Resulta muy peligroso confinar el estudio de la metáfora estrictamente a las formas verbales.

El hombre es un animal simbólico. Tanto su pensamiento como su acción están constituidos por símbolos. De manera tal que no sólo en su expresión verbal se manifiesta su disposición simbólica. El modo en que trabaja, produce, se relaciona, mantiene su higiene, domestica animales, etc., son modos simbólicos que un filósofo del lenguaje no puede dejar escapar.

Paradójicamente, no ha sido en la filosofía, sino en la antropología donde han surgido autores que se han propuesto rescatar las formas no verbales de metáfora. En las siguientes páginas reseñaremos la manera en que dos autores contemporáneos, Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss, han dirigido su atención hacia el modo en que se colocan en operativa las formas no verbales de metáfora.

Ambos autores se han formado en las escuelas estructuralistas y durkheimianas de la filosofía. Douglas se ha mantenido más cercana a la orientación durkheimiana, mientras que Lévi-Strauss es más leal al estructuralismo, pero ambos comparten una tradición en común.

A pesar de que su interés no es ni la filosofía del lenguaje, mucho menos la naturaleza y función de las metáforas, ambos autores estudian la manera en que las metáforas no verbales se han empleado en diferentes contextos históricos y etnográficos, aportando así una nueva contribución a los estudios sobre los tropos en general.

1. MARY DOUGLAS: PROHIBICIONES Y METÁFORAS

Por décadas, los estudiosos de la religión han intentado formular categorías claves a través de las cuales se podamos comprenderla. Durkheim vino a ser el autor que con mayor éxito sentó las pautas para los futuros estudios religiosos: la categoría fundamental para el estudio de la religión es lo sagrado.

Los autores anteriores y posteriores a Durkheim siempre trataron de conjugar la categoría de lo sagrado con otros aspectos fundamentales de la religión. Así, además del privi-

1 Lakoff, G. y Johnson, L: *Metáforas de la vida cotidiana*. Barcelona. 1995, p. 3.

legio de lo sagrado como categoría en los estudios religiosos, surgieron otras categorías adjuntas. Malinowski, por ejemplo, encontró en la necesidad funcional la esencia de lo sagrado². De esa manera, si bien lo sagrado vino a constituirse como la categoría fundamental a partir de la cual se debían desarrollar las indagaciones teóricas sobre la religión, los estudiosos de este fenómeno intentaban privilegiar una u otra característica como componente esencial de la religión, y a partir de la cual todas las investigaciones debían surgir.

Así pues, diversas corrientes se agruparon de acuerdo al privilegio que se le otorgaba a uno u otro componente de la religión. Robertson Smith, Durkheim, Jane Harrison, Van Genepp, Gluckman, Turner³ y Burkert⁴, entre otros, se caracterizaron por el privilegio del ritual y de las prácticas religiosas. En contraparte, Tylor, Frazer, Malinowski, Eliade, Levi-Strauss, Weber y Jung⁵, por mencionar algunos, otorgaban mayor importancia a las creencias y a los mitos.

Si bien el rito, junto con las prácticas religiosas, y el mito, junto con las creencias, son indudablemente un aspecto importantísimo de la religión, los modernos estudiosos no parecen haberse percatado de un tipo de preocupación muy antigua en las tradiciones religiosas: las prohibiciones. Así como existen ritos de paso y mitos de origen, también existen reglas de pureza y prohibiciones, cuestión que, al parecer, no parece importarle demasiado a la disciplina de los estudios religiosos. Mary Douglas es una de las contadas autoras que ha optado por privilegiar a las prohibiciones como categoría central en el estudio de la religión. La forma de proceder de Douglas es relevante en tanto dirige su atención a nociones antiquísimas de lo sagrado, pero que de alguna manera, no han sido adecuadamente analizadas por la tradición antropológica.

Según Douglas, lo que define a una religión no es lo que se cree ni lo que se hace, sino más bien *lo que se deja de hacer*. Douglas se ha caracterizado por inclinarse hacia las corrientes simbolistas de la antropología. A grandes rasgos, ésta se trata de una vertiente de la antropología que enfatiza la dimensión simbólica del ser humano, condición ausente en el resto de las especies. En este sentido, la antropología simbólica se aleja significativamente de la etología, la cual atribuye gran parte del comportamiento humano a las características y a la programación biológica. Por el contrario, la antropología simbólica entiende el comportamiento humano como una forma de intercambio de símbolos que, siguiendo al estructuralismo, no necesariamente guardan una relación intrínseca con la realidad que representan.

Teniendo esto en cuenta, Douglas sugiere que todas las formas religiosas, y por extensión, sus categorías claves, son *símbolos* mucho más que meras prácticas o creencias. Cuando se ejecuta un ritual o se narra un mito, se quiere, ante todo, *expresar* algo, representarlo. Por ende, las prohibiciones religiosas no son obsesiones o neurosis, como lo postularía el psicoanálisis, sino símbolos que quieren expresar algo.

2 Malinowski, B: *Magic, Science and Religion*. New York: Anchor. 1954.

3 Citados por Morris, B: *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Ariel. 1995.

4 *Homo Necans: The Anthropology of Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Los Angeles. University of California Press. 1983.

5 Citados por Morris, B: *Ob. cit.*

Frazer fue el primer antropólogo en elaborar extensos estudios sobre las prohibiciones⁶. Recogiendo información etnográfica del Pacífico Sur, desarrolló la noción de tabú, situación u objeto apartado del resto de las cosas por medio de las prohibiciones. A pesar de que Frazer ha sido duramente criticado por la antropología contemporánea, sus estudios sobre las prohibiciones de alguna manera sirvieron de antesala para las investigaciones de Mary Douglas.

Frazer atribuía el origen de la religión a la magia, y catalogaba a ambas como “formas erróneas de pensamiento causal”. Siendo un heredero de la tradición de su paisano David Hume, Frazer resaltaba que la mente humana tenía una tendencia a asociar eventos en cadenas de causalidad. Esto se hacía de modo erróneo en la magia, asociando eventos que no tenían relaciones de causalidad, aunque a diferencia de Hume, Frazer *sí* creía que la ciencia podía establecer relaciones causales correctamente.

La magia es una forma de pensamiento que establece erróneamente dichas relaciones. Asocia al búho con la noche, y según el razonamiento mágico, si se matan a todos los búhos, nunca anoecerá. Los principios mágicos, según Frazer, pueden reducirse a dos: el principio de simpatía, aquél que considera que las cosas que se parecen son lo mismo, y el principio de contagio, aquél que considera que las cosas que han estado una vez en contacto siempre lo estarán. De esa manera, la magia es un intento de manipular la realidad a través de este tipo de razonamientos.

La magia es esencialmente prescriptiva: se ordena hacer algo. Frazer entendió a las prohibiciones como formas inversas de la magia prescriptiva. Si con la magia se ordena hacer algo para manipular la realidad a través de los dos principios mágicos que hemos mencionado, con la prohibición se ordena *dejar de hacer algo* para que, bajo los mismos principios mágicos, se consiga el objetivo postulado. Un ejemplo de magia de acuerdo al entendimiento frazeriano consiste en dejar derramar agua de un vaso para que llueva. La magia simpática, o imitativa, considera que, elaborando una acción análoga traerá los mismos efectos. Lo mismo ocurre con las prohibiciones: no se debe encender un fósforo porque es imitativo de un incendio.

Las tesis de Frazer tienen gran valor en tanto, de un modo poco elegante, tiene cierta intuición, aunque nunca completamente desarrollada, de que las prohibiciones operan *metafóricamente*. Frazer insistía que la mente primitiva es esencialmente metafórica. Continuamente busca parecidos en las cosas, y partiendo de estas relaciones de semejanzas, intenta manipular la realidad. Estas relaciones metafóricas son en la mayoría de los casos científicamente erróneas. Si bien el derramamiento de agua y la lluvia guardan una relación metafórica, no es suficiente para establecer principios acertados de causalidad. La causalidad primitiva está construida sobre lo metafórico, y no logra ver que lo que guarda semejanzas no es necesariamente lo mismo, ni mucho menos tiene los mismos efectos.

Las tesis de Frazer tienen dos defectos fundamentales. Primero, si bien tuvo una noción acertada de aproximar a las prohibiciones con las relaciones metafóricas, Frazer, con su característico etnocentrismo positivista, relegó el uso de las metáforas estrictamente a la mentalidad primitiva. No se percató de que las relaciones metafóricas constituyen una realidad universal de la mente humana. Y segundo, Frazer, siendo pionero de las posteriores

6 Frazer, J: *La Rama Dorada*. México: Fondo de Cultura Económica. 1992.

corrientes utilitaristas en antropología (especialmente en la obra de Malinowski, y en menor medida en la de Marvin Harris⁷), insistía que los primitivos empleaban metáforas, no para enunciar o expresar alguna realidad, sino para *manipularla*. Para Frazer, lo importante no es lo que se simboliza, sino lo que se hace. Si bien enfatiza las cualidades metafóricas de la mente, paradójicamente Frazer despoja al ser humano de su condición simbólica. La religión se emplea, no para simbolizar realidades, sino para manipular situaciones, para conseguir objetivos inmediatos. Según el esquema de Frazer, la magia, las prohibiciones y los rituales no son modos cibernéticos, sino modos utilitaristas. No se emplean para comunicar algo, sino para *hacer* algo, para influir sobre algo.

