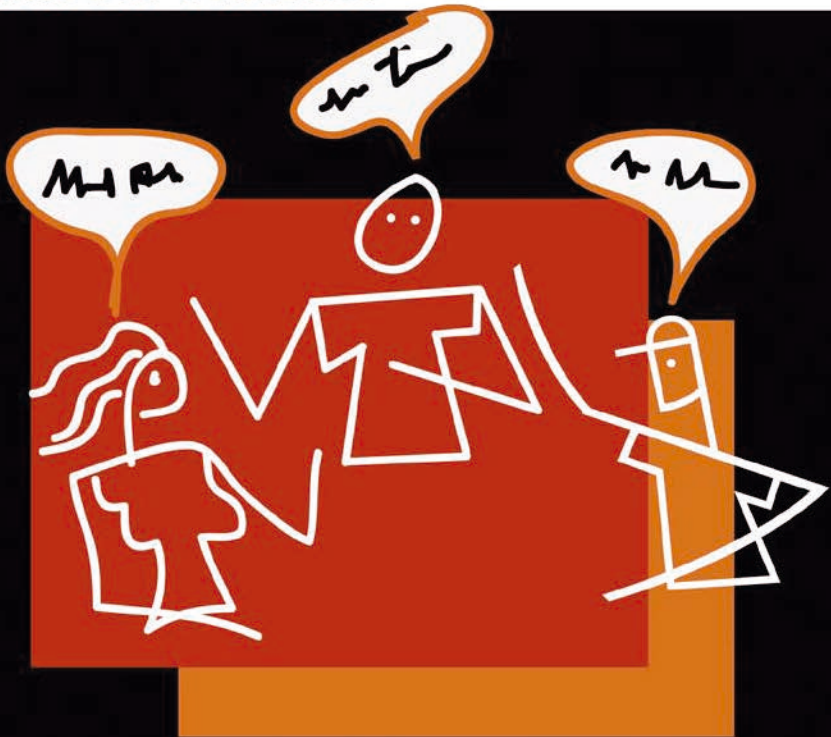


Antología

Enfoques

Estructurales

Autores clásicos



UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

**Universidad Autónoma
de la Ciudad de México**

Enfoques Estructurales

Autores clásicos

Antología

compilación y
comentarios de
Edgar Sandoval

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Antología
Enfoques Estructurales en Comunicación
Autores clásicos

Índice

Introducción	
Edgar Sandoval.....	7
Primera parte	
1.1 Naturaleza del signo lingüístico	
Ferdinand Saussure.....	13
Segunda parte	
2.1 Ojeada al desarrollo de la semiología	
Roman Jakobson.....	25
2.2 Algunas observaciones sobre Peirce, precursor en la ciencia del lenguaje	
Roman Jakobson.....	53
2.3 La estructura y la forma	
Claude Lévi-Strauss.....	65
2.4 La gesta de Asdiwal	
Claude Lévi-Strauss.....	97
2.5 Los fundamentos del intercambio	
Claude Lévi-Strauss.....	147
Tercera parte	
3.1 Introducción al análisis estructural del relato	
Roland Barthes	163

3.2 Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico	
Algirdas Julien Greimas.....	197
Cuata parte	
4.1 Estructuralismo y postestructuralismo	
Michel Foucault.....	237
4.2 La estructura ausente. Introducción a la semiótica	
Umberto Eco.....	269
4.3 Los elementos de la estructura y su historia	
Louis Althusser.....	309
4.4 El tiempo del rey	
Jacques Derrida.....	343
Anexos	
Programa de la materia Enfoques Estructurales en Comunicación.....	377
Bibliografía básica por unidad.....	383
Bibliografía complementaria.....	385

Introducción

Los Enfoques Estructurales en Comunicación son un momento de radical polémica al interior y exterior de la comunicación. Al interior los son por varias razones, en especial por fracturar una forma estrecha de la comunicación: la noción de transporte y en su lugar incorporar una noción de comunicación como algo ineludible al hombre, como la forma en que establecen los vínculos sociales y se hace posible la vida social, es decir, una visión antropológica. Al exterior es una polémica porque es un movimiento intelectual francés que trata de romper desde la lingüística y la antropología una forma de hacer ciencia de manera ortodoxa, en su lugar, se detienen en esquematismos o estructuras mentales, sociales, lingüísticas, cognitivas, etcétera.

Este enfoque considera a la comunicación como un fin que está atravesado por un conjunto de mecanismos simbólicos. El estructuralismo surge en Francia a mediados del siglo XX, bajo una crítica radical a la ortodoxia de las universidades francesas; surge también como un momento en donde la herencia de la antropología, la lingüística, la semiología y el psicoanálisis convergen en las ciencias sociales. De ahí, que el estructuralismo no sea una orientación disciplinaria, sino un método y un desafío antropológico por trabajar de forma distinta en las ciencias sociales. En este sentido, encontramos un estructuralismo en historia, en semiología, en psicología y en comunicación. Es esta última disciplina la que incorpora las ideas de varios estructuralistas, en especial de Saussure, Lévi-Strauss y Jakobson para trabajar la comunicación desde los signos, los sistemas y las estructuras.

Las tesis estructuralistas confluyen en sus creadores que se encuentran bajo el escenario francés, sin ser todos ellos franceses, por ejemplo: Jakobson proviene de Moscú; Althusser y Derrida son de Argelia. El trabajo de la mayoría de los estructuralistas mencionados se desarrolla en los Estados Unidos. El estructuralismo se convirtió, para la segunda mitad del siglo XX, en una referencia obligada para las ciencias sociales, en especial para la Comunicación.

Sin embargo, su pronto ascenso y popularidad fue colapsado por la muerte temprana y sorpresiva de sus miembros. Poulantzas, se suicida en 1979; Barthes muere atropellado en 1980; Foucault muere de sida en 1984; Lacan muere en 1981; Althusser, ingresa en un hospital psiquiátrico por haber estrangulado a su esposa. El único estructuralista que sobrevive es Lévi-Strauss, quien desarrolla su trabajo bajo otro ámbito.

La antología reúne los siguientes materiales *Naturaleza del signo lingüístico* de Ferdinand Saussure, profesor titular de la cátedra de lingüística en la Universidad de Ginebra, 1891-1906, ocupó un lugar primordial en el siglo XX con la creación de la lingüística y la semiótica moderna. El libro *Curso de lingüística general* en donde se encuentra el trabajo que hemos seleccionado fue publicado, como es sabido por Bally y Sechekaye, de forma póstuma en 1916.

Ojeada al desarrollo de la semiología y Algunas observaciones sobre Peirce, precursor en la ciencia del lenguaje, de Roman Jakobson, representante del Formalismo ruso y creador del Círculo Lingüístico de Moscú. Jakobson posteriormente formó parte de la creación del Círculo Lingüístico de Praga; tras la ocupación Nazi, se traslada a los Estados Unidos en donde funda el Círculo de Lingüística de Nueva York

La estructura y la forma, La gesta de Asdiwal y Los fundamentos del intercambio de Claude Lévi-Strauss, antropólogo francés, considerado como el padre del estructuralismo francés. El primer texto fue publicado por Lévi-Strauss en 1949, bajo un análisis de los trabajos de Propp. El segundo texto está dedicado al análisis de un mito indígena de la costa canadiense del Pacífico. El tercer trabajo dedicado a Lewis H. Morgan se publica en 1958.

La estancia de Lévi-Strauss en Brasil en 1935-1938 es fundamental para la elaboración de muchas de las ideas que presentamos en esta antología. Su estancia en Estados Unidos es importante en especial en Nueva York, porque es ahí donde conoce a Roman Jakobson y a Fanz Boas, los cuales marcan su obra. Además de estos encuentros, Lévi-Strauss tiene una deuda importante con las tesis de Durkheim y de Mauss.

Introducción al análisis estructural del relato de Roland Barthes, escritor y semiólogo francés, creador de obras imprescindibles en la literatura europea de mediados del siglo XX. Barthes tiene una incidencia importante en el grupo Tel Quel. *Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico*, de Algirdas Julien Greimas, considerado por muchos como el creador de la semiótica estructuralista y el creador de La escuela de París. El trabajo de Greimas está escrito como un homenaje a Lévi-Strauss. *Estructuralismo y postestructuralismo*, de Michel Foucault, autor considerado como un postestructuralista y al mismo tiempo como un crítico radical del estructuralismo. El texto de Foucault se trata de una entrevista hecha por G. Raulet y publicada en 1983. Sin embargo, *Las palabras y las cosas*, de 1966, obra por la cual se le incorpora

al ámbito estructuralista, tiene una relevancia en el movimiento estructuralista.

La estructura ausente. Introducción a la semiótica, de Umberto Eco, titular de la cátedra de Semiótica y creador de la Escuela Superior de Estudios Humanísticos de la Universidad de Bolonia. Eco se convierte en un estructuralista extraño, porque coincide en este movimiento bajo un trabajo en donde articula una noción de signo diferente a los demás estructuralistas.

Los elementos de la estructura y su historia, de Louis Althusser. El trabajo seleccionado forma parte de *Para Leer El Capital*, que apareció en 1968 y marcó la interpretación de la gran obra de Marx. Althusser, al igual que otros estructuralistas no es francés, nace en Argelia. Pero, su carrera la desarrolla en Francia, en especial en la Escuela Normal Superior de París, donde fue profesor. *El tiempo del rey*, de Jacques Derrida, filósofo de origen argelino, creador de la llamada Deconstrucción. El trabajo de Derrida es el resultado de un Seminario que dio en la Escuela Normal Superior en 1977 a 1978. Así, como una exposición del trabajo realizado por él en la universidad de Yale. Su labor intelectual se desarrolla en dos universidades, Harvard y Sorbona. *De la gramatología* publicado en 1967 es el libro con el cual se le suele inscribir dentro del universo postestructuralista.

Finalmente, la antología cierra con el programa de la materia para la cual está destinada esta antología: Enfoques Estructurales en Comunicación. Espero que la selección sea de interés para quienes trabajan el tema y los autores mencionados.

Edgar Sandoval
México D.F. Agosto de 2005.

Primera parte

Naturaleza del signo lingüístico
Ferdinand Saussure

NATURALEZA DEL SIGNO LINGÜÍSTICO

§ 1. SIGNO, SIGNIFICADO, SIGNIFICANTE ³⁷

Para ciertas personas, la lengua reducida a su principio esencial es una nomenclatura, es decir, una lista de términos que corresponden a otras tantas cosas ³⁸. Por ejemplo:

³⁷ *La segunda lección del tercer curso fue titulada en principio por Saussure «Naturaleza del signo lingüístico», pero quince días más tarde (el 19 de mayo, probablemente) hizo algunas observaciones para ser intercaladas en esa lección, advirtiendo que «el título podría ser: la Lengua como sistema de signos» (S. M., página 85, núm. 124). Esta segunda lección es la que los editores situaron como el capítulo primero de la Primera Parte: Principios generales; la primera, titulada «La lengua separada del lenguaje» sirvió a Bally y Schehaye de base para la introducción. Con ese nuevo título insinuado por Saussure, se produce un giro importante porque deja de considerar «la naturaleza del signo» para pasar a interpretar la lengua como sistema de signos. Además, en este primer capítulo va a emplear dos términos de gran predicamento en la lingüística posterior: «Mejoraremos quizá estas fórmulas [las que se dan en la lección sobre la lengua] empleando estos términos: signifiante, significado» (1804 B Engler), definitivos en el análisis saussureano y derivados del principio de la arbitrariedad radical del signo lingüístico. Los editores, sin embargo, mezclaron ambas terminologías, la antigua y la propuesta por Saussure, «por miedo a perder algo —comenta De Mauro— de hecho se pierde algo: el sentido del contraste posible entre las dos terminologías, el lazo entre la nueva terminología y el sentido más profundo del principio de lo arbitrario». (DE MAURO, pág. 439, nota 128.)*

³⁸ *Son de vital importancia la totalidad de las notas de los alumnos y sobre todo una larga nota autógrafa que precisan este pasaje con términos de primera mano: «Para ciertos filólogos, parece que el contenido de la lengua, reducida a sus primeros rasgos, no es más que una nomenclatura. Pero admitiendo incluso este caso en que en el origen de la lengua fuera una nomenclatura, se*

puede mostrar en qué consiste el elemento lingüístico, objetos [aquí dibujos del árbol, del caballo], nombres (arbor, equos). Hay dos términos: por un lado, un objeto, al margen del sujeto; por otro, el hombre, el otro término, vocal o mental: arbor puede ser tomado en esos dos sentidos diferentes... «En fin, si la lengua fuera una nomenclatura (que no lo es), el carácter doble del signo lingüístico se pondría mejor aún de relieve».

La nota autógrafa ha sido reproducida completa por Engler (1085-1091, 1950-1956 F).

«El problema del lenguaje sólo se plantea a la mayoría de los espíritus bajo la forma de una nomenclatura. En el capítulo IV del Génesis, vemos a Adán dar nombres <...>. En el capítulo semiología: <La Mayor parte de las concepciones que se hacen, o al menos que ofrecen los> filósofos del lenguaje hacen pensar en <nuestro primer padre> Adán llamando junto así a los <diversos> animales y dándoles a cada uno su nombre. Tres cosas están invariablemente ausentes del dato que un filósofo cree ser el del lenguaje:

1.º <En primer lugar esta verdad sobre la que ni siquiera insistimos>, que el fondo del lenguaje <no está> constituido por nombres. Es un accidente cuando el signo lingüístico corresponde a un objeto definido por el sentido como un caballo, el fuego, el sol <más bien que a una idea como ἔθηκε, «el puso»>. Cualesquiera que sea la importancia de estos casos, no hay ninguna razón <evidente>, todo lo contrario, para tomarlo como tipo de lenguaje. Indudablemente en cierto sentido <por parte de quien así lo entiende> no es más que un error a partir del ejemplo.

Pero ahí hay, implícitamente, cierta tendencia que nosotros no podemos <desconocer, ni> dejar pasar por alto sobre lo que sería <en definitiva> el lenguaje: a saber, una nomenclatura de objetos. <De objetos primero dados>. Primero el objeto, luego el signo; por tanto, <cosa que siempre negaremos>, base exterior dada al signo y figuración del lenguaje por relación a éste:

objetos	*	_____ a	
	*	_____ b	nombres
	*	_____ c	

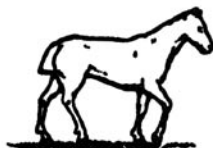
mientras que la verdadera representación es: $a - b - c$, al margen de todo <conocimiento de una relación efectiva como * — ha fundado sobre un objeto>.

Si un objeto pudiera ser, en donde sea, el término sobre el que se ha fijado el signo, la lingüística dejaría instantáneamente de ser lo que es, desde <la cima> hasta <la base>; también, el espíritu humano al mismo tiempo, como <es evidente a partir de esta discusión>. Pero como acabamos de decir, no radica ahí el reproche incidental que nosotros dirigiéramos a la forma tradicional de tomar la lengua cuando se la quiere tratar filosóficamente. — Es <ciertamente> una desgracia que se empiece por mezclar como un elemento primordial <este dato> de los objetos designados, que no forman ahí ningún elemento. No obstante, ahí no hay nada más que <el hecho de> un ejemplo mal escogido, y poniendo en lugar de ἔθηκε, ignis, o Pferd alguna cosa como [], nos situamos más allá de esa tentación de remitir la lengua a algo externo.

Esta concepción es criticable por muchos conceptos. Supone ideas completamente formadas que preexisten a las palabras (sobre este punto véase más adelante, página 159), no nos dice si el hombre es de naturaleza vocal o psíquica, porque *arbor* puede considerarse bajo uno u otro aspecto; finalmente deja suponer que el lazo que une un nombre a una cosa es



: **ARBOR**



: **EQUOS**

etc.

etc.

una operación muy simple, lo cual está muy lejos de ser cierto. Sin embargo, este enfoque simplista puede acercarnos a la verdad, mostrándonos que la unidad lingüística es una cosa doble, hecha del acercamiento de dos términos.

Mucho más grave es la segunda falta en que caen generalmente los filósofos, y que es imaginarse:

2.º *Que una vez designado un objeto por un nombre, hay ahí un todo que va a transmitirse, sin más fenómenos que prever. Al menos, si se produce una alteración, sólo será por el lado del nombre <¿cuánto hay que temerla!>, según se supone fraxinus deviniendo frêne. Sin embargo, también por el lado de la idea: []. Ya tenemos ahí motivo de reflexión sobre el matrimonio de una idea y de un nombre cuando interviene ese factor imprevisto, absolutamente ignorado, en la combinación filosófica, EL TIEMPO. Pero ahí no habría nada de sorprendente, nada de característico, nada de peculiarmente propio del lenguaje si sólo hubiera esos dos géneros de alteración, y ese primer género de disociación por el que la idea deja al signo, espontáneamente, ya se altere éste o no. <Las > dos <cosas > siguen siendo, todavía hasta aquí, entidades separadas. Lo característico son los innumerables casos en que <es> la alteración del signo lo que cambia, la idea misma y donde se ve todo de golpe que no había diferencia de ninguna clase, de momento a momento, entre la suma de las ideas distinguidas y la suma de los signos distintivos.*

Dos signos, por alteración fonética, se confunden: la idea, en una medida determinada (determinada por el conjunto de otros elementos) se confundirá.