Llegados a este punto, conviene rescatar la obra de Mary Douglas, para perfilar la idea de que, si bien Frazer tuvo una visión acertada en resaltar el carácter metafórico de las prohibiciones, es menester corregir los errores de Frazer y resaltar el carácter simbólico de la prohibición.

Ante todo, la religión es para Douglas, un sistema simbólico. Muy alejada de las nociones frazerianas, Douglas considera que lo religioso no es un simple método de acción o prevención utilitarista; se trata más bien de un modo cibernético: a través de lo sagrado, el hombre intenta expresar algo a través de un sistema de símbolos.

De ninguna manera se puede considerar a Douglas una pionera en el enfoque simbolista de la religión. Ya para la época en que empezaba a desarrollar su obra, autores como Mircea Eliade, C.G. Jung, Paul Ricoeur y otros fenomenólogos de la religión, elaboraban extensas teorías sobre el simbolismo religioso. No obstante, Douglas fue una de las primeras en integrar el método simbolista de análisis de la religión con la noción durkheimiana de la misma, la cual identifica a lo sagrado con lo social.

Los análisis fenomenológicos de la religión tienen una tendencia a observar el uso que se hace de los símbolos para representar realidades individuales y cosmológicas. Durkheim y sus seguidores, entre los que merecen mención R. Heertz, M. Mauss y C. Lévi-Strauss⁸ orientaron su atención a la manera en que los símbolos representan realidades *colectivas*. Es dentro de esta corriente donde debemos ubicar a Mary Douglas. La religión se entiende como un sistema simbólico donde las comunidades dicen algo sobre sí mismas. Esta es la tesis fundamental de Durkheim, según la cual, en el totemismo australiano, la sociedad se rinde culto a sí misma, y a partir de la cual, una nueva generación de antropólogos desarrolló su obra.

Mientras que Durkheim privilegió a los ritos como categoría principal para el despliegue de lo sagrado, Douglas considera que es en las prohibiciones donde mayor fuerza cobran los símbolos religiosos. “Una palabra se define en oposición a otra”, señalaba De Saussure en su método estructuralista⁹ (citado por Millet y Varin, 1975). Un elemento se define no tanto por lo que es, sino por *lo que no es*. Douglas estima que, en la representación simbólica de las colectividades, conviene analizar el modo en que una colectividad deliberadamente se diferencia de lo que no quiere ser, en oposición a la afirmación de su identidad. En este sentido, el estudio de las prohibiciones revela lo que una sociedad *no quiere*

7 *Caníbales y reyes*. Madrid: Alianza Editorial. 1992.

8 Citados por Morris, B: *Ob. cit.*

9 Millet, L y Varin, M: *El estructuralismo como método*. Barcelona: Laia. 1975.

ser, pero que, a fin de cuentas, es mucho más fructífero que el estudio de lo que una sociedad pretende ser.

La sociedad es, ante todo, orden. La sociedad no es una simple suma de individualidades. Douglas rescata la visión holística de Durkheim según la cual, la sociedad es algo más que la suma de sus partes. Se trata más bien de una unidad orgánica. Pero, para que tal organicidad logre ser alcanzada, sus partes deben estar debidamente integradas por medio de una organización y coherencia interna. Un conjunto de individualidades indiferenciada y caóticamente aglomerados no puede llamarse sociedad. La sociedad presupone la existencia de un orden diferenciado entre sus miembros.

En este sentido, la diferenciación es una cualidad esencial de la mente y la organización del ser humano. Pero, a diferencia de otras concepciones estructuralistas de la diferenciación (especialmente en la obra de Lévi-Strauss), Douglas la entiende a un nivel sociológico, en oposición a un desarrollo individual y racional de la mente humana. Teniendo esto en cuenta, el simbolismo religioso viene a privilegiar toda forma de diferenciación. Si, como proclamaba Durkheim, Dios es la sociedad, entonces todo lo que entra en el marco de lo sagrado debe enfatizar la diferenciación, en tanto la sociedad se sustenta sobre el orden diferenciado.

Así, las prohibiciones han de recaer sobre elementos que de alguna forma, estén relacionados con la indiferenciación. A través de la prohibición, las comunidades se definirán en oposición a lo que no quieren ser; a saber, la indiferenciación.

Douglas extiende estas nociones en su obra cumbre *Pureza y Peligro*¹⁰. En este libro, insiste que las reglas de pureza vienen a constituir enunciados sobre lo que es deseable para una sociedad. Las reglas de pureza, las cuales han hecho su extensión en la higiene contemporánea, sirven de postulados simbólicos para separar el orden del desorden, lo sagrado de lo profano, coincidiendo así con Durkheim en su definición elemental de la religión. Las reglas de pureza imponen pautas para determinar qué es lo sucio y qué es lo limpio. Si bien sobre la sociedad recaen severas prohibiciones, la sociedad no puede funcionar sobre lo sucio. La sociedad constituye la contraparte frente a la cual la sociedad puede definir sus límites. Si existe una noción de pureza, es porque al mismo tiempo existe una noción de impureza que se contrapone a lo puro. Si, como sugiere Foucault, el cuerdo es cuerdo porque se opone al loco¹¹, entonces el limpio es limpio sólo en la medida en que se opone al sucio.

Douglas elabora un célebre caso de estudio para demostrar lo que pretende teorizar. En el libro del Levítico, explícitamente se prohíbe el consumo de la carne de cerdo, prohibición que hasta el día de hoy, es cumplida por millones de judíos y musulmanes. Varios antropólogos, notablemente Marvin Harris¹², han pretendido atribuir esta prohibición a razones médicas y materiales. El cerdo ha sido prohibido porque, en la época del Antiguo Israel, causaba severas enfermedades o resultaba muy costoso su cría en un clima tan desértico. Este tipo de interpretaciones tienen los mismos defectos que anteriormente resaltamos en la obra de Frazer. Estima que las prohibiciones son mecanismos utilitaristas que sirven para prevenir contra posibles perjuicios materiales. No se percatan de que, mediante estas prohi-

10 Madrid: Siglo Veintiuno. 1973.

11 *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo Veintiuno. 1997.

12 *Caníbales y reyes*, Cfr. pp. 184-199.

biciones, las comunidades quieren decir algo de sí mismas, desarrollan unos símbolos que no guardan una relación intrínseca con lo que representan.

En el capítulo 11 del Levítico se encuentra una clasificación según la cual los animales son ordenados en diversas categorías. Por una parte, se encuentra el grupo de los rumiantes y los animales que tienen la pezuña hendida, y el otro grupo está conformado por los que no rumian y no tienen la pezuña hendida.

En las prescripciones talmúdicas, y en especial en la obra de Maimónides, además de la prohibición explícita del cerdo, se resalta la clasificación que el Levítico hacía de los animales mencionados. La lectura de Maimónides por parte de Douglas la llevó a indagar la posible relación existente entre ese modo de clasificación y la prohibición que recae sobre el cerdo.

Ante todo, en el Levítico se evidencia la universal tendencia de la mente humana a clasificar el mundo de acuerdo a categorías que, si bien son arbitrarias, mantienen una estructura y coherencia constante, tal como ha sido resaltado por los estructuralistas. Los autores del Levítico intentan hacer con los animales lo mismo que su sociedad ha hecho con sus miembros: clasificarlos y organizarlos de acuerdo a categorías. No queda del todo clara la posición tomada por Douglas en relación al viejo debate surgido entre los seguidores de Durkheim y Lévi-Strauss. Mientras que los primeros consideraban que la estructura mental es reflejo de la estructura social, los segundos postulaban lo contrario. A Douglas no parece importarle mucho la resolución de este debate, y se conforma con sugerir que existe una correlación entre ambos tipos de estructura y clasificación, sin preocuparse por determinar si primero fue el huevo o la gallina.