Un signo se diferencia por el mismo procedimiento ciego: infaliblemente, se da un sentido a esta diferencia que acaba de nacer.

He aquí ejemplos, pero constatemus de modo inmediato la completa significación de un punto de vista que parte de la relación de una idea y de un signo al margen del tiempo, al margen de la transmisión, que es la única que nos enseña, experimentalmente, lo que vale el signo.»

En la página 38 hemos visto, a propósito del circuito de la palabra, que los términos implicados en el signo lingüístico son físicos y están unidos en nuestro cerebro por el lazo de la asociación. Insistamos en este punto.

El signo³⁹ lingüístico une no una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica *. Esta última no es el sonido material, cosa puramente física, sino la psíquica de ese sonido, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa representación es sensorial, y si se nos ocurre llamarla «material» es sólo en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto.

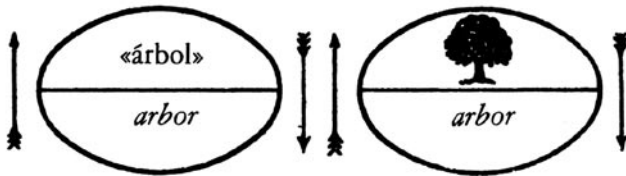
El carácter físico de nuestras imágenes acústicas aparece claramente cuando observamos nuestro propio lenguaje. Sin mover los labios ni la lengua, podemos hablarnos a nosotros mismos o recitarnos mentalmente un poema. Y porque las palabras de la lengua son para nosotros imágenes acústicas, hay que evitar hablar de los «fonemas» de que están compuestas. Este término, que implica una idea de acción vocal, no puede convenir más que a la palabra hablada, a la realización de la imagen interior en el discurso. Hablando de los *sonidos* y de las *sílabas* de una palabra, se evita ese malentendido, con tal que recordemos que se trata de la imagen acústica.

El signo lingüístico es por tanto una entidad psíquica de dos caras, que puede ser representada por la figura:

* Este término de imagen acústica quizá parezca demasiado estrecho, porque al lado de la representación de los sonidos de una palabra también está la de su articulación, la imagen muscular del acto fonatorio. Pero para F. de Saussure, la lengua es esencialmente un depósito, una cosa recibida de fuera (véase páginas 39-40). La imagen acústica es por excelencia la representación natural de la palabra en cuanto hecho de lengua virtual, al margen de toda realización por el habla. El aspecto motor puede por tanto estar sobreentendido o, en cualquier caso, no ocupar más que un lugar subordinado en relación a la imagen acústica. (Ed.)

³⁹ La definición saussureana de signo ha dado lugar a diversas polémicas, justificadas por la ambigüedad; en este pasaje, y según la referencia, signo parece querer aludir a la entidad más pequeña que la frase, el vocablo quizá. Para Godel, la definición va bien con toda entidad lingüística, monema, sintagma, proposición, frase; para Buysens, el signo lingüístico (saussureano) sería el segmento más pequeño que, por la pronunciación o por la significación, permite dos operaciones complementarias: asociar frases diferentes y oponer frases semejantes..

Estos dos elementos están íntimamente unidos y se requieren recíprocamente. Busquemos el sentido de la palabra latina *arbor* o la palabra por la que el latín designa el concepto «árbol», es evidente que sólo las comparaciones consagradas por la lengua nos parecen conformes con la realidad, y descartamos cualquier otra que pueda imaginarse ⁴⁰.



Esta definición plantea una importante cuestión de terminología. Llamamos *signo* a la combinación del concepto y de la imagen acústica: pero en el uso corriente este término designa, generalmente, a la imagen acústica sola, por ejemplo, una palabra (*arbor*, etc.). Se olvida que si *arbor* es llamado signo, es sólo porque lleva en sí el concepto «árbol», de tal suerte que la idea de la parte sensorial implica la de la totalidad.

La ambigüedad desaparecería si se designara a las tres nociones aquí presentes mediante nombres que se impliquen recíprocamente al tiempo que se oponen. Nosotros proponemos conservar

⁴⁰ De las tres figuras, sólo las dos primeras pertenecen a Saussure; la del árbol fue hecha por los editores, así como las flechas de las tres, y la frase: «Estos dos elementos están íntimamente unidos y se requieren recíprocamente»; además del término *mot* [palabra] para designar arbor. Según DE MAURO (pág. 441 y nota 132), de este modo el lector tiene la sensación de que para Saussure «el significante es el vocablo, el significado la imagen de una cosa, y que una cosa llama a otra como sostienen quienes piensan que la lengua es una nomenclatura». Y GODEL (en Sources manuscrites, comenta que «la tercera figura y el comentario sugieren una idea inexacta del significante, que no es una palabra para designar un concepto, y del significado, que no es una imagen» (págs. 115-116). Asimismo, en la página 84, nota 122, Godel ofrece las figuras según las notas manuscritas.

la palabra *signo* para designar la totalidad, y reemplazar *concepto* e *imagen acústica* respectivamente por *significado* y *significante*; estos últimos términos tienen la ventaja de señalar la oposición que les separa, bien entre sí, bien de la totalidad de que forman parte. En cuanto a *signo*, si nos contentamos con ese término es porque, al no sugerirnos la lengua usual ningún otro, no sabemos por cuál reemplazarlo.

El signo lingüístico así definido posee dos caracteres primordiales. Enunciándolos dejaremos sentados los principios mismos de todo estudio de este orden.

§ 2. PRIMER PRINCIPIO: LO ARBITRARIO DEL SIGNO

El lazo que une el significante al significado es arbitrario, o también, ya que por signo entendemos la totalidad resultante de la asociación de un significante a un significado, podemos decir más sencillamente: *el signo lingüístico es arbitrario*⁴¹

Así, la idea de «œcur» [hermana] no está ligada por ninguna relación interior con la serie de sonidos *s—ö—r* que le sirve de significante; también podría estar representada por cualquier otra: prueba de ello: las diferencias entre las lenguas y la existencia misma de lenguas diferentes: el significado «bœuf» tiene por significante *b—ö—f* a un lado de la frontera y *o—k—s* (*Ochs*) al otro.

El principio de lo arbitrario no es impugnado por nadie; pero con frecuencia es más fácil descubrir una verdad que asignarle el lugar que le corresponde. El principio enunciado más arriba domina toda la lingüística de la lengua; sus consecuencias son innumerables. Cierto que no todas aparecen al primer golpe de vista con la misma evidencia; sólo se las descubre tras muchas vueltas, y con ellas la importancia primordial del principio⁴².

⁴¹ El texto manuscrito (1122 B Engler) difiere del presentado por los editores: «El lazo que une el significante al significado es radicalmente arbitrario». El adverbio radicalmente, suprimido, da una fuerza mucho mayor al pensamiento saussureano.

⁴² Las notas de uno de los alumnos, son aún más claras: «El lugar jerárquico de esta verdad está completamente en la cima. Sólo paulatinamente se termina por reconocer cuántos hechos diferentes no son más que ramificaciones, consecuencias veladas de esa verdad» (1225-1227 E Engler). En cuanto al tema de la arbitrariedad del signo, entre las distintas interpretaciones y polémicas, destaca el

Una observación de pasada: cuando la semiología esté organizada, deberá preguntarse si los modos de expresión que se apoyan en signos completamente naturales —como la pantomima— le corresponden legítimamente⁴³. Suponiendo que los acoja, su principal objeto no dejará de ser por ello el conjunto de sistemas fundados sobre lo arbitrario del signo. En efecto, todo medio de expresión aceptado en una sociedad descansa en principio sobre una costumbre colectiva o sobre la convención, lo cual es lo mismo. Los signos de cortesía, por ejemplo, dotados a menudo de cierta expresividad natural (piénsese en el chino que saluda a su emperador prosternándose nueve veces hasta el suelo), no dejan de estar fijados por una regla; es esa regla la que obliga a emplearlos, no su valor intrínseco. Puede, por tanto, decirse que los signos enteramente arbitrarios realizan mejor que los otros el ideal de procedimiento semiológico; y ello porque la lengua, el más complejo y el más extendido de los sistemas de expresión, es también el más característico de todos; en este sentido la lingüística puede convertirse en el patrón general de toda semiología, aunque la lengua no sea más que un sistema particular.

Se ha empleado la palabra *símbolo* para designar el signo lingüístico, o más exactamente lo que nosotros llamamos el significante. Hay inconvenientes para admitirlo, debido precisamente a nuestro primer principio. Lo característico del símbolo es no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío, hay un rudimento de lazo natural entre el significante y el significado. El símbolo de la justicia, la balanza, podría ser reemplazado por cualquier otro, por un carro, por ejemplo⁴⁴.

artículo de BENVENISTE (ed. cit., págs. 49-55), Naturaleza del signo lingüístico, donde afirma que la relación entre significante y significado es «necesaria» y no arbitraria.

⁴³ «Medio de expresión» y «sistema de expresión» no aparecen en las fuentes manuscritas (1129 B Engler), que hablan de «sistemas, distintos a arbitrarios» y «sistemas arbitrarios»; algo más adelante, las mismas fuentes (1129 B Engler) insisten en el papel de la semiología: «¿Dónde se detendrá la semiología? Es difícil decirlo. Esta ciencia verá ampliarse su dominio cada vez más. Los signos, los gestos de cortesía, por ejemplo, entrarán en ella; son un lenguaje en tanto que significan algo; son impersonales —salvo el matiz, pero se puede decir lo mismo de los signos de la lengua—, no pueden ser modificados por el individuo y se perpetúan al margen de ellos. Será una de las tareas de la semiología marcar los grados y las diferencias.

⁴⁴ El término de símbolo resulta problemático en la expresión conceptual de Saussure, que lo emplea en 1894 al tratar de Whitney: «Filósofos, lógicos, psicó-

La palabra *arbitrario* exige también una observación. No debe dar la idea de que el significante depende de la libre elección del sujeto hablante (más adelante veremos que no está en manos del individuo cambiar nada en un signo una vez establecido éste en un grupo lingüístico); queremos decir que es *inmotivado*, es decir, arbitrario en relación al significado, con el que no tiene ningún vínculo natural en la realidad.

Señalemos, para terminar, dos objeciones que podrían hacerse a la postulación de este primer principio:

1.º Podrían apoyarse en las *onomatopeyas* para decir que la selección del significante no es siempre arbitraria. Pero las onomatopeyas no son nunca elementos orgánicos de un sistema lingüístico. Su número es, por otra parte, mucho menor de lo que se cree. Palabras como *fouet* o *glas* pueden resonar en ciertos oídos con sonoridad sugestiva; pero para ver que no tienen ese carácter desde su origen, basta remontarse a sus formas latinas (*fouet*, derivado de *fāgus*, «haya», *glas* = *classicum*); la cualidad de sus sonidos actuales, o mejor dicho la que se les atribuye, es un resultado fortuito de la evolución fonética.

En cuanto a las onomatopeyas auténticas (las del tipo *glú-glú*, *tic-tac*) no solamente son poco numerosas, sino que su elección es ya en cierta medida arbitraria, porque no son más que la imitación aproximativa y ya semiconvencional de ciertos ruidos (compá-

logos han podido enseñarnos cuál era el contrato fundamental entre la idea y el símbolo». [Estas últimas palabras son corregidas inmediatamente por entre un símbolo convencional y el espíritu] «en particular un símbolo independiente que la representa. Por símbolo independiente entendemos las categorías de símbolos que tienen ese carácter capital de no tener ninguna especie de lazo visible con el objeto a designar y no poder depender ni siquiera indirectamente en la continuación de sus destinos». (Sources manuscrites, 45, nota 10). En varias ocasiones Saussure expresa lo problemático de la utilización de términos como símbolo, signo, y sobre éste hace hincapié en la dificultad de encontrar vocablos que designen el signo en su integridad, «sin deslizamiento equívoco hacia una sola de las dos caras». Según GODEL, en Sources manuscrites: «Una nota de fecha desconocida muestra que Saussure se preocupaba por ello» [la doble acepción de la palabra signo]... En el tercer curso... la terminología se precisa: en la figura del circuito de la palabra, el centro asociativo une una imagen verbal a un concepto verbal. Estos términos dejan sitio luego a imagen acústica y concepto, para terminar proponiendo los de significante y significado «haciendo observar que de este modo se descarta la ambigüedad de la palabra 'signo' en la formulación, prudente sin embargo, del segundo principio» (Sources manuscrites, 192 y ss.).

rese el francés *ouaoua* y el alemán *wauwau*). Además, una vez introducidas en la lengua se ven más o menos arrastradas en la evolución fonética, morfológica, etc. que sufren las demás palabras (cf. *pigeon*, del latín vulgar *pīpiō*, derivado de una onomatopeya): prueba evidente de que han perdido algo de su carácter primero para incorporar el del signo lingüístico en general, que es inmotivado.

2.º Las *exclamaciones*, muy cercanas a las onomatopeyas, dan lugar a observaciones análogas y no son más peligrosas para nuestra tesis. Uno se siente tentado a ver en ellas expresiones espontáneas de la realidad, dictadas, por así decir, por la naturaleza. Pero para la mayor parte de ellas se puede negar que haya un lazo necesario entre el significado y el significante. Basta comparar dos lenguas a este respecto para ver cuánto varían esas expresiones de una a otra (por ejemplo, al francés *aié!* corresponde el alemán *au!*). Se sabe además que muchas exclamaciones comenzaron siendo palabras de sentido determinado (cf. *diable!*, *mordieu!* = *mort Dieu*, etc.).

En resumen, las onomatopeyas y las exclamaciones son de importancia secundaria, y su origen simbólico es en parte controvertible.

§ 3. SEGUNDO PRINCIPIO: CARÁCTER LINEAL DEL SIGNIFICANTE

El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desarrolla sólo en el tiempo y tiene los caracteres que toma del tiempo: a) *representa una extensión*, y b) *esa extensión es mensurable en una sola dimensión*: es una línea⁴⁵.

⁴⁵ Los manuscritos permiten precisar este pasaje: «De este principio se derivan numerosas aplicaciones. Salta a la vista que podemos cortar las palabras en las frases, es una consecuencia de ese principio. Explica una de las condiciones a que están sometidos todos los medios de que dispone la lingüística. Por oposición a tal especie de signos (signos visuales, por ejemplo), que pueden ofrecer una complicación en varias dimensiones, el signo acústico sólo puede presentar complicaciones en el espacio, que serán representables en una línea. Es preciso que todos los elementos del signo se sucedan, que formen una cadena» (1168-70 B Engler). La identificación de estos elementos como sintagmas y entidades concretas de la lengua ha sido preferida a la de los fonemas. De cualquier modo el pasaje ha sido polémico (DE MAURO, pág. 447, nota 145).

Este principio es evidente, pero parece que siempre se ha des-
deñado enunciarlo, sin duda porque lo encontraron demasiado
simple; sin embargo es fundamental y sus consecuencias son incal-
culables; su importancia es igual a la de la primera ley. Todo el
mecanismo de la lengua depende de él (véase página 172). Por
oposición a los significantes visuales (señales marítimas, etc.), que
pueden ofrecer complicaciones simultáneas en muchas dimen-
siones, los significantes acústicos no disponen más que de la línea
del tiempo; sus elementos se presentan uno tras otro; forman una
cadena. Este carácter aparece inmediatamente cuando se los repre-
senta mediante la escritura y se substituye la sucesión en el tiempo
por la línea espacial de los signos gráficos.

En ciertos casos esto no aparece con evidencia. Por ejemplo, si
acentúo una sílaba, parece que acumulo sobre el mismo punto
elementos significativos diferentes. Pero es una ilusión: la sílaba y
su acento no constituyen más que un acto fonatorio: no hay duali-
dad en el interior de este acto, sino sólo oposiciones diversas con lo
que está al lado (véase a este respecto página 181).