Si Dios es la sociedad, y si la sociedad depende del orden y la diferenciación proveniente de la clasificación de acuerdo a categorías, entonces lo profano y lo impuro vendrá a estar pautado por elementos que no logren entrar en dichas categorías. En el caso del Levítico, el cerdo es un animal anómalo dentro de las categorías establecidas bajo ese criterio específico de clasificación. El levítico clasifica a los animales de acuerdo al siguiente criterio: los que tienen la pezuña hendida a la vez que rumian, y los que no tienen la pezuña hendida y no rumian. “El cerdo, que tiene la pezuña hendida y no rumia será impuro para ustedes”.¹³ El cerdo es un inclasificable, en tanto no pertenece ni a una ni a otra categoría. Su simple existencia es señal de indiferenciación, y coloca en peligro a la existencia del orden social. Sus características desestabilizan el sistema de clasificación que predomina en el Antiguo Israel.

El cerdo es un animal sucio en tanto es un maleante que no consigue ubicarse entre las categorías establecidas. El cerdo es una figura marginal, prohibida, intocable, cuya mera existencia es recordatoria de caos, desorden y desestructuración¹⁴.

13 *Levítico* 11:7.

14 El cerdo cumple el mismo papel que Jacques Derrida (citado por De Peretti della Rocca, Cristina. *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos. 1989) atribuye a los *pharmakos*, animales expiatorios destinados al sacrificio o la expulsión en la Antigua Grecia. El *pharmakos* está etimológicamente asociado al *pharmakon*; a saber, el ambiguo conjunto de elementos que sirven de medicina y veneno a la vez. Derrida denomina ‘indecidibles’ a este tipo de situaciones o elementos cuya ambigüedad coloca en peligro las certezas del pensamiento occidental. Derrida señala a la escritura y a la masturbación como ejemplos de indecidibles en la filosofía, pero bien se pueden extender a la etnología. Así como el pensamiento occidental expulsa a los indecidibles que colocan en peligro las certezas del logocentrismo, la Cultura expulsa a los inclasificables que colocan en peligro a la estructura social y mental del ser humano.

Prohibir el cerdo es mucho más que interesarse por el bienestar higiénico de la comunidad o por incentivar la cría de animales con mayores ventajas económicas. Se trata, ante todo, de un despliegue de símbolos, una forma de enunciación, no a través de las palabras y conceptos abstractos, sino a través de la metáfora.

De acuerdo a la clásica definición aristotélica de la metáfora, y la cual persiste en la actualidad a pesar de serias objeciones, se trata de una forma específica de tropo. Un tropo viene a ser una forma verbal cuyo sentido es diferente del que generalmente va acompañado. La metáfora es una forma de tropo que intenta encontrar semejanzas entre situaciones o elementos, de manera tal que el sentido expresado sea mejor concebido y sirva para adornar al lenguaje.

Partiendo de estas nociones elementales, podemos considerar que la prohibición del cerdo es una forma de tropo, y más específicamente, una metáfora. Prohibir la carne del cerdo es un tropo en tanto no se trata de una mera prescripción higiénica. De ser así, ni el Levítico, ni el Talmud ni Maimónides hubiesen enfatizado las formas clasificatorias que anteceden a la prohibición en cuestión. La prohibición del cerdo es un enunciado que no va exclusivamente acompañada del sentido original del enunciado. A través de la prohibición, se pretende enunciar algo más. Se prohíbe la carne del cerdo con el fin de insistir que todo aquello que atente contra el orden clasificatorio, y por extensión, contra el orden social, ha de ser profano y se debe advertir en su contra.

Conviene aclarar que, bajo ninguna circunstancia, Douglas pretende negar que la prohibición del Levítico, o cualquier otra norma de higiene (incluyendo a las contemporáneas) cumplan un fin médico. En la clásica definición de tropo, el sentido secundario *desplaza* al sentido original del enunciado. Douglas jamás ha pretendido plantear que el significado secundario de las prohibiciones desplaza a su sentido original mediado por la higiene. No lo desplaza, sino más bien lo anexa. Si Douglas enfatiza el sentido trópico de la prohibición del cerdo, es porque los antropólogos utilitaristas y materialistas han negado que tales prohibiciones contengan un sentido que no sea el original.

La prohibición del cerdo como tropo viene a ser más específicamente una metáfora. Los autores del Levítico buscan en los animales semejanzas en relación a la idea que ellos quieren expresar. En la clásica definición de metáfora, encontramos que es una forma de tropo donde se establece que A es a B lo que C es a D. Bajo este principio opera la prohibición del cerdo. Substituyamos A por cerdo, B por resto de animales mencionados en el Levítico, C por desorden y D por sociedad. El cerdo es al resto de los animales lo que el desorden, o cualquier agente que lo estimule, es a la sociedad. El cerdo, al igual que los agentes del desorden, desestabiliza el orden existente entre los animales y el resto de la sociedad, respectivamente. Ambos han de ser profanos, es menester mantenerse alejados de ambos. El cerdo es metáfora de cualquier agente subversivo que pretenda colocar en peligro la jerarquía y la estructura social prevaleciente. Los subversivos son unos *sucios*.¹⁵ La suciedad

15 Conviene considerar el entendimiento de las prohibiciones en el Levítico según Douglas en relación con los momentos finales de la obra cumbre de Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*. En esta novela, la última generación de la familia Buendía desaparece luego de que dos de sus miembros han cometido incesto. El niño producto de esta unión incestuosa nace con una cola de cerdo, y tras su nacimiento, el pueblo de Macondo desaparece violentamente con un ventarrón. El maestro de Douglas, el antropólogo Evans-Pritchard (*La religión Nuer*. Madrid: Taurus, 1980), documentaba entre los Nuer, una serie de rituales que pretendían remediar las uniones incestuosas. Estos rituales tenían una marcada tendencia a *diferenciar* a través de diver-

es también metáfora de desorden, de indeseables. Aquéllos sobre los cuales recaen severas prohibiciones en realidad pueden tener un alto nivel higiénico, como puede ocurrir entre los intocables de la India. No importa, de lo que se trata es el juego metafórico bajo el cual se opera. Los ‘sucios’ son a los limpios lo que los ‘indeseables’ son al resto de la sociedad.

Si esto no resulta convincente, consideremos algunas elaboraciones y correcciones posteriores que Douglas realizó con respecto a *Pureza y Peligro*. Varios críticos señalaron que, de acuerdo a la información etnográfica, no siempre los animales anómalos son objeto de prohibiciones. Los híbridos en ocasiones pueden llegar a ser objeto de veneración, cuestión que atenta contra el resultado principal de las investigaciones de Douglas. Si esto era cierto, entonces existirían serias dudas en relación a la validez del enfoque que entendía a las prohibiciones alimenticias y religiosas como una forma de metáfora sobre la estructura social.

Douglas se vio forzada a responder a estas críticas en un pequeño libro intitulado *Sobre la naturaleza de las cosas*¹⁶. Si bien reconocía que, efectivamente, muchos pueblos veneran a los híbridos y a elementos anómalos que rompen la diferenciación establecida por las categorías, planteaba que, lejos de restarle validez a sus tesis, por el contrario las fortalecía.

Efectivamente, entre los lele, existen sistemas de clasificación animal que, al igual que en el de los israelitas, no logran abarcar por completo a todos los animales que forman parte de su cotidianidad. A diferencia de lo que Douglas postulaba en *Pureza y peligro*, los lele, lejos de colocar severas prohibiciones sobre los híbridos, los *idolatrán*. “El más extraordinario trasgresor de límites de su universo [lele] es el pangolín. Este animal, con escamas semejantes a la de los peces y habitante de los árboles, tuerce la cabeza como un hombre”¹⁷. El pangolín constituye un animal sagrado para los lele, a pesar de que su singular taxonomía y comportamiento lo convierte en un híbrido inclasificable imposible de localizar en las categorías establecidas en el pensamiento colectivo de los lele.

No nos concierne entrar en detalle sobre el modo de clasificación animal según los lele, porque resulta mucho más complejo que el sistema clasificatorio de los israelitas. Basta repetir que, según la documentación que elabora Douglas, los lele idolatran a un animal que, igual que el cerdo, rompe con los criterios de clasificación.

La respuesta de Douglas a sus críticos tenía que consistir en explicar por qué los israelitas prohibían a los animales indiferenciadores, mientras que los lele los idolatran. Lejos de abandonar sus tesis sobre la prohibición como formas metafóricas, Douglas se afina aún más sobre ellas para abordar esta problemática.

Los israelitas se caracterizaron desde sus inicios como pueblo, por establecer una identidad autónoma de los pueblos vecinos. Su monoteísmo estricto debía ser protegido de

sus mecanismos. Los más notables consistían en despedazar a las víctimas sacrificiales y repartir sus piezas entre diferentes representantes de la sociedad Nuer. Si los rituales de remedio contra el incesto insisten tanto en diferenciar, entonces debemos concluir que el incesto en sí es una forma de indiferenciación, una falta asquerosa que debe ser remediada con reglas de pureza que insisten en organizar e imponer orden sobre el caos. El incesto es indiferenciador en tanto se mezclan sangres que deberían estar acordemente separadas, se suprimen los roles entre padres e hijos, etc. Así como Douglas identifica a la indiferenciación con el cerdo, García Márquez también lo hace al equiparar al niño cola de cerdo con el incesto. Tal indiferenciación solo puede traer resultados nefastos, tanto así que el Levítico impone severas sanciones contra el cerdo y García Márquez deja entrever que la unión incestuosa indiferenciada trajo consigo la destrucción de Macondo.

16 Barcelona: Anagrama. 1979.

17 *Ob. cit.*, pp. 76-77.

las poderosas presiones e influencias externas provenientes de invasores y comerciantes. En este sentido, los israelitas desarrollaron una marcada tendencia a desconfiar de los extranjeros.

Las sociedades establecen límites con respecto a qué marca su identidad. Los extranjeros son personas ajenos a esos límites, y cada vez que establecen contactos con los miembros de la sociedad, trasciende los límites que anteriormente se habían impuesto. Un comerciante sirio o un invasor babilónico constituían para los israelitas, agentes que traspasaban los límites, en tanto como extranjeros, provenían de un lugar que estaba más allá de los límites establecidos por la sociedad israelita.

Una vez más, recurrimos a la definición clásica de la metáfora para apreciar lo que se quiere expresar a través de las prohibiciones: los extranjero son a los israelitas lo que el cerdo es al resto de los animales. Tanto el extranjero como el cerdo osan traspasar los límites que han sido establecidos previamente. El extranjero viola los límites que distinguen a la sociedad israelí de sus vecinos, el cerdo viola los límites que separan a los animales rumiantes de los animales con pezuña hendida.

Si bien la Biblia en ocasiones puede explícitamente desconfiar de los gentiles, es menester recurrir a formas metafóricas para asegurar que el mensaje ha sido debidamente difundido. Prohibir al cerdo es prohibir a los transgresores, es desconfiar de los extranjeros.

Pero, si esto es así, ¿por qué los lele adoran al pangolín? La respuesta de Douglas se ubica bajo las mismas pautas que sus estudios sobre el cerdo en el Antiguo Israel: los lele adoran al pangolín porque, a diferencia de los israelíes, constituyen un grupo exogámico interesado en establecer contactos con grupos foráneos. A los lele les interesa cualquier fenómeno que traspase los límites, porque ellos mismos están interesados en elementos, situaciones y personas que van más allá de los límites por ellos establecidos. Sus relaciones comerciales los obliga a interesarse por los extranjeros, representados metafóricamente por el pangolín. A diferencia de lo que ocurría en la sociedad israelita, los extranjeros son vistos con buenos ojos.

El pangolín reúne las características de diversas categorías de animales. En este sentido, sirve como mediador entre una y otra categoría, entre uno y otro grupo social. El pangolín es una suerte de pegamento o lazo que une a diferentes grupos sociales. Según el entendimiento durkheimiano, este pegamento, lo que mantiene unida a la sociedad, constituye la esencia de lo sagrado. En este sentido, el pangolín ha de ser idolatrado. El pangolín es al resto de los animales lo que los extranjeros son a los lele. Ambos traspasan los límites de lo establecido, pero lejos de resultar una situación peligrosa, es percibida por los lele como favorable en tanto estimula los contactos exogámicos y comerciales con otros grupos, y por ende, ha de estar protegido bajo el marco de lo sagrado.

Estas nociones fueron desarrolladas aún más en la obra posterior de Douglas y extendidas a análisis contemporáneos de nuestras sociedades. Si bien nunca ha elaborado una teoría explícita sobre la metáfora, sus posteriores estudios siguen entendiendo a la religión como un sistema simbólico que opera e acuerdo a relaciones metafóricas, donde el segundo término es al primero lo que el cuarto es al tercero.

El tema de las prohibiciones religiosas fue eventualmente dejado de lado por parte de Douglas, para concentrarse, en su obra más reciente, en el tema de la higiene, del cuidado del cuerpo y de las preferencias estéticas y comerciales, especialmente en las sociedades contemporáneas de Occidente.

En su obra madura, Douglas se ha interesado por el desarrollo de una caracterización de tipos de sociedades de acuerdo al nivel de conciencia unitaria y conciencia de jerarquía entre sus miembros. Por lo general, las sociedades que tienen un alto nivel de ambos tipos de conciencia se caracterizan por establecer rígidos límites sociales que estructuran la vida social. Es menester establecer límites entre lo que constituye la sociedad en sí, de manera tal que se diferencie del resto de las sociedades, fortaleciendo la conciencia unitaria, en tanto se advierte a sus miembros quiénes son miembros de la sociedad, y quiénes no. Igualmente, es menester establecer límites entre las funciones y estatutos entre uno y otro sector de la sociedad, de manera tal que las jerarquías y estructuras se mantengan activas entre los miembros que la conforman.

Al igual que lo que sucedía con los lele y los israelitas, la sociedad ha de recurrir a formas no verbales de enunciados para establecer dichos límites. En nuestras sociedades contemporáneas, las prohibiciones a animales mantienen un carácter arcaico en la experiencia fenomenológica de los individuos. Si hoy en día se prohibiera el cerdo, nuestro espíritu científico seguramente nos llevaría a cuestionar tal prohibición, como de hecho ya está empezando a ocurrir entre judíos y musulmanes.

En este sentido, Douglas orienta su atención a la manera en que las sociedades contemporáneas pueden articular prohibiciones metafóricas de la misma manera que lo hicieron los israelitas antiguamente. Según Douglas, especialmente desde la época renacentista, el cuerpo se ha venido a convertir en eje del cosmos. El cuerpo constituye la sustancia a partir de la cual hoy en día se construyen las metáforas sociales.

Douglas se hace eco de las advertencias de otros antropólogos simbolistas que han teorizado sobre el cuerpo. Resulta muy tentador entrar en una concepción biologicista de las representaciones simbólicas del cuerpo, en tanto constituye la matriz de nuestras vidas. Los antropólogos simbolistas intentan resaltar que muchas de las aproximaciones humanas al cuerpo constituyen algo más que expresiones 'naturales' de un organismo biológico. El antropólogo que con más tesón ha forjado esta aproximación es David Schneider. En sus estudios sobre el parentesco americano, Schneider postulaba que en ese caso en particular, los hechos biológicos son usados como materia para la construcción de símbolos, pero que de ninguna manera podemos considerar que las relaciones de parentesco están fundamentadas sobre la biología en sí. Así, las nociones biológicas de parentesco como 'la sangre compartida' y sobre todo, el coito sexual, no son meros hechos biológicos, sino símbolos que en el caso del parentesco americano, están contruidos sobre la biología¹⁸.

Si bien Douglas no alude explícitamente a los estudios y posturas de Schneider, intenta seguir pasos similares. La higiene es un hecho biológico, pero para el ser humano, sirve de material para construir símbolos. El método simbolista pretende destacar que no es posible pensar la higiene humana de forma análoga a un gato lamiéndose sus patas o un elefante bañándose en un río.

Si anteriormente mencionábamos que Douglas no tomaba posición en el debate de Durkheim y Levi-Strauss con respecto a las relaciones entre estructura social y mental, en su obra madura, en especial en su libro *Símbolos naturales*¹⁹, termina por defender a Durk-

18 Schneider, D: *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: The University of Chicago Press. 1980.

19 Madrid: Alianza Editorial. 1978.

heim en el privilegio de la anterioridad de la estructura social: “Espero demostrar que las dimensiones de la vida social gobiernan las actitudes fundamentales con respecto al espíritu y la materia”²⁰.

Las representaciones mentales de una sociedad vienen a ser una reconstrucción de las relaciones sociales. Teniendo esto en cuenta, Douglas argumenta que la manera en que en la contemporaneidad ejercemos control sobre nuestro cuerpo viene a ser una representación sobre el modo en que ejercemos control sobre la sociedad. “Espero convencerlos llevando mucho más lejos el argumento de Mauss, según el cual el cuerpo humano es imagen de la sociedad y, por lo tanto, no puede haber un modo natural de considerar el cuerpo que no implique al mismo tiempo una dimensión social. El interés por las aperturas del cuerpo dependerá de la preocupación por las salidas y entradas sociales, las rutas de escape e invasión. Donde no exista una preocupación por preservar los límites sociales no surgirá tampoco la preocupación por mantener los límites corporales”²¹.

En otras palabras, el cuerpo es metáfora de la sociedad en tanto reproduce las relaciones sociales. Una parte del cuerpo es a la otra lo que un sector de la sociedad es a otro. “El cuerpo físico puede tener un significado universal sólo en cuanto sistema que responde al sistema social. Lo que simboliza desde un punto de vista natural es la relación de las partes de un organismo con el todo”²². Así pues, Douglas se manifiesta como una fiel seguidora de la obra de Durkheim: la sociedad y sus representaciones son una suerte de pluralidad de entidades, pero mediante la interacción, juntas conforman una unidad orgánica superior. Así como diversos sectores sociales juntos conforman la sociedad; los brazos, las piernas, la cabeza, etc., juntos, conforman el cuerpo.