Segunda parte

Ojeada al desarrollo de la semiología
Roman Jakobson

OJEADA AL DESARROLLO DE LA SEMIOLOGÍA

I

ÉMILE BENVENISTE, en su «Ojeada al desarrollo de la lingüística» (*Coup d'oeil sur le développement de la linguistique*), el bello estudio cuyo título tomo prestado para esta presentación, nos llama la atención sobre el hecho de que «la lingüística tiene un doble objeto: es la ciencia de la lengua y la ciencia de los lenguajes... Es sobre los lenguajes sobre lo que trabaja el lingüista, y la lingüística es, ante todo, una teoría de los lenguajes. Pero... los problemas infinitamente diversos de los lenguajes tienen en común lo siguiente: en cierto grado de generalidad, ponen siempre al lenguaje en tela de juicio». Abordamos el lenguaje como un invariante universal respecto de lenguajes locales variados que son variables en el tiempo y en el espacio. En el mismo orden de cosas, la semiología¹ está llamada a estudiar los diversos sistemas de signos y a destrozarse los problemas que resultan de una comparación metódica de esos diferentes sistemas; es decir, el problema general del signo: el signo como noción general con respecto a las clases particulares de signos.

La cuestión del signo y de los signos fue abordada varias veces por los pensadores de la Antigüedad, de la Edad Media y del Renacimiento. Hacia fines del siglo XVII, el famoso ensayo de John Locke, en su capítulo final sobre la división tri-

¹ El texto inglés de Jakobson (que no siempre fue escrito originalmente en esa lengua) usa constantemente el término *semiotics* para lo que en español se llama más frecuentemente *semiología* (v. las explicaciones del propio autor en las pp. 6ss. y 14ss. de este libro). Hemos traducido en general *semiología*, pero hemos usado a veces *semiótica* cuando nos pareció importante conservar la resonancia anglosajona, confiando en que el contexto ayudará a evitar confusiones con el más reciente *sémiotique* del francés y su rápida y previsible españolización. (*N. del T.*)

partita de las ciencias, promovió este complejo problema al nivel de la última de las «tres grandes provincias del mundo intelectual» y propuso llamarla «σημειωτική ο “Doctrina de los signos”, de los cuales los más usuales son las palabras», ya que:

Para comunicar nuestros pensamientos para nuestro propio uso, son también necesarios signos de nuestras ideas. Los que el hombre ha encontrado más convenientes, y por consiguiente utiliza más generalmente, son los sonidos articulados (Libro IV, cap. XXI, sección IV).

Es a las palabras, concebidas como «los grandes instrumentos de la cognición», a su uso y a su relación con las ideas, a las que dedica Locke el tercer libro de su *Essay Concerning Humane Understanding* (1694).

II

Desde el comienzo de sus actividades científicas, Jean Henri Lambert tomó en cuenta el *Essay* y, mientras trabajaba en el *Neues Organon* (1764), que arroja una luz pertinente sobre el desarrollo del pensamiento fenomenológico, se vio profundamente influido por las ideas de Locke, a pesar de tomar una actitud crítica frente a la doctrina sensualista del filósofo inglés (cf. Eisenring, 1942: 7, 12, 48 ss., 82). Cada uno de los dos volúmenes del *Neues Organon* está dividido en dos partes: entre las cuatro del tratado en su conjunto, la tercera —*Semiotik oder Lehre von Bezeichnung der Gedanken und Dinge*, seguido de la *Phänomenologie*— inaugura el segundo volumen (pp. 3-214) de la obra y debe a la tesis de Locke el término *semiótica* así como el tema de la investigación, «la indagación de la necesidad de la cognición simbólica en general y del lenguaje en particular» (§ 6), dado que esa cognición simbólica «es para nosotros un anexo indispensable del lenguaje» (§ 12).

En el prefacio a esta obra, Lambert nos avisa que se ocupa del lenguaje en nueve capítulos de la *Semiotik* (2-10) pero consagra tan sólo un capítulo a los otros tipos de signos, «por-

que el lenguaje no sólo es necesario por sí mismo y extraordinariamente difundido, sino que se presenta con todos los otros tipos de signos». El autor desea consagrarse al lenguaje «a fin de llegar a conocer su estructura más de cerca» (§ 70) y de abordar «la lingüística general, *Grammatica universalis*, que está todavía por buscarse». Nos recuerda

que en nuestro lenguaje lo arbitrario, lo natural y lo necesario están mezclados. El prontuario de la lingüística general debería pues discutir principalmente lo natural y lo necesario, y lo arbitrario en la medida de lo posible, a veces por sí mismo, a veces en nexos estrechos con lo natural y lo necesario.

Según Lambert, la diferencia entre estos tres elementos que se encuentran en los signos revela una estrecha relación con el hecho decisivo de «que las causas primeras del lenguaje están ya por sí mismas en la naturaleza humana», y por consiguiente, este problema exige un examen minucioso (§ 13). El problema del álgebra y de otros sistemas de los lenguajes artificiales de las ciencias con respecto a los lenguajes naturales (*wirkliche Sprachen*) es tratado por Lambert (§ 55 ss.) como una especie de doble traducción (*gedoppelte Übersetzung*).

El libro estudia la diferencia en el uso de signos naturales y arbitrarios (§ 47 y 48); los signos naturales de los afectos (*natürliche Zeichen von Affekten*) son los primeros que llaman la atención (§ 19). Lambert toma en cuenta el papel significativo desempeñado por los gestos, por ejemplo, «a fin de aclarar el concepto, que es oscuro en el alma (mente)... o al menos para dar una indicación suya a nosotros mismos y a los demás», y prevé el alcance semiótico de los *simulacra* (que reaparecerán un siglo después en la lista de Peirce bajo el título de *iconos* o *semblanzas (likenesses)* (1588). Lambert plantea la cuestión de los signos cuya estructura interna se funda en relaciones de similitud (*Ähnlichkeiten*) y, al interpretar signos de un orden metafórico, evoca los efectos de la sinestesia (§ 18). A pesar del carácter sumario de sus observaciones sobre la comunicación no verbal, ni la música, ni la coreografía, ni la heráldica, ni el emblema, ni las ceremonias escapan a la mirada del investigador. Las transformaciones de los signos (*Verwandlungen*) y las reglas de su combinación (*Verbin-*

dinguskunst der Zeichen) quedan incluidas en la agenda para ulteriores estudios.

III

A la iniciativa creadora de Locke y de Lambert se debe el que la idea y el nombre de la semiótica reaparezcan a principios del siglo XIX. Al principio de su carrera, el joven Joseph Marie Hoene-Wroński, familiarizado con la obra de Locke, esbozó, entre otros ensayos especulativos, una *Philosophie du langage* que no se publicó hasta 1879. El autor, a quien su discípulo Jerzy Braun (1969) relaciona con la fenomenología de Husserl y al que presenta como «el más grande de los pensadores polacos», examina «“la facultad de signación” (*facultas signatrix*)». La naturaleza de los signos (v. p. 38) debe estudiarse ante todo con respecto a las categorías de existencia, es decir, a la *modalidad* (signos propios/signos impropios) y a la *cualidad* (signos determinados/signos indeterminados), y en segundo lugar con respecto a las categorías de producción, es decir a la *cantidad* (signos simples/signos compuestos), a la *relación* (signos naturales/signos artificiales) y la *unión* (signos mediatos/signos inmediatos). Según el programa de Hoene-Wroński, es la «perfección de los signos» (*perfection of language*) en términos de Locke, «*Vollkommenheit der Zeichen*» según Lambert) la que constituye «el objeto de la *séméiotique*» (p. 41). Debe notarse que esta teoría reduce el campo de la «signación» a actos cognitivos: «Esta signación es posible, ya sea para la forma sensorial o para el contenido sensorial o inteligible de los objetos de nuestros conocimientos», mientras que «la signación de los actos de voluntad y de sentimiento» parece ser «imposible» (p. 38 ss.).

IV

El filósofo de Praga Bernard Bolzano, en su obra fundamental *Teoría de la ciencia (Wissenschaftslehre)* (1837), sobre todo en el último de sus cuatro volúmenes, reserva un gran espacio a la semiótica. El autor cita a menudo el *Essay* de Locke y el

Neues Organon y descubre en los escritos de Lambert «sobre semiótica... muchas observaciones muy estimables», aunque son de poca utilidad «para el desarrollo de las reglas más generales del discurso científico», que es una de las metas que se propone Bolzano (§ 698).

El mismo capítulo de la *Teoría de la ciencia* lleva dos títulos, uno de los cuales —*Semiotik*— aparece en el índice (vol. IV, p. XVI), mientras que el otro —*Zeichenlehre*— encabeza el comienzo del texto (p. 500); el § 637, que sigue, identifica ambas designaciones: la teoría de los signos o semiótica (*Zeichenlehre oder Semiotik*). Si en este capítulo y en varias otras partes de la obra el autor dedica su atención, sobre todo, al examen de la perfección de los signos (*Vollkommenheit oder Zweckmässigkeit*) y en particular de los signos que sirven al pensamiento lógico, es al comienzo del tercer volumen cuando Bolzano trata de introducir al lector a las nociones fundamentales de la teoría de los signos a lo largo del § 285 (pp. 67-84), que rebosa de ideas y se intitula «La designación de nuestras representaciones» (*Bezeichnung unserer Vorstellungen*).

Este § empieza con una definición bilateral del signo: «Un objeto... a través de cuya concepción deseamos conocer de manera renovada otra concepción conectada con aquélla en un ser pensante es lo que llamamos un *signo*». Sigue toda una cadena de conceptos gemelos, algunos de los cuales son muy nuevos, mientras que otros que remiten a sus fuentes anteriores son especificados y ampliados de manera novedosa. Los pensamientos semióticos de Bolzano sacan así a luz la diferencia entre el significado (*Bedeutung*) de un signo como tal y el sentido (*Sinn*) que ese signo adquiere en el contexto de la circunstancia presente, y luego la diferencia entre el signo (1) producido por el emisor (*Urheber*) y (2) percibido por el receptor que, por otra parte, oscila entre la comprensión y la incompreensión (*Verstehen und Missverstehen*). El autor hace una distinción entre la interpretación pensada y expresada del signo (*gedachte und sprachliche Auslegung*), entre signos universales y particulares, entre signos naturales y accidentales (*natürlich und zufällig*), arbitrarios y espontáneos (*willkürlich und unwillkürlich*), auditivos y visuales (*hörbar und sichtbar*), simples (*einzel*) y compuestos (*zusammengesetzt*, que significa «un todo cuyas partes son a su vez signos»), entre

unisémicos y polisémicos, propios y figurativos, metonímicos y metafóricos, mediatos e inmediatos; a esta clasificación añade lúcidas notas a pie de página sobre la importante distinción que debe hacerse entre signos (*Zeichen*) e indicios (*Kennzeichen*) que carecen de emisor, y finalmente sobre otro tema apremiante, la cuestión de la relación entre la comunicación interpersonal (*an Andere*) e interna (*Sprechen mit sich selbst*).

V

El estudio del joven Edmund Husserl *Zur Logik der Zeichen (Semiotik)*, escrito en 1890 pero inédito hasta 1970, es una tentativa de organizar las categorías del signo y contestar a la cuestión de saber en qué sentido el lenguaje, es decir, nuestro más importante sistema de signos, «favorece y, por otro lado, a la vez inhibe el pensamiento». La crítica de los signos y su mejoramiento se conciben como una tarea urgente a la que se enfrenta la *lógica*:

Una mirada más profunda sobre la naturaleza de los signos y de las artes permitiría (a la lógica) ir más allá en esos métodos de procedimiento simbólico a los que no ha llegado todavía la mente humana, es decir, a establecer las leyes de su invención.

El manuscrito de 1890 contiene una referencia al capítulo «*Semiotik*» de la *Teoría de la ciencia* del que se dice que es *wichtig* (p. 530); apuntando a dos metas, una estructural y la otra normativa, Husserl sigue de hecho en este ensayo el ejemplo de Bolzano, al que llamará más tarde uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos. En las ideas semióticas de las *Investigaciones lógicas* pueden encontrarse «instigaciones decisivas de Bolzano» reconocidas por el fenomenólogo; y el segundo volumen de las *Investigaciones*, con su importante tratado de semiótica general constituida como sistema, ejerció una profunda influencia en los comienzos de la lingüística estructural. Como lo indica Elmar Holenstein, Husserl escribió varias notas en los márgenes del § 285 de su ejemplar de la *Teoría de la ciencia III* de Bolzano y subrayó el término *Semiotik* y su definición en el *Ensayo* de Locke en su traduc-

ción alemana (*Über den menschlichen Verstand* (Leipzig, 1897).

VI

Para Charles Sanders Peirce (1839-1914), la naturaleza de los signos siguió siendo desde 1863 (cf. V.488 y VIII.376) uno de los temas de estudio favoritos, especialmente a partir de la época de su magnífica profesión de fe —«Sobre una nueva lista de categorías»— que fue publicada en 1867 por la Academia Norteamericana de Artes y Ciencias (cf. I.545-559), seguida después por ingeniosas colaboraciones en el *Journal of Speculative Philosophy* (cf. V.213-317), y finalmente recopiladas materialmente en 1909-10 para su volumen inconcluso *Essays on meaning* (cf. II.230-32; VIII.300; Lieb, 1953: 40).

Es notable que a través de toda la vida del pensador, la concepción que subyace bajo sus continuos esfuerzos por establecer una ciencia de los signos ganó en profundidad y en amplitud, y permaneció simultáneamente firme y unificada. En cuanto a la «*semiotic*», «*semeiotic*» o «*semeiotic*», sólo asoma en los manuscritos de Peirce en los últimos años del siglo; es en esa época cuando la teoría «de la naturaleza esencial y variedades fundamentales de semiosis posibles» captura la atención de este gran investigador (I.444; V.488). Su inserción del griego σημειωτική, así como la concisa definición «teoría de los signos» (II.277) nos pone en la pista de Locke, cuyo celebrado *Essay* es aludido y citado a menudo por el partidario de su doctrina. A pesar de la maravillosa profusión de hallazgos originales y saludables en la semiótica de Peirce, éste permanece estrechamente ligado a sus precursores: Lambert, «el más grande lógico formal de aquellos tiempos» (II.346), cuyo *Neues Organon* cita (IV.353), y Bolzano, al que conoce por su «valiosa contribución a la lucidez de los conceptos humanos» y por su «trabajo sobre lógica en cuatro volúmenes» (IV.651).

Sin embargo, Peirce declara con razón: «Que yo sepa, soy un pionero, o más bien un hombre del monte, atareado en des-

montar y abrir lo que yo llamo *semiótica*... y encuentro el campo demasiado vasto, la tarea demasiado grande para un recién llegado» (V.488). Es él «el más inventivo y el más universal de los pensadores norteamericanos» (cf. Jakobson, 1965: 346), el que supo cómo delinear argumentos conclusivos y desbrozar el camino para erigir a riesgo propio el marco de la ciencia que habían anticipado y previsto dos siglos de pensamiento filosófico europeo.

El edificio semiótico de Peirce encierra toda la multiplicidad de fenómenos significativos, ya sea una llamada a la puerta, la huella de un pie, un grito espontáneo, una pintura o una partitura musical, una conversación, una meditación silenciosa, un trozo de escritura, un silogismo, una ecuación algebraica, un diagrama geométrico, una veleta o una simple señal de libro. El estudio comparativo de varios sistemas de signos llevado a cabo por el investigador reveló las convergencias y divergencias fundamentales que hasta entonces habían permanecido inadvertidas. Las obras de Peirce demuestran una perspicacia particular cuando el autor trata de la naturaleza categórica del lenguaje en los aspectos fónico, gramatical y léxico de las palabras, así como en sus arreglos dentro de las cláusulas, y en la disposición de las cláusulas con respecto a los enunciados. Al mismo tiempo, el autor se da cuenta de que su investigación «debe extenderse a todo el conjunto de la semiótica general», y advierte a su interlocutora epistolar, Lady Welby: «Quizá está usted en peligro de caer en algún error por limitar tanto sus estudios al lenguaje» (Lieb, 1953: 39).

Desgraciadamente la mayoría de los escritos semióticos de Peirce se publicaron sólo en la cuarta década de nuestro siglo; es decir, alrededor de veinte años después de la muerte del autor. Se necesitó casi un siglo para imprimir algunos de los textos; así el asombroso fragmento de uno de los cursos de Peirce dado en 1866-67 —«Conciencia y lenguaje»— apareció por primera vez en 1958 (VII.579-96); notemos que siguen quedando en el legado de Peirce numerosas piezas inéditas. La tardía publicación de sus obras, que aparecieron dispersas y en fragmentos en la maraña de los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. I-VIII, fue obstáculo durante mucho tiempo para una comprensión completa y exacta de sus preceptos y retardó desgraciadamente su influencia efectiva sobre

la ciencia del lenguaje y el desarrollo armonioso de la semiótica.

Los selectores y comentaristas de esos fragmentos se han equivocado a menudo sobre los términos fundamentales introducidos por Peirce, aunque son indispensables para la comprensión de su teoría de los signos y aunque esos términos, aun siendo forzados ocasionalmente, reciben, sin embargo, una definición que es siempre muy clara en el texto del autor. Así las designaciones *interpretador* e *interpretante* han dado lugar a una desdichada confusión a pesar de la distinción que hace Peirce entre el término *interpretador*, que designa al receptor y descodificador de un mensaje, y el término *interpretante*, es decir, la clave que utiliza el receptor para entender el mensaje que recibe. Según ciertos popularizadores, el único papel atribuido al *interpretante* en la doctrina de Peirce consiste en clarificar cada signo mediante el contexto mediador, cuando en realidad el valeroso «pionero» de la semiótica más bien nos pide «distribuir, en primer lugar, el Interpretante Inmediato, que es el interpretante tal como se revela en la comprensión correcta del signo mismo, y se llama ordinariamente el *significado* (*meaning*) del signo» (IV.536). En otras palabras, es «todo lo que está explícito en el signo mismo, aparte de su contexto y las circunstancias de su emisión» (V.473); toda significación no es sino la «traducción de un signo en otro sistema de signos» (IV.127). Peirce arroja luz sobre la capacidad de todo signo de ser traducible en una serie infinita de otros signos que, bajo ciertos aspectos, son siempre mutuamente equivalentes (II.293).

Según esta teoría, el signo no exige nada más que la posibilidad de ser interpretado incluso en ausencia de un emisor. Los síntomas de enfermedad son también, por consiguiente, considerados como signos (VIII.185, 335) y en cierto punto la semiología médica se codea con la semiótica, la ciencia de los signos.

A pesar de todas las diferencias en la presentación de los detalles, la bipartición del signo en dos facetas conjuntas y, en particular, la tradición estoica, que concibe el signo ($\sigma\eta\mu\epsilon\iota\acute{o}\nu$) como una referencia por parte del *signans* ($\sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\acute{o}\nu$) al *signatum* ($\sigma\eta\mu\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\acute{o}\nu$), sigue siendo sólida en la doctrina de Peirce. Conforme a esta tricotomía de los modos semióticos y

con los nombres más bien vagos que les da: (1) el *indicio* es una referencia del *signans* al *signatum* por virtud de una contigüidad efectiva; (2) el *icono* es una referencia del *signans* al *signatum* por virtud de una similaridad efectiva; (3) el *símbolo* es una referencia del *signans* al *signatum* por virtud de una contigüidad «imputada», convencional, habitual. Consiguientemente (cf. en particular II.249, 292 ss., 301, y IV.447 ss., 537), «el modo de ser del símbolo es diferente del del icono y del del indicio». A diferencia de estas dos categorías, el símbolo como tal no es un objeto; no es sino una regla-marco que debe distinguirse claramente de su funcionamiento en la forma de «réplicas» u «ocurrencias», que es como Peirce trata de definir las. La elucidación del carácter genérico que califica a la vez a los *signantia* y a los *signata* en el código del lenguaje (cada uno de estos aspectos «es una clase y no una sola cosa») ha abierto nuevas perspectivas al estudio semiótico del lenguaje.

Ahora bien, la tricotomía en cuestión ha dado lugar también a puntos de vista erróneos. Se ha intentado atribuir a Peirce la idea de la división de todos los signos humanos en tres clases rigurosamente separadas, mientras que el autor considera únicamente tres modos, uno de los cuales «predomina sobre los otros» y, en un sistema dado, se encuentra ligado a menudo con los otros dos modos o con cualquiera de ellos. Por ejemplo:

Un símbolo puede llevar un icono o un indicio incorporado en sí (IV.447). Es deseable a menudo que un *representamen* ejerza una de estas tres funciones con exclusión de las otras dos; pero los más perfectos de los signos son aquellos en que los caracteres icónicos, indicativos y simbólicos están mezclados tan equitativamente como sea posible (IV.448). Sería difícil, sino imposible, mostrar un indicio absolutamente puro, o encontrar cualquier signo absolutamente privado de la cualidad indicial (II.306). Un diagrama, aunque tendrá ordinariamente Rasgos Simboloides, así como rasgos que se acerquen a la naturaleza de los Indicios, es, sin embargo, principalmente un icono (IV.531).

En sus sucesivas tentativas de establecer una clasificación completa de los fenómenos semióticos, Peirce terminó por

esbozar una tabla consistente en 66 divisiones y subdivisiones (cf. Lieb, 1935: 51-53), que abarca la acción «de casi cualquier clase de signo» —acción conocida bajo el antiguo nombre de σημειωσις—. El lenguaje ordinario y los diversos tipos de lenguajes formalizados encuentran su lugar en la semiótica de Peirce, que subraya no sólo la primacía de la relación simbólica entre el *signans* y el *signatum* en los datos lingüísticos, sino al mismo tiempo la copresencia de la relación icónica e indicial.

VII

La contribución de Ferdinand de Saussure al progreso de los estudios semióticos es evidentemente más modesta y más restringida. Su actitud frente a la *science des signes*, y el nombre de *sémiologie* (o esporádicamente *signologie*, cf. 1974: 47 ss.) que le impuso inmediatamente, se mantiene, al parecer, enteramente fuera de la corriente creada por hombres tales como Locke, Lambert, Bolzano, Peirce y Husserl. Puede decirse sumariamente que ni siquiera conoció sus investigaciones en semiótica. Sin embargo, en sus lecciones pregunta: «¿Por qué no ha existido la semiología hasta ahora?» (1967: 52). La cuestión del precedente que pudo haber inspirado el programa construido por Saussure sigue sin respuesta. Sus ideas sobre la ciencia de los signos han llegado solamente hasta nosotros bajo la forma de notas escasas, la más antigua de las cuales data de la década de 1890 (cf. Godel, 1957: 275), y en los dos últimos de sus tres cursos de lingüística general (Saussure, 1967: 33, 45-52, 153-55, 170 ss.).

Desde fines del siglo pasado, Saussure trató de alcanzar, según sus propios términos, «una idea correcta de lo que es un sistema semiológico» (cf. Godel, 1957: 49) y de descubrir los rasgos «del lenguaje, como del sistema semiológico general en su conjunto» (Saussure, 1954: 71), a la vez que tenía en mientes principalmente los sistemas de «signos convencionales». La más antigua de las observaciones de Saussure sobre la teoría de los signos trata de aplicarla al nivel fónico del lenguaje; con una claridad superior al tratamiento del mismo asunto en su enseñanza ulterior, esas tesis permiten la emergencia de

la relación entre el sonido y la idea, el valor semiológico del fenómeno (que) puede y debe estudiarse fuera de toda preocupación histórica, (de donde) el estudio del estado de lengua en el mismo nivel está perfectamente justificado (y es incluso necesario, aunque haya sido desatendido y mal entendido) en la medida en que nos enfrentamos con hechos semiológicos (cit. en Jakobson, 1973: 294).

La ecuación *Fonema = Valor semiológico* se coloca a la cabeza de la *phonétique sémiologique*, la nueva disciplina prevista por Saussure al comienzo de sus actividades en la Universidad de Ginebra (*ibid.* 292 y 294).

La única mención de las ideas semiológicas de Saussure que apareció durante su vida es un breve sumario que su pariente y colega Ad. Naville da en un libro de 1901 (capítulo 5). El texto del *Cours de linguistique générale*, publicado en 1916 por Charles Bally y Albert Sechehaye a partir de apuntes tomados por miembros del auditorio de Saussure está tan reelaborado y retocado por los editores que da pie a numerosos errores en la enseñanza del maestro. En la actualidad, gracias a la bella edición crítica de Rudolf Engler (1967), podemos comparar los testimonios directos de los estudiantes de Saussure y obtener una idea mucho más verídica y precisa del texto original de sus charlas.

A diferencia de Peirce y de Husserl, que fueron ambos conscientes de haber echado las bases de la semiología, Saussure habla de la semiología únicamente en futuro. Según las notas sobre los cursos de Saussure entre 1908 y 1911, que fueron reunidas por diferentes estudiantes (cf. 1967: XI), el lenguaje es, ante todo, un sistema de signos, y por consiguiente, debe clasificarse como una ciencia de los signos (p. 47). Esta ciencia está apenas desarrollada. Saussure propone llamarla *sémiologie* (del griego σημεῖον, *signo*). No puede decirse lo que será esta ciencia de los signos, pero es nuestra tarea decir que es digna de existir y que la lingüística ocupará el compartimiento principal de esa ciencia; «ésta será un caso particular del gran hecho semiológico» (p. 48). Los lingüistas tendrán que distinguir las características semiológicas del lenguaje a fin de situarlo apropiadamente entre los sistemas de signos (p. 49); la tarea de la nueva ciencia será sacar a la luz las diferen-

cias entre estos diversos sistemas así como sus características comunes —«habrá leyes generales de la semiología» (p. 47).

Saussure subraya el hecho de que el lenguaje está lejos de ser el único sistema de signos. Hay muchos otros: la escritura, las señales visuales náuticas, las señales de trompeta militares, los gestos de cortesía, las ceremonias, los conjuntos de ritos (pp. 46 ss.); a los ojos de Saussure, «las costumbres tienen un carácter semiológico» (p. 154). Las leyes de transformación de los sistemas de signos tendrán analogías enteramente tópicas con las leyes de transformación de la lengua; y por otro lado, estas leyes revelarán enormes diferencias (pp. 45, 49). Saussure vislumbra ciertas desemejanzas en la naturaleza de diferentes signos y en su valor social: el factor personal o impersonal, un acto deliberado o un acto inconsciente, la dependencia o independencia respecto de la voluntad individual o social, la ubicuidad o la limitación. Si se comparan los diferentes sistemas de signos con la lengua, se verán, según Saussure, los aspectos emergentes que no se sospechaban: al estudiar los ritos o cualquier otro sistema separadamente, observará uno que todos estos sistemas remiten a un estudio común: el de la vida específica de los signos, la semiología (p. 51).

Conforme a la tesis que Saussure sostuvo desde los tiempos en que preparaba en 1894 un estudio inconcluso sobre William Dwight Whitney (cit. por Jakobson, 1973: 279 ss.), «la lengua no es sino un *caso particular* de la Teoría de los Signos», y

ésta será la principal respuesta del estudio del lenguaje en la teoría de los signos, éste será el horizonte siempre nuevo que habrá abierto: haber enseñado y revelado a la Teoría de los Signos *un lado enteramente otro y enteramente nuevo del signo*; es decir, que el signo no empieza a conocerse de veras sino cuando hemos visto que no es sólo una cosa transmisible, sino que por su naturaleza misma es una cosa *destinada a transmitirse*.

(y que, por lo tanto, en términos de Peirce, exige la participación de un «intérprete»).

Ahora bien, al mismo tiempo, Saussure coloca la «naturaleza particularmente compleja de la semiología del lenguaje hablado» (*loc. cit.*) en oposición a los otros sistemas semioló-

gicos. De acuerdo con la doctrina saussureana, estos dilemas utilizan signos que tienen por lo menos un nexo básico de referencia entre el *signatum* y el *signans*, *iconos* en la terminología de Peirce, *simbolos* según los llamará más tarde el *Curso* de Saussure: «El símbolo es un signo, pero no siempre completamente arbitrario» (1967: 155). Por el contrario, la lengua es «un sistema de símbolos independientes». Así, en 1894, los signos puramente convencionales y, como tales, «arbitrarios», son los que Peirce llamaba *simbolos* (o *legisignos*). Según las antiguas notas de Saussure, «los símbolos independientes poseen la característica particular esencial de no presentar ninguna clase de conexión perceptible con el objeto por designar». El resultado es que «quien aventure el pie en el terreno de la lengua puede considerarse abandonado por todas las analogías del cielo y la tierra» (Jakobson, 1973: 153 ss.).

Aunque Saussure se inclina a ver la preocupación principal de la semiología en los «sistemas arbitrarios», esta ciencia, afirma, verá crecer constantemente su campo, y es difícil predecir dónde se detendrá la semiología (1967: 153 ss.). La «gramática» del juego de ajedrez, con el valor respectivo de sus piezas, autoriza a Saussure a comparar juego y lengua y a concluir que en estos sistemas semiológicos «la noción de identidad se imbrica con la de valor, y viceversa» (*ibid.*, 249).

Éstas son precisamente las cuestiones relacionadas con identidades y valores que, según una astuta anotación apuntada por Saussure a principios de siglo, parecen ser decisivas en los estudios míticos, tales como «el terreno del parentesco de la lingüística»; en el nivel de la semiología

todas las incongruencias de pensamiento brotan de una reflexión insuficiente sobre lo que es la *identidad*, o cuáles son las características de la identidad, cuando hablamos de un ser inexistente como una *palabra* o un *personaje mítico* o una *letra del alfabeto*, que son sólo diferentes formas del signo en un sentido filosófico.

«Estos símbolos, sin que lo notemos, están sujetos a las mismas vicisitudes y a las mismas leyes que todas las otras series de símbolos... —Son parte de la semiología» (cf. Starobinski, 1971: 15). La idea de este ser semiológico que no existe *en sí*

mismo «en ningún momento» (*à nul moment*) (1972: 277) es adoptada por Saussure en su curso de 1908-9, en el que proclama «la determinación recíproca de valores por su coexistencia misma», añadiendo que no hay seres semiológicos aislados, y que semejante determinación puede ocurrir únicamente en un nivel sincrónico, «porque un sistema de valores no puede estar a horcajadas sobre una sucesión de épocas» (*ibid.*, 304).

Los principios semiológicos de Saussure durante los últimos veinte años de su vida demuestran su impresionante tenacidad. Los bocetos de 1894, citados anteriormente, se abren con una inflexible afirmación:

El objeto que sirve de signo no es nunca el mismo dos veces: necesita uno inmediatamente un examen o una convención inicial para saber dentro de qué límites y en nombre de qué tenemos derecho a llamarlo el mismo; en eso consiste su diferencia fundamental con un objeto ordinario.

Estas notas insisten en el papel decisivo del «plexo de diferencias eternamente negativas», el principio último de no-coincidencia en el mundo de los valores semiológicos. Al abordar los sistemas semiológicos, Saussure trata de «objetar a lo que vino antes», y en 1894 se refiere gustoso a la comparación entre los estados sincrónicos en la lengua y el juego de ajedrez. La cuestión del «carácter antihistórico de la lengua» servirá incluso de título a las últimas notas saussureanas de 1894 (*ibid.*, 282) y, podríamos añadir, a todo su pensamiento sobre los aspectos semiológicos de la lengua y de todas las *créations symboliques* (cf. sus notas publicadas por Avalle, 1973: 28-38). Tales son los dos principios entrelazados de la lingüística saussureana: *l'arbitraire du signe* y la concepción obstinadamente «estática» del sistema —que estuvo a punto de bloquear el desarrollo de la *sémiologie générale* que el maestro había previsto y esperado (cf. Saussure, 1967: 170 ss.).

Ahora bien, la idea vital de la invariancia semiológica que sigue siendo válida a través de todas las variaciones circunstanciales e individuales queda aclarada por Saussure gracias a una feliz comparación de la lengua con la sinfonía: la obra musical es una realidad que existe independientemente de la

variedad de ejecuciones que hagan de ella: «Las ejecuciones no tocan al estatuto de la obra misma». «La ejecución de un signo no es su característica esencial», como señala Saussure; «la ejecución de una sonata de Beethoven no es la sonata misma» (1976: 50, 53 ss.). Nos encontramos frente a la relación entre *langue y parole* y frente al nexa análogo entre la «univocidad» de la obra y la multiplicidad de sus interpretaciones individuales. Erróneamente, en el texto arreglado por Bally y Sechehaye, estas (interpretaciones) se presentan como «errores que (los ejecutantes) pueden cometer».

Saussure debe haber pensado que en semiología los signos «arbitrarios» iban a ocupar un lugar fundamental, pero sería inútil buscar en las notas de sus estudiantes la afirmación que da el texto de Bally-Sechehaye, a saber: «Los signos que son enteramente arbitrarios actualizan el ideal del proceso semiológico mejor que otros signos» (1967: 154).

En su visión expansionista de la ciencia en proceso (*science en devenir*), Saussure va tan lejos como para admitir que «todo lo que comprende formas debe entrar en la semiología» (*loc. cit.*). Esta sugerencia parece anticipar la idea actual del topólogo René Thom (1974), que se pregunta si no debemos intentar desarrollar inmediatamente una «teoría general de las formas, independiente de la naturaleza específica del espacio del sustrato» (p. 244 ss.).

VIII

La relación de la ciencia de la lengua y los lenguajes con la del signo y los diferentes signos fue definida breve y explícitamente por el filósofo Ernst Cassirer en su informe al Círculo Lingüístico de Nueva York, señalando que «la lingüística es parte de la semiología» (1945: 115).