El cuidado e higiene del cuerpo viene a ser el cuidado y preservación de la sociedad. La higiene consiste básicamente en la expulsión y evitación de sustancias ajenas al cuerpo humano. La higiene establece rígidos límites entre lo que es corpóreo y lo que no es. De la misma manera que ocurre con las reglas de pureza, lo sucio es una forma de representar al otro, a lo foráneo.

En el caso del control corpóreo, los agentes externos (a saber, las bacterias) son al cuerpo lo que los extranjeros son a la sociedad. Tanto las bacterias como los extranjeros constituyen elementos que pretenden irrumpir en los límites establecidos. Ignoro si Douglas estará de acuerdo conmigo, pero valdría la pena considerar que el muy difundido medio contemporáneo a las inyecciones y demás aparatos médicos en nuestra sociedad obedece al temor que mantenemos con respecto a agentes sociales externos.

Douglas sustenta sus propuestas teóricas presentándonos casos de sociedades con poca conciencia unitaria o jerárquica donde, por lo general, la higiene de sus miembros no es tan rígida como la del resto de las sociedades.

Los maleantes, por ejemplo, tienen un bajo nivel de conciencia unitaria y jerárquica. No se sienten parte de ningún grupo ni tampoco consideran que se encuentran inmersos en una jerarquía social. No sienten la necesidad de respetar límites, porque de por sí ya saben que se encuentran fuera de ellos. Este tipo de personalidades se ha caracterizado por mante-

20 *Ob. cit.*, p. 19.

21 *Ob. cit.* p. 94

22 *Ob. cit.* p. 107.

ner bajos niveles de higiene, al menos de acuerdo a los patrones que comúnmente siguen las sociedades jerarquizadas y orgánicas. Su pelo largo, sus uñas sucias, sus vestidos harapientos, intentan *suprimir* los límites, demuestran que no están interesados en mantener una separación entre lo corpóreo y lo ajeno.

Lo mismo puede decirse de las comunidades *hippies* surgidas en los años sesenta. Si bien mantienen un alto nivel de organicidad, sus jerarquías son muy débiles. Tampoco les interesan los límites que separan a una jerarquía de la otra. Sus relajadas normas de higiene reflejan el desinterés que tienen por el mantenimiento de los límites.

Todo lo contrario de sociedades extremadamente unitarias y jerarquizadas, característicamente gobernadas por regímenes totalitarios. Las normas de higiene mantienen un altísimo nivel de relevancia en estas sociedades, en tanto se hace evidente que desean forjar límites entre lo ajeno y lo propio, así como también delinear acordemente las jerarquías existentes entre las diversas estructuras sociales.

2. CLAUDE LÉVI-STRAUSS: ANIMALES Y GRUPOS SOCIALES

Hasta ahora hemos perfilado la idea de que existen formas no verbales de metáforas que la antropología ha intentado resaltar. No obstante, por el momento es menester volver a pensar en las metáforas como formas verbales de expresión, para así poder introducirnos en los estudios de Claude Lévi-Strauss referente a este tema, el cual ha de conducirnos de vuelta a las metáforas como formas no verbales de expresión.

La obra de Lévi-Strauss resulta verdaderamente abismal. Por esta razón, nos limitaremos a explorar los estudios relevantes a la temática que ha conducido el hilo de nuestra discusión; a saber, las formas no verbales de metáforas.

Hasta la segunda mitad del siglo XX, la antropología positivista se había caracterizado por un estilo que es severamente criticado por los antropólogos contemporáneos. Los forjadores de esta disciplina eran llamados *armchair anthropologists* (antropólogos de sillón), en tanto sus obras consistían en complejas, pero en ocasiones muy fabulosas teorías que, si bien contaban con el sustento de recopilaciones etnográficas, no eran datos directamente recogidos. Frazer, Durkheim y Mauss jamás vieron a alguno de los nativos sobre los que tanto escribieron.

Lucien Lévy-Bruhl fue uno de esos antropólogos. Su obra es hoy en día apreciada por la crítica antropológica como un coherente y sensato aglomerado de reflexiones antropológico-teóricas, pero en gran parte debido a su inexperiencia etnográfica, se considera que muchas de sus conclusiones son erradas. De acuerdo al consenso de los críticos, Lévy-Bruhl postulaba apriorísticamente muchas de sus posturas, y a la hora de recurrir a los datos, su condicionamiento lo inclinaba a apreciar situaciones que, de haber estado de primera mano frente a ellos, seguramente los habría interpretado diferentemente.

A Lévy-Bruhl le interesó muy poco el uso de las metáforas. El lector se preguntará, ¿entonces por qué hacemos mención de él, si precisamente el hilo conductor de nuestra discusión está ausente en este autor? La respuesta radica en señalar que, si Lévy-Bruhl hubiese procedido acorde a los métodos que la mayoría de los antropólogos contemporáneos defienden, muchos de los fenómenos y situaciones que él estudió los hubiese entendido como 'metáforas'. En este sentido, la obra de Lévi-Strauss con respecto a las metáforas puede pensarse en gran medida como una forma de refutar lo que Lévy-Bruhl había planteado. Lévi-Strauss aprecia un despliegue metafórico, mientras que Lévy-Bruhl, enfrentado al mismo tipo de datos, suprime lo metafórico.

Lévy-Bruhl consideraba que la mente primitiva, a diferencia de la moderna, no operaba en términos lógicos²³. Como señalamos anteriormente, Frazer postulaba que la mente humana tenía la tendencia humeana a asociar diferentes eventos en relaciones de causalidad. La mente primitiva elaboraba erróneamente estas causalidades. Si bien los resultados eran diferentes, la operación mental de la ciencia y la magia era la misma. Ambos tipos de mentalidades funcionaban estructuralmente bajo las mismas pautas, las diferencias había que ubicarlas en el plano psicológico. No existía una mente primitiva propiamente, simplemente era una variante errónea de la mente moderna.

Lévy-Bruhl protestó contra Frazer, y postuló que las diferencias entre la mente primitiva y la moderna no eran psicológicas, sino sociológicas. Cuando un individuo nace, esa forma de pensar ya está presente colectivamente, y cuando muera, igualmente se mantendrá. Así pues, los primitivos piensan de manera diferente a los modernos.

¿En qué consiste esta mentalidad? Esta fue la pregunta a la que Lévy-Bruhl dedicó centenares de páginas. Se trata, ante todo, de una mentalidad ‘pre-lógica’, dominada por lo que denominó una *participation mystique*. Es un tipo de pensamiento donde, a través de la mística, se puede prescindir de los principios lógicos propios de la tradición Occidental. En el conocido silogismo aristotélico, Sócrates puede llegar a ser inmortal, en tanto las fuerzas místicas así lo permiten. La mentalidad primitiva no se encuentra conectada con los principios lógicos, sino que mantiene una suerte de unión participativa con esencias que permiten que todo sea posible, incluyendo, por supuesto, lo que es lógicamente imposible.

Uno de los principios pre-lógicos que Lévy-Bruhl mejor documentó fue la llamada ‘ley de la participación’²⁴. De acuerdo a la lógica convencional occidental, los contrarios se excluyen. Para el primitivo, los contrarios no se excluyen, sino que *participan*. Una cosa puede ser esa y otra al mismo tiempo. Las esencias participan las unas con las otras, prescindiendo así de los principios de identidad propios de la lógica y la metafísica occidental.

Las llamadas religiones ‘totémicas’ vinieron a ser uno de los ejemplos más notables que Lévy-Bruhl usó para ilustrar el *modus operandis* de la mentalidad primitiva. El ‘totemismo’ fue tradicionalmente definido como un sistema religioso que consiste en la adoración de un animal o una planta. Por lo general, aquéllos que rinden culto al tótem se consideran sus descendientes, y suele estar acompañado de reglas exogámicas que impiden que los miembros de un mismo grupo totémico se casen entre sí.

En las recopilaciones etnográficas consideradas por Lévy-Bruhl, muchos de los informantes se declaraban descendientes directos del animal totémico, y más aún, proclamaban su identidad con el animal en cuestión. A modo de ejemplo, los miembros del clan del canguro aseguraban que *ellos mismos eran canguros*. De acuerdo al razonamiento de Lévy-Bruhl, un moderno sabe que un hombre no puede ser un canguro, aprecia correctamente las diferencias entre ambos tipos de animales. Pero, para Lévy-Bruhl, la mentalidad primitiva hacía esto posible. Dominada por las nociones participativas de esencias, la mentalidad primitiva permitía conjugar una comunión de esencias entre el canguro y el hombre. No se trataba de una transformación, sino de una participación doble de esencias: el austriaco es a la vez hombre y canguro.

23 Lévy-Bruhl, L: *El alma primitiva*. Barcelona: Península. 1975.

24 *Ob. cit.*, Cfr. pp. 95-105.

El australiano siente que está hecho de la misma esencia que conforma a su animal totémico, y por ende, siente que él y su tótem vienen a ser lo mismo. Si el tótem sufre daño, el primitivo también creará sufrir lo mismo, explicando así el carácter sagrado de los animales totémicos. Esta participación mística con otros seres impide que la mentalidad primitiva establezca principios racionales de clasificación. Virtualmente todas las cosas pueden ser clasificadas en una misma categoría porque, bajo los postulados de la mentalidad primitiva, todas las cosas pueden llegar a participar de una misma esencia. En este sentido, se puede clasificar al canguro con el koala y con el hombre, todos ellos bajo una misma categoría ya que, al final de cuentas, todos son lo mismo en tanto todos comparten una misma esencia. Si bien Lévy-Bruhl rechaza la posibilidad de que los primitivos empleen metáforas, paradójicamente concede que la mente primitiva opera metafóricamente; encuentra similitudes en las más remotas características y entre cosas que no se parecen. Puesto que las cosas pueden participar de una misma esencia mística, los elementos que en la mente moderna serían acordemente diferenciados, podrían ser agrupados bajo una misma categoría en la mentalidad pre-lógica.

Todo el intento de Lévi-Strauss por protestar contra Lévy-Bruhl consiste en demostrar que, lo que Lévy-Bruhl aprecia como una manifestación de la participación mística, en realidad se trata de un despliegue de metáforas similar al que hoy en día se puede usar entre los más destacados filósofos del lenguaje. Mientras que Lévy-Bruhl sólo ve el sentido literal del totemismo, Lévi-Strauss alcanza a ver el sentido *metafórico* del mismo.

Lévy-Bruhl sólo alcanzaba ver el sentido literal del totemismo, en tanto cada vez que se enfrentaba a una frase de tipo “yo soy un canguro”, llegaba a la conclusión de que, en efecto, el primitivo creía que el canguro y él participaban de una misma esencia. Lévy-Bruhl nunca llegó a considerar la posibilidad de que, quizás, los primitivos no querían decir literalmente que ellos eran canguros y más bien pretendían expresar otra realidad.

Lévi-Strauss comienza por decir que lo que tradicionalmente se ha denominado ‘totemismo’ es una ilusión. Los primeros antropólogos se enfrentaron a una pluralidad de fenómenos que incluían la incorporación de animales en sus modos de vida y esquemas conceptuales. Estos hechos, lejos de constituir una sola categoría, vienen a ser múltiples instancias de fenómenos que guardan muy poca relación entre sí. Así, por el simple hecho de que un nativo diga “yo soy un canguro” y otro diga “yo soy un leopardo” no significa que estamos frente a un mismo fenómeno; las condiciones bajo las cuales se enunciaron ambas frases pueden resultar muy distintas, y por ende, tratarse de fenómenos muy diversos. En este sentido, el ‘totemismo’²⁵ es para Lévi-Strauss, más que una forma de religión, una forma de pensamiento, como veremos más adelante.

Lévi-Strauss se formó en la escuela francesa de sociología, y recibió una gran influencia de la obra de Durkheim. En *Las formas elementales de la vida religiosa*²⁶, Durkheim elaboraba un extenso análisis de algunos fenómenos religiosos en Australia. Cada clan era identificado con un emblema totémico al cual rendían culto y protegían por medio de tabúes sagrados. Durkheim hacía notar que los australianos estaban más interesados en el emblema totémico que en el animal en sí. Para ellos, el *chiringa*, o la representación esté-

25 De aquí en adelante mencionaremos ‘totemismo’ sin el uso de apóstrofes, pero no sin mantener en cuenta que para Lévi-Strauss, se trata de un no-concepto.

26 Madrid: Alianza. 1992.

tica del emblema totémico era más significativa y se cuidaba mucho más que el propio animal. Así, la pintura de una serpiente era más importante que la serpiente en sí.

Esto llevó a Durkheim a postular que lo que se adoraba en el totemismo australiano no era al animal en sí, en oposición a otros de sus contemporáneos como Freud y Robertson Smith. No se adoraba al animal, sino a lo que éste representaba. Puesto que el animal totémico era colectivamente adorado por aquéllos que llevan su nombre, Durkheim llegó a la conclusión de que lo que en realidad se adoraba era a la sociedad misma.

“El clan es una realidad demasiado compleja para que intelectos tan rudimentarios puedan representársela claramente en su unidad concreta”²⁷. Los miembros de la comunidad necesitan adquirir conciencia de la unidad social a la cual pertenecen. La ausencia de una forma abstracta de pensamiento los lleva a representar conceptos complejos a través de animales.

Lévi-Strauss retomó muchas de las perspectivas de Durkheim en relación al totemismo. Lévi-Strauss llegó a atribuir al pensamiento primitivo lo que él denominaba ‘la lógica de lo concreto’. Tal como lo resaltaba Durkheim en el pasaje recién citado, a diferencia de lo que ocurre con el pensamiento de las sociedades occidentales modernas, los primitivos carecen de nociones abstractas. No por ello dejan de ser racionales. Todo lo contrario, emplean una forma *concreta* de racionalidad. Sus conceptos son expresados a través de elementos materiales de origen natural, y con menor frecuencia, de origen artificial. Mediante lo que Lévi-Strauss denominaba un mecanismo de *bricolage*, la mente humana recoge elementos de su alrededor y los ordena y despliega de acuerdo a sus vivencias, elaborando así múltiples posibilidades de formación cultural, pero manteniéndose finitas.

El totemismo es una instancia de la ‘lógica de lo concreto’. Más que una forma de religión, se trata de una forma de pensamiento. A través del totemismo, los primitivos intentan representar una realidad y colocar en operativa un modo de racionalidad.

Esto va en directa oposición al pensamiento de Lévy-Bruhl, quien consideraba que el totemismo era precisamente un despliegue del tipo de mentalidad que carecía de racionalidad. Lévi-Strauss pretende demostrar lo contrario. Por encima de todo, el totemismo se trata de un sistema de *diferenciación*. Si, como postula el estructuralismo, una palabra se define en oposición a otra, entonces un miembro del clan del águila se define a sí mismo en oposición a los miembros del clan del oso o de la serpiente. “Cada clan posee un ‘símbolo de vida’ –tótem o divinidad– cuyo nombre adopta: puma, oso negro, águila real, ciervo joven, etc. Los clanes se definen, así, por medio de una separación diferencial”²⁸. Pertenecer a un tótem es precisamente el inverso de la llamada ‘ley de la participación’ según fue entendida por Lévy-Bruhl. A través del totemismo, las diferencias y la exclusión de contradicciones se coloca en operativa. Lévy-Bruhl pensaba que cuando se afirmaba “yo soy un canguro”, el primitivo entraba en una participación mística de conceptos, siendo incapaz de diferenciar lo uno de lo otro. Por el contrario, para Lévi-Strauss, asegurar “yo soy un canguro” es una forma de diferenciar, en tanto el que es miembro del clan del canguro no puede ser miembro del clan del águila y a la vez se diferencia de los otros clanes. Así, la racional ‘ley de la contradicción’ es desplegada a través de las identificaciones totémicas.

27 *Ob. cit.*, p. 363

28 Lévi-Strauss, C: *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica. 1964, p. 214.

Decir “yo soy un canguro” es para Lévi-Strauss, en continuación de Durkheim, lo mismo que afirmar “yo soy parte del grupo social llamado ‘canguro’”. Es significativo que Durkheim insistiera que en el totemismo australiano el interés religioso no radica en el animal en sí, sino en su representación. Lévy-Bruhl no llegó a comprender que con este hecho se proclama, no la identidad con el animal invocado, sino con lo que éste representa, a saber, una entidad social. Como repite continuamente Levi-Strauss, para los primitivos, los animales apenas son ‘nombres’ y ‘apellidos’. El antropólogo E.E. Evans-Pritchard reprochaba a Lévy-Bruhl el hecho de que, muchas instancias de la llamada ‘mentalidad preológica’ ocurrieran en el mundo moderno²⁹. Un científico contemporáneo puede afirmar “yo soy Piña”, “yo soy Toro”, de la misma manera que yo afirmo “yo soy Andrade”. Se hace evidente que lo que en realidad se quiere enunciar es el apellido y no la identificación mística con las piñas y los toros, se quiere afirmar la pertenencia al grupo social de los Piña, los Toro y los Andrade.