No cabe duda que los signos pertenecen a un campo que es distinguible en ciertas correspondencias del de todos los otros aspectos del mundo que nos rodea. Todos los sectores de este campo necesitan explorarse, teniendo en cuenta las características genéricas y las convergencias y divergencias entre los varios tipos de signos. Toda tentativa de estrechar los límites de la investigación semiológica y excluir de ella ciertos tipos de sig-

nos amenaza con dividir la ciencia de los signos en dos disciplinas homónimas; a saber, la *semiología* en su sentido más amplio, y otra materia, de idéntico nombre pero tomada en su sentido más estrecho. Por ejemplo, podríamos desear promover a una ciencia específica el estudio de los signos que llamamos «arbitrarios», tales como los de la lengua (según se supone), aunque los símbolos lingüísticos, como demostró Peirce, pueden relacionarse fácilmente con el *icono* y con el *indicio*.

Quienes consideran el sistema de los signos de la lengua como el único conjunto digno de ser objeto de la ciencia de los signos caen en un razonamiento circular (*petitio principii*). El egocentrismo de los lingüistas que insisten en excluir de la esfera de la semiología los signos que están organizados de una manera diferente que los de la lengua, reduce de hecho la semiología a un simple sinónimo de la lingüística. Sin embargo, los esfuerzos por restringir el alcance de la semiología van a veces incluso más lejos.

En todos los niveles y en todos los aspectos de la lengua, las relaciones recíprocas entre las dos facetas del signo, el *signans* y el *signatum*, es siempre fuerte, pero es evidente que el carácter del *signatum* y la estructuración del *signans* cambian de acuerdo con el nivel del fenómeno lingüístico. El papel privilegiado del oído derecho (y, más propiamente, el del hemisferio izquierdo del cerebro) únicamente en la percepción de los sonidos del lenguaje es una manifestación primaria de su valor semiológico, y todos los componentes fónicos (ya sean rasgos distintivos, o elementos demarcativos, o estilísticos, o incluso estrictamente redundantes) funcionan como signos pertinentes, cada uno equipado con su propio *signatum*. Cada nivel superior acarrea nuevas particularidades de significado; cambian sustancialmente a medida que suben en la escala que lleva desde el fonema al morfema y de allí hasta las palabras (con toda su jerarquía gramatical y léxica), y siguen luego a través de varios niveles de estructuras sintácticas hasta la oración, después hasta las agrupaciones de oraciones en el enunciado y finalmente hasta las secuencias de enunciados en diálogo. *Cada uno* de estos estadios se caracteriza por sus propiedades claras y específicas y por su grado de sumisión a las reglas del código y los requerimientos del contexto. Al mismo

tiempo, cada parte participa, en la medida de lo posible, en el significado del conjunto. La cuestión de saber lo que significa un morfema, o lo que significa una palabra, una oración o un enunciado dados, es igualmente válida para todas estas unidades. La relativa complejidad de signos tales como un período sintáctico, un monólogo o una interlocución no cambia el hecho de que en cualquier fenómeno de lenguaje todo es signo. Los rasgos distintivos o el conjunto total de un discurso, las entidades lingüísticas, a pesar de las diferencias estructurales en función y en alcance, son todos tema de una ciencia común, la ciencia de los signos.

El estudio comparativo de los lenguajes naturales y formalizados, y sobre todo de la lógica y las matemáticas, pertenecen también a la semiología. Es aquí donde el análisis de las varias relaciones entre código y contexto ha abierto ya amplias perspectivas. Además, la confrontación de la lengua con «estructuras modelantes secundarias» y con la mitología apunta particularmente a una rica cosecha y pide mentes capaces para emprender un tipo de trabajo análogo que intente abarcar la semiología de la cultura.

En esta investigación semiológica que atañe a la cuestión de la lengua, tendremos que cuidarnos de la aplicación imprudente de las características especiales de la lengua a otros sistemas semiológicos. Al mismo tiempo, debemos evitar negarle a la semiología el estudio de sistemas de signos que tienen poca similitud con la lengua y proseguir esta actividad de ostracismo hasta el punto de revelar un nivel presumiblemente «no semiológico» en la lengua misma.

IX

El arte escapó durante mucho tiempo al análisis semiológico. Sin embargo no hay duda que todas las artes, ya sean esencialmente temporales como la música o la poesía, o básicamente espaciales como la pintura o la escultura, o sincréticas, espacio-temporales, como el teatro o las funciones de circo o las funciones de cine, están ligadas al signo. Hablar de la «gramática» de un arte no es usar una metáfora inútil: la cuestión

es que todo arte implica una organización de categorías polares y significantes que se basan en la oposición de términos marcados y no marcados. Todo arte está ligado a un conjunto de convenciones artísticas. Algunas son generales, por ejemplo digamos que podemos tomar el número de coordenadas que sirve de base a las artes plásticas y crear una distinción consiguiente entre una pintura y una pieza de escultura. Otras convenciones, influyentes o incluso obligatorias para el artista y para los receptores inmediatos de su obra, son impuestas por el estilo de la nación y del tiempo. La originalidad de la obra se ve restringida por el código artístico que domina en una época y una sociedad dadas. La rebeldía del artista, no menos que su lealtad a ciertas reglas exigidas, es concebida por los contemporáneos en relación con el código que el innovador quiere trastornar.

La tentativa de confrontar a las artes con la lengua puede fallar si este estudio comparativo se relaciona con el lenguaje ordinario y no directamente con el arte verbal, que es un sistema transformado del primero.

Los signos de un arte dado pueden llevar la impronta de cada uno de los tres modos semióticos descritos por Peirce; así, pueden acercarse al *símbolo*, al *icono* y al *indicio*, pero obviamente es ante todo en su carácter artístico donde se aloja su significancia (σημειώσις). ¿En qué consiste esta característica particular? La respuesta más clara a esta pregunta la dio en 1885 un joven estudiante de bachillerato, Gerald Manley Hopkins:

La parte artificial de la poesía, podríamos decir tal vez todo artificio, se reduce al principio del paralelismo. La estructura de la poesía es la de un continuo paralelismo (1959: 84).

El «artificio» debe añadirse a la tríada de modos semióticos establecida por Peirce. Esta tríada se basa en dos oposiciones binarias: contiguo/similar y fáctico/imputado. La contigüidad de los dos componentes del signo es fáctica en el *indicio* pero imputada en el *símbolo*. Ahora bien, la similaridad fáctica que tipifica al *icono* encuentra su correlativo lógicamente previsible en la similaridad imputada que especifica el *artificio* y es precisamente por esta razón por la que este último encaja en el

conjunto, que es ahora y para siempre una entidad de cuatro partes de modos semióticos.

Todo signo es una *referencia* (*referral*) (*renvoi*) (de acuerdo con el famoso *aliquid stat pro aliquo*²). El paralelismo aludido por el maestro y teórico de la poesía Gerald Manley Hopkins es una referencia de un signo a otro similar en su totalidad o por lo menos en una de sus dos facetas (el *signans* o el *signatum*). Uno de los dos signos «correspectivos», como los designa Saussure (cf. Starobinski, 1971: 34), remite a otro, presente o implicado en el mismo contexto, como vemos en el caso de la metáfora donde sólo el «vehículo» está *in presentia*. El único escrito terminado por Saussure durante su profesorado en Ginebra, un trabajo clarividente sobre la preocupación por la repetición en las antiguas literaturas, habría renovado la ciencia mundial de la poética, pero fue desdichadamente ocultado e incluso hoy los cuadernos de notas, que son bastante viejos, sólo nos son conocidos a través de las fascinantes citas de Jean Starobinski. Esta obra pone de manifiesto «el “acoplamiento”, es decir la repetición en números pares» en la poesía indoeuropea que permite el análisis de «la sustancia fónica de las palabras ya sea para construir una serie acústica (por ejemplo una vocal que exige su “contravocal”), ya sea para convertirlas en una serie significativa» (cf. 1971: 21, 31 ss.). Al tratar insistentemente de acoplar signos que «se encuentran naturalmente evocándose uno a otro» (p. 55), los poetas tenían que controlar el tradicional «esqueleto del código» y controlar primero las reglas estrictas de la similitud aprobada, incluyendo las licencias aceptadas (o, para decirlo como Saussure, la «transacción» sobre ciertas variables), luego las leyes prescritas para la distribución par de unidades correspondientes a lo largo del texto, y finalmente el orden (*consécutivité* o *non consécutivité*) impuesto sobre los elementos reiterativos con respecto a la marcha del tiempo (p. 47).

El «paralelismo» como rasgo característico de todo artificio es la referencia de un hecho semiótico a un hecho equivalente dentro del mismo contexto, incluyendo el caso en que la finali-

² Algo está en lugar de algo. (*N. del E.*)

dad de la referencia es únicamente una implicación elíptica. Esta infalible pertenencia de los dos paralelos al mismo contexto nos permite complementar el sistema de tiempos que Peirce incluye en su triada semiótica: «Un icono tiene la clase de ser que pertenece a la experiencia pasada... Un indicio tiene el ser de la experiencia presente. El ser de un símbolo... es *esse in futuro*» (IV. 447; II. 148). El artificio retiene la interconexión *atemporal* de los dos paralelos dentro de su común contexto.

Stravinsky (1942) no se cansó de repetir que «la música está dominada por el principio de similaridad». En el arte musical las correspondencias de elementos que son reconocidos, en una convención dada, como mutuamente equivalentes o en oposición mutua, constituyen el valor semiótico principal, si es que no único —«significado musical encarnado»—, según la descripción del musicólogo Leonard Meyer:

Dentro del contexto de un estilo musical particular un tono o grupo de tonos indica —lleva al oyente experto a esperar— que otro tono o grupo de tonos va a aparecer en algún punto más o menos especificado del *continuum* musical (1.976: 6 ss.).

La referencia a lo que sigue es sentida por los compositores como la esencia del signo musical. A los ojos de Arnold Schönberg, «componer es echar una ojeada al futuro del tema» (cf. J. Maegaard, 1974). Las tres operaciones fundamentales del «artificio» musical —anticipación, retrospección e integración— nos recuerdan que fue el estudio de la frase musical emprendido en 1890 por Ehrenfels el que le sugirió no sólo la noción de «*Gestalt*», sino también una introducción precisa al análisis de los signos musicales:

En las cualidades temporales formales sólo *un* elemento puede lógicamente darse en (los actos de) la representación perceptiva, mientras que los demás quedan disponibles como imágenes de la memoria (o como imágenes de la expectativa proyectada en el futuro) (p. 263 ss.).

Si en música las cuestiones de relaciones intrínsecas prevalecen sobre las tendencias de un orden icónico y son capaces de reducirlas a la nada, la función representacional, por otra

parte, ocupa fácilmente el proscenio en la historia de las artes visuales necesariamente espaciales (cf. Jakobson, 1973: 104 ss.). Sin embargo, la existencia y el gran éxito de la pintura abstracta son hechos innegables. Las «respuestas» entre las diferentes categorías cromáticas y geométricas que, no hace falta decirlo, desempeñan un papel no prescriptivo en la pintura representativa, se convierten en el único valor semiótico de la pintura abstracta. Las leyes de oposición y de equivalencia que gobiernan el sistema de categorías espaciales en una pintura ofrecen un ejemplo elocuente de similitudes imputadas por el código de la escuela, de la época, de la nación. Ahora bien, aquí, claramente, como es el caso en todo sistema semiótico, la convención se funda en el uso y la elección de potencialidades universalmente perceptibles.

En lugar de la sucesión temporal que inspira las anticipaciones y retrospecciones del oyente de frases musicales, la pintura abstracta nos hace conscientes de una simultaneidad de «correctivos» conjuntos y entrelazados. La referencia musical que nos lleva del tono presente al anticipado o al recordado está sustituida en la pintura abstracta por una referencia recíproca de los factores en cuestión. Aquí la relación de las partes y el todo adquiere una significación particular, aunque la idea de la obra como un todo está subrayada en todas las artes. La manera de ser de las partes revela su solidaridad con el todo y es en concordancia con ese todo como emergen sus partes componentes. Esta interdependencia entre el todo y las partes crea una referencia patente de las partes al todo, y viceversa. Podemos reconocer en esta referencia recíproca un procedimiento sinédócico, siguiendo la definición tradicional del tropo, como la de Isidoro de Sevilla: «*Synecdoche est conceptio, cum a parte totum vel a toto pars intellegitur*»³ (cf. Lausberg, 1960: § 572). En una palabra, la significación subyace en todas las manifestaciones del «artificio».

³ Sinécdoque es el concepto por el que se entiende el todo por la parte o la parte por el todo. (*N. del E.*)

X

A manera de conclusión, podemos proponer una fórmula tautológica: la Semiología o, dicho de otra manera, la *science du signe et des signes*, la ciencia de los signos, *Zeichenlehre*, tiene el derecho y el deber de estudiar la estructura de todos los tipos y sistemas de signos y de elucidar sus diferentes relaciones jerárquicas, la red de sus funciones y las propiedades comunes o divergentes de *todos* los sistemas. La diversidad de las relaciones entre el código y el mensaje, o entre el *signans* y el *signatum* de ninguna manera justifica las tentativas arbitrarias e individuales de excluir ciertas clases de signos del estudio semiológico, como por ejemplo los signos no arbitrarios así como aquellos que, habiendo escapado a «la prueba de la socialización», siguen siendo individuales hasta cierto grado. La semiología, por virtud del hecho de que es la ciencia de los signos, está llamada a abarcar *todas* las variaciones del *signum*.

BIBLIOGRAFÍA

AVALLE, D'ARCO SILVIO

1973. «La sémiologie de la narrativité chez Saussure». *Essais de la théorie du texte*, Charles Bouazis, comp. (Paris: Editions Galilée.)

BENVENISTE, ÉMILE

1963. *Coup d'oeil sur le développement de la linguistique*. (Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.)

BOLZANO, BERNARD

1837. *Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und grösstentheils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter*, I-IV. (Sulzbach: J. E. v. Seidel.) Reimpresión 1930-31. (Leipzig: Felix Meiner, Ed. Wolfgang Schultz.)

BRAUN, JERZY BRONISLAW

1969. *Aperçu de la philosophie de Wronski*. (Roma: Tip. P.U.G.)

CASSIRER, ERNST A.

1945. «Structuralism in Modern Linguistics». *Word* I. (Linguistic Circle of New York.)

- EHRENFELS, CHRISTIAN VON
 1980. «Über "Gestaltqualitäten"». *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XIV: 3.
- EISENRING, MAX E.
 1942. *Johann Heinrich Lambert und die wissenschaftliche Philosophie der Gegenwart*. (Zurich: Muller, Werder.)
- GODEL, ROBERT
 1957. *Les sources manuscrites du Cours de la linguistique générale de F. de Saussure*. (Génova: Librairie F. Droz.)
- HOENE-WRONSKI, J. M.
 1897. «Philosophie du langage». *Sept manuscrits inédits écrits de 1803 à 1806*. (Paris: Au Dépôt des Ouvrages de l'Auteur.)
- HOPKINS, GERARD MANLEY
 1959 [1865]. «Poetic diction». *The Journals and Papers*, ed. por H. House. (Londres: Oxford University Press.)
- HUSSERL, EDMUND
 1900-I. *Logische Untersuchungen*, I-II. (Halle a. S.: Niemeyer.)
 1970 [1980]. «Zur logik der Zeichen (Semiotik)». *Gesammelte Werke*, XII. (La Haya: Nijhoff.)
- JAKOBSON, ROMAN
 1965. «A la recherche de l'essence du langage». *Diogenes*, LI. (Paris.)
 1973. *Essais de linguistique générale*, II. (Paris: Editions de Minuit.)
- LAMBERT, J. H.
 1764. *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*, I, II. (Leipzig: Johann Wendler.) Reimpresión 1965: *Philosophische Schriften*, I, II. (Hindesheim: Georg Olms, ed. Hans-Werner Arndt.)
- LAUSBERG, HEINRICH
 1960. *Handbuch der literarischen Rhetorik*. (Munich: Max Hueber.)
- LIEB, IRWIN C.
 1953. *Charles S. Peirce's Letters to Lady Welby*. (New Haven, Conn.: Whitlocks.)
- LOCKE, JOHN
 1694. *Essay Concerning Humane Understanding*. (Londres.)
- MACGAARD, JAN
 1974. *Studien zur Entwicklung des dodekaphonen Satzes bei Arnold Schönberg*. (Copenhage: W. Hansen.)
- MEYER, LEONARD B.
 1967. *Music, the Arts, and Ideas*. (Chicago: University of Chicago Press.)

- NAVILLE, ADRIEN
 1901. *Nouvelle classification des sciences. Étude philosophique.* (Paris: Alcan.)
- PEIRCE, CHARLES SANDERS
 1931-58. *Collected papers*, I-VIII. (Cambridge, Mass.: Harvard University, Press.) En las referencias a los *Collected Papers* las subdivisiones del texto van indicadas en numerales arábigos acompañados del número de volumen en numerales romanos y separados por un punto.
- SAUSSURE, FERDINAND DE
 1954. «Notes inédites». *Cahiers Ferdinand de Saussure*, XII. (Génova: Librarie E. Droz.)
 1967, 1974. *Cours de linguistique générale*, I. II. Ed. crítica preparada por Rudolf Engle. (Wiesbaden: Otto Harrassowitz.)
 1972. «Noto sul "segno"». Ed. por D'Arco Silvio Avalle, *Strumenti critici*, XIX. (Torino: Einaudi.)
- SECHEHAYE, CH. ALBERT
 1908. *Programme et méthodes de la linguistique théorique.* (Paris: Honoré Champion.)
- STAROBINSKI, JEAN
 1971. *Les mots sous les mots. Les anagrammes de Ferdinand de Saussure.* (Paris: Gallimard.)
- STRAVINSKY, IGOR
 1942. *Poétique musicale sous forme de six leçons.* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press.)
- THOM, RENE
 1974. «La linguistique, discipline morphologique exemplaire». *Critique*, XXX. (Paris: Editions de Minuit.)

**Algunas observaciones sobre Peirce,
precursor en la ciencia del lenguaje**
Roman Jakobson

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE PEIRCE, PRECURSOR EN LA CIENCIA DEL LENGUAJE

CUANDO SE PONDERA una afirmación de Peirce se siente uno constantemente sorprendido. ¿Cuáles son las raíces de su pensamiento? Cuando Peirce cita y comenta la opinión de alguna otra persona, se vuelve extremadamente innovadora y original. E incluso cuando se cita a si mismo, crea a menudo una nueva idea y nunca deja de impresionar a su lector. Solía yo decir que era tan grande que ninguna universidad encontró lugar para él. Hubo sin embargo una dramática excepción: los pocos semestres de Lectorado de Lógica en la Universidad Johns Hopkins. Durante ese periodo el estudioso lanzó ideas semiológicas notables en el volumen de *Studies in Logic* editado por él en 1883. Allí empieza su fructífera discusión sobre el «universo del discurso», noción introducida por A. De Morgan y revisada y transformada por Peirce en un problema gratificante para la ciencia del lenguaje (v. ahora sus *Collected papers*, 2.517 ss.). Los mismos *Studies in Logic* incluían también nuevos puntos de vista sobre la predicación en la nota de Peirce «La lógica de los relativos» (3.328 ss.), en la que escribió:

Un término relativo dual, tal como «amante»... es un nombre común que significa un par de objetos... Cada relativo tiene también un *converso*, producido al invertir el orden de los miembros del par. Así, el converso de «amante» es «amado».

A esta misma cuestión de la dualidad, que todavía preocupa a los lingüistas y semiólogos, es a la que vuelve Peirce en 1899 al discutir con William James la categoría diádica de acción: «Ésta tiene dos aspectos, el Activo y el Pasivo, que no son meramente aspectos opuestos, sino que hacen contrastes relativos entre diferentes influencias de esta Categoría como Más Activo o Más Pasivo» (8.315).

En la conclusión de la Conferencia Conjunta de Antropólogos y Lingüistas de Bloomington, en julio de 1952, se dijo que «uno de los más grandes pioneros del análisis lingüístico

estructural», Charles Sanders Peirce, no sólo afirmó la necesidad de la semiología, sino que además esbozó sus líneas básicas. Su «estudio de toda una vida de la naturaleza de los signos... la tarea de aclarar y abrir» la ciencia de la semiología, «la doctrina de la naturaleza esencial y variedades fundamentales de posibles semiosis» (5.488), y, a este respecto, su «cuidadoso estudio del lenguaje» (8.287) de toda la vida, son los elementos que nos permiten considerar a Peirce «como un genuino y audaz precursor de la lingüística estructural». Los tópicos esenciales de los signos en general y de los signos verbales en particular empapan toda la obra de la vida de Peirce.

En una carta de 1905 (8.213) Peirce dice:

El 14 de mayo de 1867, después de tres años de pensamiento casi demencialmente concentrado, apenas interrumpido por el sueño, produce mi única contribución a la filosofía en la «Nueva lista de categorías» en los *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, volumen VII, pp. 287-298 (v. 1.545 ss.)... Podemos clasificar los objetos de acuerdo con su material; como cosas de madera, cosas de hierro, cosas de plata, cosas de marfil, etc. Pero la clasificación de acuerdo con la Estructura es generalmente más importante. Y lo mismo sucede con las ideas... Mantengo que una clasificación de los elementos del pensamiento y la conciencia según su estructura formal es más importante... Examino el faneron y me esfuerzo por discernir sus elementos según la complejidad de su estructura.

Nos enfrentamos aquí desde el principio con un abordamiento claramente estructural de los problemas de la fenomenología, o en los términos de Peirce, «faneroscopia» (cf. 1.284 ss.). En la carta arriba citada, Peirce añade: «Llegué así a mis tres categorías (de signos)». El editor acompaña estas palabras con una nota al pie: «Peirce inicia entonces una larga discusión de las categorías y signos», pero desgraciadamente esa discusión permanece inédita.

No debemos olvidar que la vida de Peirce fue extremadamente desgraciada. Condiciones externas terribles, una lucha diaria para seguir vivo y la ausencia de un medio comprensivo estorbaron el desarrollo de sus actividades científicas. Murió en vísperas de la Primera Guerra Mundial, pero sólo a princi-

pios de la década de 1930 empezaron a publicarse sus escritos. Antes de eso sólo eran conocidos unos pocos borradores de Peirce sobre semiología: el primer esbozo de 1867, unas pocas ideas delineadas durante el período de Baltimore y algunos pasajes apresurados de sus estudios matemáticos; pero en su mayor parte, sus puntos de vista semiológicos y lingüísticos, elaborados a lo largo de varias décadas, especialmente hacia fines de siglo, permanecieron enteramente ocultos. Es infortunado que en los grandes años de fermentación científica que siguieron a la Primera Guerra Mundial el recién aparecido *Cours de linguistique générale* de Saussure no pudiera confrontarse con los argumentos de Peirce: semejante encuentro de ideas, a la vez concordantes y rivales, habría alterado tal vez la historia de la lingüística general y los comienzos de la semiología.

Incluso cuando los volúmenes de los escritos de Peirce empezaron a aparecer entre los años treinta y los años cincuenta, siguió habiendo una serie de obstáculos para que el lector pudiera familiarizarse estrechamente con su pensamiento científico. Los «escritos reunidos» (*Collected Papers*) contienen demasiadas omisiones importantes. La mezcla caprichosa de fragmentos pertenecientes a diferentes períodos desconcierta a veces al lector, especialmente teniendo en cuenta que las reflexiones de Peirce se desarrollaron y cambiaron y que quisiera uno delinear y seguir la transición de sus conceptos desde los años 1860 hasta nuestro siglo. El lector se ve obligado a reelaborar asiduamente para sí mismo el plan entero de estos volúmenes a fin de obtener una perspectiva y de dominar el conjunto del legado de Peirce.

Podríamos citar, por ejemplo, al más grande lingüista francés de nuestros tiempos, Émile Benveniste, notable teórico del lenguaje. En su trabajo de 1969 «Sémiologie de la langue», que abría la revista *Semiotica*, Benveniste intentó una evaluación comparativa de Saussure y Peirce, al último de los cuales conocía únicamente por sus *Selected Writings*, una antología no semiológica compilada por P. P. Wiener en 1958: «*En ce qui concerne la langue, Peirce ne formule rien de précis ni de spécifique... La langue se réduit pour lui aux mots*». Sin embargo, Peirce en realidad habló de la «importancia de las meras palabras» (3.419), y para él la importancia de las pala-

bras derivaba de su arreglo en la oración (4.544) y de la construcción de proposiciones. Para ejemplificar la novedad de sus puntos de vista, citemos por lo menos el audaz señalamiento de Peirce de que en la sintaxis de todo lenguaje hay iconos lógicos de un tipo mimético «a los que ayudan leyes convencionales» (2.281). Admirando «la ciencia vasta y espléndidamente desarrollada de la lingüística» (1.271), Peirce abarcó todos los niveles de la lengua desde el discurso hasta las últimas unidades distintivas, y se percató de la necesidad de tratar a estas últimas respecto de la relación entre sonido y significado (1.243).

En la respuesta de Peirce de 1892 a la traducción inglesa de las *Investigaciones geométricas* de Lobachevsky, que «señalan una época en la historia del pensamiento» y que acarrearán consecuencias filosóficas «indudablemente de peso», se esconde sin duda una alusión autobiográfica: «Una idea nueva necesita tanto tiempo para abrirse camino, sin el apoyo de ningún interés más agresivo que el amor a la verdad» (8.91). Lo mismo exactamente puede decirse sobre Peirce; muchas cosas podrían haberse entendido antes y más claramente si se hubieran conocido verdaderamente las ideas centrales de Peirce. Debo confesar que durante muchos años sentí la amargura de ser tal vez entre los lingüistas el único estudioso de los puntos de vista de Peirce. Incluso la breve observación sobre la semiología en los *Linguistics Aspects of Science* de Leonard Bloomfield parece referirse más a los comentarios de Charles Morris que a Peirce mismo.

No debería olvidarse que en el proyecto básico de Peirce, su *System of Logic, from the point of view of Semiotic* (8.302), intentó mostrar «que el Concepto es un Signo» y definir el signo y resolverlo «en sus *elementos* últimos» (8.302, 305). Para él, la semiología suponía un tratamiento «de las condiciones generales de que los signos sean signos» y a sus ojos era erróneo a la vez confinar la tarea de la semiología a la lengua y, por otra parte, excluir a la lengua de esta tarea. Su programa era estudiar los rasgos particulares de la lengua en comparación con las especificidades de otros sistemas de signos y definir los rasgos comunes que caracterizan a los signos en general. Para Peirce, «la clasificación natural se lleva a cabo por dicotomías» (1.438) y «hay un elemento de dualidad en

todo conjunto» (1.446). «Una *diada* consiste en dos *sujetos* reducidos a unidad» (1.326), y Peirce define la investigación presente como «un estudio de las diadas en las formas necesarias de los signos» (1.444). Ve la lengua en su estructura formal, gramatical, como un sistema de «diadas relacionales». La relación diádica esencial para Peirce es una oposición; insistió en «la verdad manifiesta de que la existencia consiste en oposición» y declaró que «una cosa sin oposiciones *ipso facto* no existe». Según Peirce, la tarea primaria es dominar «la concepción del ser a través de la oposición» (1.457).

Una de las más felices y brillantes ideas que la lingüística general recibió del pensador norteamericano es su definición del significado como «la traducción de un signo en otro sistema de signos» (4.127). Cuántas estériles discusiones sobre el mentalismo y el antimentalismo se habrían ahorrado si se abordara la noción de significado en términos de traducción, que ningún mentalista ni ningún conductista podría rechazar. El problema de la traducción es en efecto fundamental desde el punto de vista de Peirce y puede y debe utilizarse sistemáticamente. A pesar de todos los desacuerdos, incomprensiones y confusiones que ha provocado el concepto de «interpretantes» de Peirce, quisiera declarar que el conjunto de interpretantes es uno de los hallazgos más ingeniosos y uno de los recursos más efectivos que recibieron de Peirce la semiología en general y el análisis lingüístico de los significados gramaticales y léxicos en particular. La única dificultad en la utilización de esas herramientas consiste en la evidente necesidad de seguir la cuidadosa delimitación de Peirce de sus diferentes tipos y «distinguir, en primer lugar, el Interpretante Inmediato, que es el interpretante tal como se revela en la comprensión correcta del signo mismo, y se llama ordinariamente el *significado* del signo» (4.536); tal interpretante de un signo «es todo lo que está explícito en el signo mismo aparte de su contexto y de las circunstancias de su emisión» (5.474). No conocemos mejor definición. Este interpretante «selectivo», en cuanto distinguido del «circunstancial» (*environmental*), es una clave indispensable pero demasiado a menudo olvidada para la solución de la cuestión fundamental de los significados generales en los diferentes aspectos del sistema verbal y otros sistemas de signos.

Peirce pertenecía a la gran generación que desarrolló ampliamente uno de los conceptos y términos más notables para la geometría, la física, la lingüística, la psicología y muchas otras ciencias. Se trata de la idea seminal de *invariancia*. La necesidad racional de descubrir el invariante detrás de numerosas variables, la cuestión de la asignación de todas esas variantes a constantes relacionales no afectadas por las transformaciones subtiende toda la ciencia de los signos de Peirce. La cuestión de la invariancia aparece desde fines de la década de 1860 en los esbozos semiológicos de Peirce y acaba por mostrar que en ningún nivel es posible tratar un signo sin considerar tanto un invariante como una variación transformacional. La invariancia era el tópico principal del *Erlanger Program* de Felix Klein, de 1872 («*Man soll die der Mannigfaltigkeit angehörigen Gebilde hinsichtlich solcher Eigenschaften untersuchen, die durch die Transformationen der Gruppe nicht geändert werden*»), y al mismo tiempo la necesidad de sustituir las variantes accidentales por sus «comunes denominadores» fue defendida por Baudouin de Courtenay en sus conferencias de Kazán. Así, ideas convergentes destinadas a transformar nuestra ciencia, y las ciencias en general, emergían casi simultáneamente. Independientemente de la proveniencia del modelo, eran éstas aspiraciones oportunas a un amplio campo de investigación y siguen siendo capaces de engendrar nuevas y fructíferas interacciones entre diversas disciplinas. En particular, la lingüística tiene muchísimo que aprender tanto de la moderna topología como de una de las más fértiles formulaciones semiológicas de Peirce al responder a la cuestión de la invariancia: un símbolo «no puede indicar ninguna cosa particular; denota una clase de cosa. No sólo eso, sino que es él mismo una clase y no una cosa singular» (2.301); consiguientemente, «la palabra y su significado son ambos reglas generales» (2.292).

Peirce pregunta: «¿Cómo es posible que un elemento indescomponible tenga diferencias en estructura?», y contesta: «De la estructura lógica interna sería claramente imposible», pero en cuanto a la estructura de sus posibles compuestos, «son posibles diferencias limitadas de estructura». Se refiere a los *grupos*, o columnas verticales de la tabla de Mendeleev, que «son reconocidas universalmente y con justicia como mucho

más importantes que la *serie*, o filas horizontales en la misma tabla» (1.289). Así, en la cuestión de la relación entre los componentes y el compuesto, Peirce niega (del mismo modo que los psicólogos de la *Gestalt*) la posibilidad de hablar de constituyentes sin analizar la relación estructural entre los constituyentes y el todo. Lejos de ser un mero conglomerado, que los gestalistas llamaron *Un-Verbindung*, todo conjunto es concebido por Peirce como una estructura integral. Este modelo sigue siendo válido en su perspectiva dinámica. Según unos fragmentos de su *Minute Logic*, esbozada en 1902 pero nunca terminada, «decir que el futuro no influye en el presente es una doctrina insostenible» (2.86). Aquí Peirce distingue dos aspectos de las causas: «La causación eficiente es aquella clase de causación por la cual las partes componen el todo; la causación final es aquella clase de causación por la cual el todo llama a sus partes. La causación final sin causación eficiente es inútil... La causación eficiente sin causación final, sin embargo, es peor que inútil, con mucho: ... es la pura nada» (1.220). Una clasificación estructural tal es imposible sin tener en cuenta estas dos causaciones copresentes e interactuantes.

La más conocida de las afirmaciones generales de Peirce es que existen tres clases de signos. Pero las cosas más conocidas sufren fácilmente de diversas distorsiones. Peirce no encierra en absoluto a los signos en una de estas tres clases. Esas divisiones son únicamente tres polos, todos los cuales pueden coexistir dentro del mismo signo. El símbolo, tal como él lo subraya, puede tener un icono y/o un indicio incorporado dentro de sí, y «los signos más perfectos son aquellos en los que los caracteres icónicos, indicativos y simbólicos están mezclados tan equitativamente como es posible» (4.448).