Si el totemismo es una forma de pensamiento más que una religión, entonces debe entenderse como un mecanismo a través del cual se expresan las relaciones que estructuran a un cuerpo social. Como afirmaba Durkheim, la sociedad es un conjunto diferenciado y fragmentado de instancias, pero juntas conforman una nueva entidad. Los animales totémicos vienen a ser herramientas que, por medio de la ‘lógica de lo concreto’ interactúan entre sí y representan las relaciones entre cada grupo.

El sistema totémico encuentra claros paralelos con el pensamiento de Aristóteles³⁰. La nomenclatura de un individuo se hace de la misma forma que el procedimiento aristotélico de género y especie. Las entidades mayores, es decir, los animales, son acompañados de atributos aún más específicos que definen, bien a un individuo, bien a una colectividad en particular. Así, el legendario Caballo Salvaje era parte del clan del caballo pero con un atributo en particular. El contemporáneo sistema de nombres y apellidos tiene un evidente origen en las formas totémicas. Más aún, el sistema de doble nomenclatura establece las relaciones entre aquéllos que comparten uno de los nombres. Por ejemplo, si bien los miembros del clan Oso Negro son diferentes de los del clan Oso Pardo, ambos clanes forman parte de una entidad mayor, la del Oso. A pesar de que están fragmentados, juntos conforman una nueva entidad, y junto con otros clanes, conforman a la sociedad en su totalidad.

Se empieza a perfilar la idea de que las relaciones entre animales totémicos son una suerte de *metáforas* de las relaciones entre los clanes a quienes sirven de nombre. El oso negro y el oso gris mantienen una relación estrecha, porque, si bien son clanes diferentes, ambos son osos. La relación del clan del oso pardo con el del oso negro variará muchísimo con respecto al clan de la serpiente. “Tan remotos como puedan ser del modelo sugerido por la génesis natural, los orígenes totémicos son aplicaciones, proyecciones o disasociaciones; consisten en relaciones *metafóricas*, y su análisis pertenece a una ‘etno-lógica’ más que a una ‘etno-biología’: decir que el clan A ‘desciende’ del oso y que el clan B ‘desciende’ del águila no es más que una manera concreta y abreviada de enunciar la relación entre A y B como análogas a la relación entre especies”³¹.

29 Evans-Pritchard, E. E: *Las teorías de la religión primitiva*. Madrid: Siglo Veintiuno. 1991, cfr. pp. 129-160.

30 *Cat.*, 1b, 10.

31 Lévi-Strauss, C: *Totemism*. Boston: Beacon Press. 1963, p. 31.

Así pues, el totemismo es un sistema que pretende enunciar las relaciones entre sectores sociales. Se trata ante todo de una forma metafórica de enunciación, en oposición al sentido literal que Lévy-Bruhl pretendió encontrar. La metáfora es una forma relacional de expresión. Las relaciones entre dos términos son análogas a la relación entre otros dos términos. Lévy-Bruhl, en tanto ajeno a la tradición estructuralista, no alcanzó a ver que el totemismo no es una forma de identificación mística, sino un sistema de relaciones. Lévy-Bruhl subestimó la importancia de la relacionalidad existente en la mente primitiva. Los que se identifican con el animal no la hacen de forma literal, sino que establecen relaciones entre los animales que toman como nombre genérico.

En la clásica definición aristotélica de la metáfora, el oso negro es al oso pardo lo que los miembros del clan del oso negro son a los miembros del clan del oso pardo. Clanes enemigos serán perros y gatos, águilas y lombrices. “Las diferencias y semejanzas entre especies animales son traducidas en términos de amistad y conflicto, solidaridad y oposición. En otras palabras, el mundo de la vida animal es representado en términos de relaciones sociales similares a aquéllas de la sociedad humana”³². El clan del burro y el caballo deben mantener buenas relaciones, no así el del tiburón y el del mono.

Así como se dan diferencias entre clanes por medio de los animales totémicos, también se desarrollan metáforas con respecto a las relaciones internas de cada clan. En varias instancias del totemismo, cada clan se encuentra subdividido de acuerdo a partes del cuerpo. Así, por ejemplo, un determinado grupo de individuos pertenecientes al clan del buey puede proclamar su identidad/descendencia con la cabeza, mientras que otros hacen lo mismo con los cuernos. Los rituales sacrificiales saparagmáticos evidencian este hecho, al repartir las partes de la víctima sacrificial entre los representantes de diferentes sectores de la comunidad, tal como ha sido documentado, entre otros, por Walter Burkert en la Antigua Grecia³³, E.E. Evans-Pritchard entre los Nuer³⁴ y Godfrey Lienhardt entre los Dinkas³⁵. Si bien se proclaman las oposiciones entre los miembros de diferentes partes, tanto la cabeza como los cuernos forman parte de la unidad más general conformada por el animal en sí.

Aún así, el totemismo es un sistema metafórico que, a la manera de Hegel, proclama la ‘unidad en la diferencia’. Diferentes animales establecen relaciones entre sí. Si bien mantienen oposición, es de esta manera que juntas conforman una entidad superior, a saber, la sociedad entendida en un modo durkheimiano. Las posiciones antitéticas entre los animales totémicos conjugan una síntesis superior que sólo a través de esas relaciones de oposición se puede alcanzar. El multiculturalismo contemporáneo es sólo una variante de ese principio totémico que pretende respetar las diferencias conjugándolas en un todo cultural.

Realmente importa poco si, en efecto, los primitivos creen ‘ser’ idénticos al tótem o si aseguran su descendencia del animal en cuestión. Ésta es una cuestión secundaria a los ojos de Lévi-Strauss. De lo que realmente se trata es de la operacionalización del modo

32 *Ob. cit.*, p. 87

33 Burkert, W: *Homo Necans: The Anthropology of Greek Sacrificial Ritual and Myth*.

34 Evans-Pritchard, E. E: *La religión nuer*. Madrid: Taurus. 1980

35 Lienhardt, G: *Divinidad y experiencia: La religión de los Dinkas*. Madrid: Akal. 1985.

concreto de racionalidad que caracteriza al pensamiento primitivo, y que por extensión, lo hace estructuralmente igual al moderno, proclamando así la unidad mental de la especie humana.

Además del sistema de relaciones que el totemismo pretende representar, también se trata de un fenómeno a través del cual los individuos adquieren una identidad específica. El animal que sirve para la representación totémica de alguna manera sirve para ajustar el carácter de aquéllos que forman parte del clan. Un miembro del clan del agresivo tiburón no puede demostrar demasiada piedad, mientras que un miembro del clan de la lenta tortuga no puede demostrar demasiada impaciencia. Los nombres totémicos vienen a ser una suerte de ‘filtros’ en las metáforas, según las entendió Max Black. En un ejemplo ofrecido por este autor, señala que en la metáfora “el hombre es un lobo”, la selección de ‘lobo’ no es arbitraria, sino que sirve para *filtrar* o dirigir la atención hacia cualidades específicas del hombre que se asocian con la bestialidad del lobo³⁶. En este sentido, el totemismo sirve de oferta de pautas psicológicas provenientes de un sistema socio-cultural.

El totemismo, en tanto una variante de la metáfora, es una forma *relacional* de pensamiento. Los estructuralistas, desde Piaget hasta el propio Lévi-Strauss, insisten que el modo humano de pensar está construido sobre relaciones. La mente humana opera en base a metáforas porque continuamente busca semejanzas. Hemos visto que esto era precisamente lo que Lévy-Bruhl defendía. Pero, el estructuralismo, a diferencia de Lévy-Bruhl, *busca semejanzas en las diferencias*. El totemismo, y cualquier medio metafórico de expresión, intenta encontrar relaciones de diferencia que se parezcan entre sí, tal como fue señalado por Aristóteles³⁷. Así, Lévi-Strauss deja abierta la posibilidad para postular una nueva definición de metáfora: ya no se trata de un enunciado donde A es B lo que C es D, sino una expresión no verbal donde el modo en que A se diferencia y/o relaciona con B es análogo al modo en que C se diferencia y/o relaciona con D. El totemismo viene a ser el tipo de metáfora que Max Black catalogó como ‘analógicas’³⁸. Este tipo de metáfora no busca reproducir objetos en sí, como puede ser el caso de la réplica de un barco a pequeña escala, sino que intenta representar *relaciones*.

Lévy-Bruhl no concibió el hecho de que la mente primitiva opera relacionadamente. Cada vez que escuchaba la afirmación del tipo “yo soy un canguro”, se conformaba con tomarla en un sentido literal, sin considerar el conjunto de relaciones que lleva implícito este tipo de afirmación.

Precisamente por el carácter relacional de la mente, Lévi-Strauss advierte que el antropólogo debe evaluar los sistemas culturales en su totalidad. Lo que a simple vista puede parecer una contradicción, viene a adquirir sentido si se considera su relación con el resto de los elementos que conforman ese sistema. Las metáforas no tienen un sentido intrínseco; sólo arbitrario, cuestión que Lévy-Bruhl no alcanzó a ver.