La definición de Peirce de los tres «tiempos» semiológicos fue recientemente señalada por el astuto topólogo francés René Thom, que se sintió feliz de encontrar allí la solución que él mismo había buscado tenazmente durante años. Así, permítanme concluir mis pocas observaciones con esta fórmula aparentemente enrevesada pero esencialmente lúcida, con la que a fines de siglo Charles Sanders Peirce logró zanjar los principales problemas de la semiología y la gramática:

Así el modo de ser del símbolo es diferente del del icono y del del indicio. Un icono tiene la clase de ser que pertenece a la experiencia *pasada*... Un indicio tiene el ser de la experiencia *presente*. El ser de un símbolo consiste en el hecho real de que algo se experimentará si se satisfacen ciertas condiciones (4.447). El valor de un icono consiste en su exhibir los rasgos de un estado de cosas considerado como si fuera puramente imaginario. El valor de un indicio es que nos asegura de un hecho positivo. El valor de un símbolo es que sirve para hacer racionales al pensamiento y a la conducta y nos permite predecir el futuro (4.448).

La tarea predominante de los símbolos en nuestra creatividad verbal (y no sólo verbal) podría considerarse como el meollo de la doctrina de Peirce, pero no me gusta usar la etiqueta de «doctrina», porque el pensador mismo declaró categóricamente que para él la ciencia no era doctrina, sino búsqueda.

La estructura y la forma
Claude Lévi-Strauss

VIII. LA ESTRUCTURA Y LA FORMA

reflexiones acerca de una obra de Vladimir Propp¹

Quienes sustentan el análisis estructural en lingüística y en antropología son acusados con frecuencia de formalismo. Esto es olvidar que el formalismo existe como una doctrina independiente de la que, sin renegar de lo que le debe, el estructuralismo se separa en razón de las actitudes muy diferentes que las dos escuelas adoptan hacia lo concreto. A la inversa del formalismo, el estructuralismo se niega a oponer lo concreto a lo abstracto, y de reconocerle al segundo un valor privilegiado. La *forma* se define por oposición a una materia que le es ajena; pero la *estructura* no tiene contenido distinto: es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real.

Merece ahondarse en la diferencia por medio de un ejemplo. Tenemos hoy la ocasión, gracias a la publicación, en traducción inglesa, de una obra ya vieja de Vladimir Propp, cuyo pensamiento permaneció muy próximo al de la escuela formalista rusa durante su corto período de florecimiento, de 1915 a 1930 más o menos.²

La señora Svatava Pirkova-Jakobson, autora de la introducción, el traductor, Laurence Scott, y el Research Center de la Universidad de Indiana han prestado un inmenso servicio a las ciencias humanas con esta publicación, en una lengua accesible a nuevos lectores, de una obra demasiado descuidada. En efecto, el año 1928, fecha de la edición rusa, halla a la escuela formalista en plena crisis, oficialmente

¹ *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, núm. 9, marzo de 1960 (serie M, núm. 7), ISEA, París, pp. 3-36. Con el título de "L'analyse morphologique des contes russes", este texto apareció simultáneamente en el *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 3, 1960.

El lector podrá remitirse a las dos ediciones francesas de la obra de Propp: *Morphologie du conte*, París, Gallimard, 1970, y Éditions du Seuil, 1970.

² V. Propp, "Morphology of the Folktale. Part III", *International Journal of American Linguistics*, vol. 24, núm. 4, octubre de 1958 —Publication Ten of the Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics. Pp. x + 134, octubre de 1958. Priced separately, \$ 5.00. Second Revised Edition, University of Texas Press, Austin and London, 1968.—Acerca de la escuela formalista rusa, ver V. Erlich, *Russian Formalism*, Mouton & Co., La Haya, 1955; B. Tomashevsky, "La nouvelle école d'histoire littéraire en Russie", *Revue des études slaves*, 1928, VIII.

condenada en el interior y sin comunicación con el exterior. En sus obras siguientes, el propio Propp abandonaría el formalismo y el análisis morfológico, para consagrarse a indagaciones históricas y comparativas sobre las relaciones de la literatura oral con los mitos, los ritos y las instituciones.

Con todo, el mensaje de la escuela formalista rusa no debía extrañarse. En la misma Europa, el Círculo lingüístico de Praga empezó por recogerlo y difundirlo; a partir de 1940, o cosa así, la influencia personal y la enseñanza de Roman Jakobson lo llevaron a Estados Unidos. No estoy insinuando que la lingüística estructural, y el estructuralismo moderno en el seno de la lingüística y fuera de ella, no sean sino una prolongación del formalismo ruso. Como ya lo he dicho, se distinguen de él por la convicción de que, si un poco de estructuralismo aleja de lo concreto, mucho devuelve a él. Sin embargo —y con todo y que su doctrina no pueda en modo alguno ser llamada “formalista”—, Roman Jakobson no ha perdido de vista el papel histórico de la escuela rusa y su importancia intrínseca. Exponiendo los antecedentes del estructuralismo, siempre le ha reservado un lugar de elección. Quienes lo han escuchado desde 1940 han recibido la impronta indirecta de esta lejana influencia. Si, como escribe la señora Pirkova-Jakobson, el firmante de estas líneas parece haber “aplicado y desarrollado el método de Propp” (p. vii), no puede ser de manera consciente, puesto que el libro de Propp le ha permanecido inaccesible hasta la publicación de esta traducción. Pero por mediación de Roman Jakobson algo le había llegado de su sustancia y de su inspiración.

Es de temerse que, aun el día de hoy, la forma con la que ha aparecido la traducción inglesa no facilite la difusión de las ideas de Propp. Añado que la lectura es dificultada por erratas y por oscuridades que existen quizás en el original, pero que más bien parecen resultar del trabajo que ha dado al traductor verter la terminología del autor. No es pues inútil seguir la obra de cerca, procurando condensar sus tesis y conclusiones.

Propp comienza con una breve historia del problema. Los trabajos sobre los cuentos populares consisten sobre todo en recopilaciones de textos; los estudios sistemáticos siguen siendo escasos y rudimentarios. Para justificar esta situación, hay quien invoca la insuficiencia de los documentos; el autor rechaza esta explicación, pues, en todos los demás dominios del conocimiento, los problemas de descripción y de clasificación han sido planteados muy temprano. Por añadidura, no se deja de discutir el origen de los cuentos populares; ahora bien,

“no se puede hablar del origen de un fenómeno cualquiera más que cuando ha sido descrito” (p. 4).

Las clasificaciones comunes (Miller, Wundt, Aarne, Veselovsky) ofrecen una utilidad práctica: tropiezan con la misma objeción de que siempre es posible encontrar cuentos que participan de varias categorías. Esto no deja de ser cierto, ya que la clasificación considerada se funde en los *tipos* de cuentos o en los *temas* que ponen en acción. En efecto, el deslinde de los temas es arbitrario; no se inspira en un análisis real, sino en las intuiciones o posiciones teóricas de cada autor (las primeras, por regla general, mejor fundadas que las segundas, observa Propp, pp. 5-6, 10). La clasificación de Aarne proporciona un inventario de temas que presta gran servicio a los investigadores, pero el deslinde es puramente empírico, al grado de que la pertenencia de un cuento a una rúbrica nunca pasa de aproximativa.

La discusión de las ideas de Veselovsky es particularmente interesante. Para este autor, el tema es descomponible en motivos, a los que el tema no agrega sino una operación unificante, creadora, para integrar motivos que constituyen elementos irreducibles. Pero en este caso, observa Propp, cada frase constituye un motivo, y el análisis de los cuentos debe ser empujado hasta un nivel que llamaríamos hoy “molecular”. Con todo, ningún motivo puede ser llamado indescomponible, puesto que un ejemplo tan sencillo como éste: “un dragón se lleva a la hija del rey” comprende al menos cuatro elementos, cada uno de los cuales es conmutable con otros (“dragón” con “brujo”, “huracán”, “diablo”, “águila”, etc.; “rapto” con “vampirismo”, “poner a dormir”, etc.; “hija” con “hermana”, “prometida”, “madre”, etc.; “rey”, por último, con “príncipe”, “campesino”, “sacerdote”, etc.). Se obtienen así unidades menores que los motivos y que, según Propp, no tienen existencia lógica independiente. Si nos hemos demorado en esta discusión, es que en esta afirmación de Propp, que sólo es cierta a medias, reside una de las principales diferencias entre el formalismo y el estructuralismo. Volveremos más adelante a esta cuestión.

A Joseph Bédier le concede Propp el elogio de haber distinguido, en el seno de los cuentos populares, entre factores variables y factores constantes. Los invariantes constituirían las unidades elementales. No obstante, Bédier no pudo definir en qué consisten estos elementos.

Si el estudio morfológico de los cuentos no ha salido de los rudimentos es porque ha sido descuidado, en beneficio de las indagaciones genéticas. Demasiado a menudo, los pretendidos estudios morfológicos se reducen a tautologías. El más reciente (en la época en que Propp escribía), el del ruso R. M. Volkov (1924), no demostraría nada sino “que cuentos parecidos se parecen” (p. 13). Ahora bien, un buen es-

tudio morfológico está en el fundamento de toda investigación científica. Además, “mientras no exista estudio morfológico correcto, no puede haber investigación histórica” (p. 14).

Como Propp indica al principio del segundo capítulo, toda su empresa descansa sobre una hipótesis de trabajo, que es la existencia de los “cuentos de hadas” como constituyendo una categoría especial entre los cuentos populares. Al principio de la investigación, los “cuentos de hadas” son definidos empíricamente, como aquellos agrupados con los números 300 a 749 de la clasificación de Aarne. El método es definido de la manera siguiente.

Sean los enunciados:

- 1—El rey da al héroe un águila, que se lo lleva a otro reino.
- 2—Un viejo da a Suchenko un caballo, que lo transporta a otro reino.
- 3—Un brujo da a Iván una barca, que lo lleva a otro reino.
- 4—La princesa da a Iván una sortija mágica, de la que salen hombres jóvenes, que lo transportan a otro reino.

Estos enunciados contienen variables y constantes. Los personajes y sus atributos cambian, no las acciones y las funciones. Los cuentos populares tiene la propiedad de conceder acciones idénticas a personajes diferentes. Son los elementos constantes los que se conservarán para la base, a condición de que se pueda demostrar que el número de estas funciones es finito. Como resulta que se repiten muy a menudo, puede pues afirmarse “que el número de las funciones es asombrosamente pequeño, comparado con el número muy elevado de los personajes; lo cual explica la dualidad de aspectos de los cuentos populares: extraordinariamente multiformes, pintorescos, llenos de colorido, y sin embargo notablemente uniformes y recurrentes” (p. 19).

Para definir las funciones, consideradas como las unidades constitutivas del cuento, se eliminarán ante todo los personajes, cuyo papel no es más que “sustentar” las funciones. Una función será sencillamente denotada por un nombre de acción: “interdicción”, “huida”, etc. En segundo lugar, una función debe ser definida teniendo en cuenta su lugar en el relato: un matrimonio, por ejemplo, puede tener funciones diferentes, según su papel. A actos idénticos se vinculan significaciones diferentes y a la inversa; no es posible decidir más que reponiendo el acontecimiento entre los otros, es decir, situándolo con respecto a sus antecedentes y consecuentes, lo cual supone que *el orden de sucesión de las funciones es constante* (p. 20), haciendo la reserva,

como se verá luego, de la posibilidad de ciertos desplazamientos, pero que constituyen fenómenos secundarios: excepciones a una norma que siempre se debe poder restituir (pp. 97-98). Se admite también que cada cuento, tomado individualmente, no hace nunca aparecer la totalidad de las funciones enumeradas, sino nada más algunas de ellas, sin que se modifique el orden de sucesión. El sistema total de las funciones, del cual es posible que no exista realización empírica, parece pues exhibir, en el pensamiento de Propp, el carácter de lo que hoy se llamaría una "metaestructura".

Las hipótesis precedentes acarrearán una última consecuencia, que será verificada después, aunque Propp reconozca que a primera vista parece "absurda... y hasta bárbara": *considerados desde el punto de vista de la estructura, todos los cuentos de hadas se reducen a un solo tipo* (p. 21).

Para acabar con las cuestiones de método, Propp se pregunta si la indagación destinada a verificar o a refutar su teoría deberá ser exhaustiva. En caso afirmativo, sería prácticamente imposible llevarla a término. Ahora bien, si se admite que las funciones constituyen el objeto de la indagación, ésta podrá ser considerada como concluida a partir del momento en que se advierta que llevarla adelante no conduce al descubrimiento de ninguna función nueva; a condición, claro está, de que la muestra utilizada sea aleatoria y como "impuesta desde afuera" (p. 22). Coincidiendo con Durkheim —sin duda involuntariamente—, Propp subraya: "no es la cantidad de documentos sino la calidad del análisis lo que importa" (*id.*). La experiencia prueba que un centenar de cuentos ofrecen un material ampliamente suficiente. En consecuencia, el análisis será realizado sobre una muestra constituida por los cuentos núms. 50 a 151 de la compilación de Afanasiev.

Pasaremos más de prisa por el inventario de las funciones —imposible de detallar— que constituye la materia del capítulo III. Cada función es definida sumariamente, abreviada entonces en un solo término ("ausencia", "interdicción", "violación", etc.), y por último dotada de un signo de código: letra o símbolo. Para cada función igualmente, Propp distingue "especies" y "géneros", las primeras a veces subdivididas en "variedades". El esquema general del cuento de hadas se establece entonces como sigue.

Después de la exposición de la "situación inicial", un personaje se ausenta. Esta ausencia acarrea una desgracia, sea directamente, sea indirectamente (por la violación de una interdicción, o la obediencia a una injunción). Surge un traidor, se informa acerca de su víctima, la engaña con intención de perjudicarla.

Propp analiza esta sucesión en siete funciones, codificadas con las primeras letras del alfabeto griego, para distinguirlas de las siguientes, codificadas con mayúsculas romanas y símbolos diversos. En efecto, estas siete funciones son preparatorias en dos sentidos: convidan a la acción y no están universalmente presentes, ya que algunos cuentos comienzan directamente con la primera función principal que es la acción misma del traidor: raptó de una persona, robo de un objeto mágico, lesión, encantamiento, sustitución, homicidio, etc. (pp. 29-32). De esta "traición" resulta una "carencia", a menos que la situación inicial no se empalme directamente con el estado de carencia: la carencia es percibida, y un héroe es solicitado para que la remedie.

Después hay dos caminos posibles: o bien la víctima se vuelve el héroe del relato, o bien el héroe es distinto de la víctima y la socorre. La hipótesis de la unicidad del cuento no es afectada con ello, porque ningún cuento se apega a ambos personajes a la vez. De modo que jamás hay sino una sola "función-héroe", que uno u otro tipo de personaje puede indiferentemente "sustentar". No obstante, se plantea una alternativa entre dos sucesiones: 1] llamado al héroe-buscador, su partida a la misión; 2] alejamiento del héroe-víctima, y peligros a los que se ve expuesto.

El héroe (víctima o buscador) encuentra a un "bienhechor", voluntario o involuntario, solícito o reticente, auxiliador de inmediato o en un principio hostil. Pone al héroe a prueba (en formas muy diversas, que pueden llegar al combate singular). El héroe reacciona negativa o positivamente, por sus propios medios o gracias a una intervención sobrenatural (numerosas formas intermedias). La obtención de una ayuda sobrenatural (objeto, animal, persona) es un rasgo esencial de la función del héroe (p. 46).

Transportado al lugar de su intervención, el héroe emprende la lucha (combate, partido, juego) con el traidor. Recibe una marca identificadora (corporal o de otra índole), el traidor es batido, y anulada la situación de carencia. El héroe emprende el camino de regreso, pero es perseguido por un enemigo del que escapa gracias a un auxilio que recibe, o mediante una estratagema. Algunos cuentos terminan con el retorno del héroe y su posterior matrimonio.

Pero otros cuentos comienzan entonces a "jugar" lo que Propp llama una segunda "partida": todo vuelve a empezar, traidor, héroe, bienhechor, pruebas, ayuda sobrenatural; después de lo cual el relato toma una nueva dirección. Hay pues que empezar por introducir una serie de "funciones bis" (pp. 53-54), seguidas entonces de acciones nuevas: el héroe regresa disfrazado; le imponen una tarea difícil que desempeña con éxito. Es entonces reconocido, y el falso héroe (que

había usurpado su lugar) es desenmascarado. Por último, el héroe recibe su recompensa (esposa, reino, etc.) y el cuento acaba.