36 Black, M: *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos. 1966.

37 *Poética*, c. 23, 1459a.

38 Black, M: *Ob. cit.*

Un clásico ejemplo de la antropología, ofrecido por Spencer y Gillen, relata que los Wikmunkan tienen en muy alta estima a los mosquitos³⁹. ¿Qué clase de mentalidad racional puede adorar a los mosquitos, animales perjudiciales y terriblemente fastidiosos? A simple vista, la estimación del mosquito es una forma irracional de pensamiento. Pero, en tanto la mente opera *relacionalmente*, los mosquitos son indicadores de lluvia. Se estima su presencia porque anuncian lluvia. Coseriu planteaba un ejemplo similar al señalar las múltiples posibilidades metafóricas de la comadreja, un animal aparentemente repugnante, pero que aún así es utilizado para evocar emociones hermosas y agradables⁴⁰.

La concepción estructuralista de la mente sugiere que el pensamiento humano opera en la medida en que forma relaciones. Ampliando este argumento, el pensamiento humano ha de operar metafóricamente. Pero, no metafórico en el sentido que lo entendió Levy-Bruhl, a saber, la afirmación de semejanzas entre elementos remotos. Se trata más bien de una concepción de metáfora como forma de relación entre elementos que bien pudieran ser remotos, pero una vez que esta relación se establece, adquiere un sentido racional.

CONCLUSIONES

“*Some things are better left unsaid*”, proclama un conocido refrán de la lengua inglesa, “algunas cosas suenan mejor cuando no se dicen”. Hacer demasiado evidente y explícito el contenido de una representación social puede entorpecer el conjunto simbólico por medio de los cuales éstas se articulan.

Las prohibiciones religiosas de los antiguos hebreos vinieron a constituir uno de los primeros intentos de lo que más tarde en el mundo moderno se conocería como la consecución de lo ‘políticamente correcto’. En un mundo multi-cultural, pero a la vez hostil, se hace necesario encontrar un equilibrio entre el contenido de los símbolos que se quieren expresar y el modo disimulado para que, aún cuando los receptores del mensaje lo capten, no se sientan del todo ofendidos.

La consecución de lo políticamente correcto ha llegado a límites grotescos en nuestras sociedades. Los temas de racismo, igualdad social, discriminación, feminismo, etc., han de ser obligatoriamente abordados con sutiles técnicas retóricas a fin de no herir los sentimientos de nadie. Pero, la sutileza de las formas afianza la rudeza de los contenidos. Un orador que conozca el sustento de lo políticamente correcto puede proclamar barbaridades a la vez que disimula su agresividad con una retórica aparentemente ‘diplomática’.

Los antiguos hebreos supieron, a su manera, articular un tipo de mensajes políticamente correctos, pero que, de igual modo, se sustentaban en la hostilidad. Deliberadamente querían separarse de sus vecinos politeístas, rechazando cualquier influencia, contacto o privilegio que pudieran disfrutar los extranjeros en la sociedad hebrea. Lejos de ser un mero anacronismo, la discriminación de los hebreos escandaliza al mundo moderno.

Pero, sorprendentemente, en algunas instancias, los hebreos supieron disimular esta discriminación, consiguiendo una forma de ser políticamente correctos. Explícitamente indicar, como se hace a lo largo del Antiguo Testamento, que los hebreos deben mantenerse

39 Lévi-Strauss, C: *Totemism*. Ed. cit., p. 64.

40 Coseriu, E: *El hombre y su lenguaje*. Madrid: Gredos. 1977.

alejados de lo gentiles, resulta demasiado frontal. Algunas cosas suenan mejor cuando no se dicen. Para no hacer tan evidente la aberración a los extranjeros, los hebreos optan por utilizar metáforas no verbales, de manera tal que, aún cuando el mensaje es satisfactoriamente deliberado, se mantiene un silencio verbal. Las prohibiciones religiosas vienen a ser una de esas formas políticamente correctas que advierten contra los extranjeros sin hacerlo verbalmente explícito.

El mundo moderno ha extendido el uso de los modos comunicativos que, dejando las cosas sin decir, afianza sus tendencias discriminatorias. Se nos es prohibido hacer explícitos comentarios racistas o discriminatorios, pero, lejos de erradicarlos, estos mensajes suenan mejor cuando no se dicen y se expresan de otras formas. Recurriendo a las metáforas no verbales, la sociedad establece límites que, sustentándose en la exclusión, afianza la 'higiene' del cuerpo y la sociedad. Todo lo sucio, es decir, todo lo extranjero, ajeno y desagradable, se debe mantener al margen de lo establecido.

El análisis de Douglas nos ha permitido esbozar una visión sobre la consecución de lo políticamente correcto. Usando formas no verbales y sustentando las prohibiciones como modos metafóricos, la sociedad moderna se pronuncia en contra de los marginados, sin necesariamente hacer explícita esta distinción. Los escritos de Douglas nos pueden permitir develar la hipocresía que sustenta a la consecución de lo políticamente correcto. Penetrando en el estudio de las prohibiciones y la higiene como formas simbólicas, podemos descubrir el modo en que la sociedad moderna, aún si proclama ser tolerante y abierta, sigue estableciendo rígidos límites que se sustentan en la exclusión.

Las formas totémicas según las entendió Lévi-Strauss también operan en el mundo moderno como una forma de hacer sonar mejor lo que no se dice. Más aún, igual que con las prohibiciones y la higiene según han sido entendidas por Douglas, el principio totémico sigue latente en el mundo moderno como forma de establecimiento de límites.

Marshall Sahlins ha aplicado la metodología lévi-straussiana al estudio de las preferencias de comida en la sociedad norteamericana. Lejos de estar regidas por condiciones materiales y de producción, las preferencias alimenticias norteamericanas funcionan como un sistema totémico.

Los que comen lengua se conforman como una unidad social diferenciada de los que comen la carne de vaca. Sus preferencias por la lengua y la carne no están mediadas por los modos de producción o las ventajas nutritivas y materiales de comer estos alimentos, sino por el principio totémico que diferencia a una unidad social de la otra. De la misma forma que el animal totémico sirve para conceptuar una unidad social, "los bienes sirven de código-objeto para la significación y valoración de personas y ocasiones, de funciones y situaciones"⁴¹.

Se trata de un sistema totémico burgués que busca la diferenciación. El que come lengua lo hace así para diferenciarse del que come carne de vaca. De la misma forma que los primitivos piensan en los miembros de otros clanes como 'canguros' o 'leopardos', en ocasiones, el burgués llega a pensar de la clase trabajadora como 'aquellos que comen carne de vaca'.

41 Sahlins, M: *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa. 1988, p. 178.

La consecución de lo políticamente correcto impide que la burguesía verbalmente se diferencie de las clases trabajadoras. Pero, puede hacerlo en la medida en que hace sonar mejor las cosas que no se dicen. Los sistemas estudiados por Lévi-Strauss sientan las bases para el totemismo burgués que, mediante las preferencias alimenticias, consigue diferenciarse de otros grupos sociales. Pero, todo esto se hace sutilmente a través del totemismo, nunca de forma totalmente explícita.

El estudio del totemismo, tal como ha sido propuesto por Lévi-Strauss, nos permite comprender la naturaleza del totemismo burgués. El principio totémico de las preferencias alimenticias ha querido ser disimulado señalando las ventajas materiales de la producción de determinados tipos de bienes, pero como insiste Sahlins, “la producción para la ganancia es la producción de una diferencia simbólicamente significativa; en el caso del mercado de consumo, es la producción de una distinción social apropiada por medio de un contraste concreto en el objeto”⁴².

La distinción del mundo burgués, ampliamente estudiada por Pierre Bourdieu⁴³, es disfrazada como una consecuencia lógica de las condiciones de producción. Pero, la metodología de Sahlins, sustentada en la de Lévi-Strauss, nos permite apreciar que en realidad es un sistema totémico que busca la diferenciación de las clases sociales, cuestión que la sensibilidad social y lo políticamente correcto impiden hacer del todo explícito.

Frente al dominio de lo políticamente correcto, los hebreos, los australianos, los modernos y los burgueses deben recurrir a formas no verbales para diferenciarse y mantener la distinción. La metáfora no sólo ornamenta el lenguaje, como se ha pensado desde Aristóteles, sino que también sirve para articular modos no verbales de expresión, a fin de que suene mejor lo que no se dice. Si realmente deseamos vivir en un mundo de tolerancia e igualdad, es menester mantenernos alerta para develar los códigos no verbales de diferenciación que sustentan la discriminación, tal como los estudios de Douglas y Lévi-Strauss han hecho posible.

42 *Ob. cit.*, p. 211.

43 Jenkins, R: *Pierre Bourdieu*. London: Routledge. 1992.