El inventario que acabamos de resumir inspira a su autor varias conclusiones. En primer lugar, el número de las funciones es muy limitado, treinta y una en total. En segundo lugar, las funciones se implican “lógicamente y estéticamente” unas a otras, se articulan todas sobre el mismo eje, al punto de que dos funciones cualesquiera jamás se excluyen mutuamente (p. 58). Por el contrario, ciertas funciones pueden ser agrupadas por pares (“prohibición”-“violación”; “combate”-“victoria”; “persecución”-“liberación”, etc.), y otras en sucesiones, así el grupo “traición”-“demanda de socorro”-“decisión del héroe”-“partida a la búsqueda”. Pares de funciones, sucesiones de funciones y funciones independientes se organizan en un sistema invariante: verdadera piedra de toque que permite apreciar cada cuento particular y asignarle su lugar en una clasificación. Cada cuento recibe, efectivamente, su fórmula, análoga a las fórmulas químicas, que enumera, en el orden natural de sucesión, las letras (griegas o romanas) y los símbolos que sirven para codificar las diversas funciones. Letras y símbolos pueden llevar un exponente que denota una variedad en el seno de una función específica. Sea, por ejemplo, para un cuento sencillo resumido por Propp, la fórmula:

$$\alpha^1 \delta^1 A^3 B^1 C \uparrow H^1-I^1 K \downarrow W^0$$

cuyos once signos se leen, en orden: “Un rey, padre de tres hijas” — “que iban de paseo” — “se demoran en un jardín” — “son raptadas por un dragón” — “Demanda de socorro” — “(tres) héroe(s) se presenta(n)” — “su búsqueda” — “combate(s) con el dragón” — “victoria” — “liberación de las princesas” — “regreso” — “recompensa” (p. 114).

Definidas así las reglas de la clasificación, Propp consagra los capítulos siguientes (iv y v) a resolver diversas dificultades. La primera, que ya hemos traído a colación, atañe a la asimilación especiosa de una función a otra. Así “la prueba del héroe por el bienhechor” puede ser relatada de una manera que la torne indiscernible de “la asignación de una tarea difícil”. En casos semejantes, la identificación no se verifica por consideración del contenido intrínseco de la función que es ambiguo, sino por relación al contexto, es decir, el lugar que toca a la función incierta entre las que la rodean. A la inversa, un enunciado, equivalente en apariencia a una sola función, puede cubrir dos que son realmente distintas, por ejemplo cuando la futura víctima se deja

“engañar por el traidor” y resulta por ello mismo “violiar una interdicción” (pp. 61-63).

Otra dificultad procede de que el cuento, una vez analizado en funciones, deja subsistir una materia residual a la cual no corresponde ninguna función. Este problema embaraza a Propp, quien propone dividir este residuo en dos categorías no funcionales: por una parte los “enlaces”, por otra las “motivaciones”.

Los enlaces consisten la mayoría de las veces en episodios que sirven para explicar cómo un personaje A se entera de lo que acaba de hacer un personaje B, conocimiento indispensable para que pueda a su vez entrar en acción. Más generalmente, el enlace sirve para establecer una relación inmediata entre dos personajes, o entre un personaje y un objeto, cuando que las circunstancias del relato no habrían posibilitado más que una relación mediata. Esta teoría de los enlaces es doblemente importante: explica cómo pueden funciones estar aparentemente ligadas en el relato, pese a que no estén dadas en sucesión; y permite reducir los fenómenos de triplicación a una función única, pese a enlaces que no tienen carácter de funciones independientes sino que sirven solamente para hacer posible la triplicación (pp. 64-68).

Las motivaciones son “el conjunto de las razones y de los fines en virtud de los cuales actúan los personajes” (p. 68). Pero es frecuente, en los cuentos, que las acciones de los personajes no estén motivadas. Propp concluye que las motivaciones, cuando existen, pueden resultar de una formación secundaria. De hecho, la motivación de un estado o de una acción adopta a veces la forma de un verdadero cuento, que se desenvuelve en el seno del cuento principal y que puede adquirir una existencia casi independiente: “Como toda cosa viviente, el cuento popular no engendra más que formas que se le parecen” (p. 69).

Las treinta y una funciones a las que se reducen todos los cuentos de hadas están, como se ha visto, “sustentadas” por cierto número de personajes. Cuando se clasifican las funciones según sus “soportes”, se descubre que cada personaje reúne varias funciones en un “campo de acción” que lo caracteriza como tal. De este modo, las funciones “traición”-“combate”-“persecución” forman el campo de acción del traidor; y las funciones “transporte del héroe”-“liquidación de la carencia”-“salvamento”-“logro de una tarea difícil”-“transfiguración del héroe” definen el del agente mágico, etc. Resulta de este análisis que, como las funciones, los personajes del cuento son en número limitado. Propp conserva siete protagonistas, a saber: el traidor, el bienhechor, el agente mágico, el personaje escondido, el mandante, el héroe, el usurpador (pp. 72-73). Existen otros personajes, pero atañen a los

“enlaces”. Entre cada protagonista y cada campo de acción rara vez es unívoca la correspondencia; el mismo protagonista puede intervenir en varios campos, un solo campo puede ser compartido entre varios protagonistas. Así, el héroe puede prescindir de agente mágico si está él mismo dotado de un poder sobrenatural; y, en ciertos cuentos, el agente mágico asume funciones que, en otras partes, son encomendadas al héroe (pp. 74-75).

Si el cuento ha de ser concebido como un todo, ¿no es posible, sin embargo, distinguir en él partes? Reducido a su fórmula más abstracta, el cuento de hadas es definible como un desenvolvimiento cuyo punto de partida es una traición, el punto de llegada un matrimonio, una recompensa, una liberación o un alivio, realizándose la transición por una serie de funciones intermedias. Propp designa un conjunto semejante mediante un término que el traductor vierte al inglés por *move*, y que en francés [o español] preferimos llamar “partida”, con el doble sentido de: división principal de un relato [acepción arcaica en español] y, al mismo tiempo, de: mano de un juego, como en “partida de ajedrez, de naipes”. Se trata por cierto de las dos cosas a la vez, puesto que —como se acaba de ver— los cuentos comprenden varias “partidas” que se caracterizan por la recurrencia no inmediata de las mismas funciones, como acontece en partidas de naipes sucesivas, en que periódicamente se vuelve a barajar, cortar, repartir, anunciar, jugar, sacar cartas, es decir que *se repiten las mismas reglas* a pesar de *manos diferentes*.

Un cuento puede englobar varias partidas; estas partidas ¿no constituyen otros tantos cuentos diferentes? La cuestión no tiene respuesta hasta no haber analizado y definido, desde un punto de vista morfológico, las relaciones entre las partidas. Las partidas pueden sucederse; una partida puede ser insertada en otra, cuyo desenvolvimiento interrumpe provisoriamente, sin dejar de estar a su vez sometida a interrupciones del mismo tipo; a veces se emprenden dos partidas a la vez y una es suspendida al poco, hasta que termina la otra; dos partidas sucesivas pueden recibir una misma conclusión; por último, sucede que algunos personajes se desdoblén, realizándose la transición del uno al otro gracias a un signo de reconocimiento.

Sin entrar en detalles, haremos constar aquí solamente que, para Propp, hay un cuento único —a despecho de la pluralidad de las partidas— cuando existe una relación funcional entre dichas partidas. Si están lógicamente disyuntas, el relato se analiza en varios cuentos distintos (pp. 83-86).

Después de haber presentado un ejemplo (pp. 86-87), Propp regresa a los dos problemas formulados al principio de la obra: relación

entre cuento de hadas y cuento popular en general, y clasificación de los cuentos de hadas, constituidos como categoría independiente.

Se ha visto que el cuento de hadas no es otra cosa que un relato, que explicita funciones cuyo número es limitado y cuyo orden de sucesión es constante. La diferencia formal entre varios cuentos resulta de la elección, operada por cada uno, entre las treinta y una funciones disponibles, y de la repetición eventual de algunas funciones. Pero nada impide confeccionar cuentos en que desempeñarían un papel las hadas, sin que el relato estuviera conforme con la norma precedente: tal es el caso de los cuentos fabricados, de los que se encuentran ejemplos en Andersen, Brentano y Goethe. A la inversa, la norma puede ser respetada en ausencia de cualquier hada. El término "cuento de hadas" es pues impropio por partida doble. A falta de una definición mejor, Propp acepta, no sin vacilar, la fórmula "cuentos de siete protagonistas", ya que cree haber demostrado que esos siete protagonistas constituyen un sistema (pp. 89-90). Pero si un día se consiguiera dar a la indagación una dimensión histórica, entonces la expresión "cuentos míticos" sería conveniente.

Una clasificación ideal de los cuentos estaría fundada en un sistema de incompatibilidades entre las funciones. Ahora bien, Propp ha admitido un principio de implicación recíproca (p. 58) que supone por el contrario una compatibilidad absoluta. Ahora —y por uno de esos arrepentimientos de que su obra ofrece tantos ejemplos— reintroduce la incompatibilidad limitándola a dos pares de funciones: "combate con el traidor"- "victoria del héroe", por una parte; "asignación de una tarea difícil"- "logro", por otra. Estos dos pares se encuentran tan rara vez dentro de la misma "partida", que los casos contrarios a la regla pueden ser tratados como excepciones. El resultado es que pueden definirse cuatro clases de cuentos: los que utilizan el primer par; los que utilizan el segundo; los que utilizan ambos; los que dan de lado a uno y otro (pp. 91-92).

Como el sistema no revela ninguna otra incompatibilidad, habrá que continuar la clasificación según las variedades de funciones específicas presentes por doquier. Sólo dos funciones ofrecen esta universalidad: "traición" y "carencia". De modo que los cuentos serán distinguidos de acuerdo con las modalidades que adopten estas dos funciones en el seno de cada una de las cuatro categorías previamente deslindadas.

El problema se complica más cuando se emprende la clasificación de los cuentos de varias "partidas". Sin embargo, el caso privilegiado de los cuentos de dos "partidas" permite, según Propp, resolver la contradicción aparente entre la unidad morfológica de los cuentos de hadas, postulada al principio de la obra, y la incompatibilidad de los

dos pares de funciones, introducidos al final como los únicos que ofrecen una base posible de clasificación estructural. En efecto, cuando un cuento comprende dos partidas, una de las cuales incluye el par "combate"- "victoria", y la otra el par "tarea difícil"- "logro", estos dos pares están siempre en el orden en que acabamos de citarlos, o sea "combate" → "victoria", en la primera partida, "tarea difícil" → "logro", en la segunda. Además las dos partidas están ligadas por medio de una función inicial, común a las dos partidas (p. 93). Propp advina en esta estructura una especie de arquetipo del que derivarían todos los cuentos de hadas, al menos en lo que respecta a Rusia (p. 93).

Por integración de todas las fórmulas típicas se obtiene una fórmula canónica:

$$A B C \uparrow D E F G \quad \frac{H J I K \downarrow \text{Pr-Rs}^0 L}{L M J N K \downarrow \text{Pr-Rs}} \quad Q \text{ Ex } T U W$$

de donde se extraen fácilmente las cuatro categorías fundamentales, correspondientes respectivamente a:

- 1] primer grupo + grupo superior + último grupo;
- 2] primer grupo + grupo inferior + último grupo;
- 3] primer grupo + grupo superior + grupo inferior + último grupo;
- 4] primer grupo + último grupo.

De manera que está a salvo el principio de unidad morfológica (p. 95).

El principio de sucesión invariable de las funciones está a resguardo también, salvedad hecha de la permutación de una función (L): "pretensiones de un usurpador", en posición final o en posición inicial, según la opción entre los dos pares incompatibles: (HI) y (MN). Propp admite, por lo demás, otras permutaciones de funciones aisladas, y aun de sucesiones. Estas permutaciones no ponen en tela de juicio la unidad tipológica y el parentesco morfológico de todos los cuentos, pues no implican diferencia de estructura (pp. 97-98).

Lo que llama ante todo la atención en la obra de Propp es el vigor de las anticipaciones sobre los descubrimientos ulteriores. Aquellos de nosotros que emprendimos el análisis estructural de la literatura oral alrededor de 1950, sin conocimiento directo del intento de Propp, un cuarto de siglo anterior, descubriremos, no sin estupor, fórmulas, a veces hasta frases enteras que sabemos, con todo, no haber tomado de

él. La noción de "situación inicial", la comparación de una matriz mitológica con las reglas de la composición musical (p. 1), la necesidad de una lectura simultáneamente "horizontal" y "vertical" (p. 107), el uso constante de la noción de grupo de sustituciones y de transformación para resolver la antinomia aparente entre la constancia de la forma y la variabilidad del contenido (*passim*), el esfuerzo —al menos esbozado por Propp— de reducir la especificidad aparente de las funciones a pares de oposición, el caso privilegiado que ofrecen los mitos al análisis estructural (p. 82), por último y sobre todo la hipótesis esencial de que no existe, estrictamente hablando, más que un solo cuento (pp. 20-21) y que el conjunto de los cuentos conocidos debe ser tratado como "una serie de variantes" por relación a un tipo único (p. 103) —de suerte que tal vez un día se descubran por el cálculo variables desaparecidas o desconocidas "exactamente como es posible, en función de las leyes astronómicas, inferir la existencia de estrellas invisibles" (p. 104)—: otras tantas intuiciones cuya penetración, cuyo carácter profético, impone la admiración, y que merecen a Propp la devoción de todos quienes fueron, en un principio, sus continuadores sin saberlo.

O sea que si nos vemos llevados, en la discusión que va a seguir, a formular ciertas reservas y a presentar algunas objeciones, en nada disminuirán el inmenso mérito de Propp ni discutirán a sus discubrimientos su derecho de prioridad.

Dicho esto, puede uno interrogarse acerca de las razones que incitaron a Propp a escoger los cuentos populares, o determinada categoría de cuentos, para someter a prueba su método. No que haya que clasificar estos cuentos aparte del resto de la literatura oral. Propp afirma que desde cierto punto de vista ("histórico" según él, pero también, pensamos, psicológico y lógico) "el cuento de hadas, reducido a su base morfológica, es asimilable a un mito". "Sabemos de sobra —añade en seguida— que, desde el punto de vista de la ciencia contemporánea, adelantamos con esto una tesis perfectamente herética" (p. 82).

Propp tiene razón. No hay ningún motivo serio de aislar los cuentos de los mitos, con todo y que sea subjetivamente percibida una diferencia entre los dos géneros por gran número de sociedades; con todo y que esta diferencia se exprese objetivamente por medio de términos especiales, que sirven para distinguir los dos géneros; con todo, en fin, y que prescripciones y prohibiciones se adhieran a veces al uno y no al otro (recitación de los mitos a determinadas horas, o durante una estación solamente, en tanto que los cuentos pueden, en razón de su naturaleza "profana", ser narrados no importa cuándo).

Estas distinciones indígenas tienen gran interés para el etnógrafo,

pero no es en absoluto seguro que estén fundadas en la naturaleza de las cosas. Muy al contrario, se aprecia que relatos que tienen carácter de cuentos en una sociedad son mitos para otra, y a la inversa: primera razón para desconfiar de las clasificaciones arbitrarias. Por otro lado, el mitógrafo advierte casi siempre que, con forma idéntica o transformada, los mismos personajes, los mismos motivos reaparecen en los mitos y los cuentos de una población. Mucho más: para constituir la serie completa de las transformaciones de un tema mítico muy rara vez es posible atenerse a los mitos solos (calificados de tales por los indígenas); hay transformaciones que deberán ser buscadas en los cuentos, si bien sea posible inferir su existencia a partir de los mitos propiamente dichos.

No es dudoso, sin embargo, que casi todas las sociedades perciben los dos géneros como distintos, y que la constancia de esta distinción se explica por alguna causa. A nuestro juicio, tal fundamento existe, pero se reduce a una diferencia de grado que es doble. En primer término, los cuentos están contruidos sobre oposiciones más débiles que las que se encuentran en los mitos: no ya cosmológicas, metafísicas o naturales, como en estos últimos, sino más frecuentemente locales, sociales o morales. En segundo término, y precisamente porque el cuento consiste en una trasposición debilitada de temas cuya realización ampliada es lo propio del mito, el primero está sometido menos estrictamente que el segundo, al triple respecto de la coherencia lógica, la ortodoxia religiosa y la presión colectiva. El cuento ofrece más posibilidades de juego, en él las permutaciones se hacen relativamente libres y adquieren progresivamente cierta arbitrariedad. Ahora, si el cuento trabaja con oposiciones minimizadas, éstas serán tanto más difíciles de identificar; y la dificultad se acrecienta en virtud del hecho de que, muy pequeñas ya, marcan una fluctuación que permite el tránsito a la creación literaria.

Propp se ha dado muy bien cuenta de la segunda de estas dificultades: "La pureza de construcción de los cuentos" —indispensable, para que su método sea aplicable— "es propia de una sociedad campesina... poco tocada por la civilización. Toda suerte de influencias exteriores alteran el cuento popular y llegan incluso a disgregarlo." En tal caso "es imposible dar razón de todos los detalles" (p. 90). Por otra parte, Propp admite que el narrador posee una libertad relativa en la elección de ciertos personajes, en la omisión o la repetición de tal o cual función, en la determinación de las modalidades de las funciones conservadas, por último, y de modo más completo aún, por lo que toca a la nomenclatura y los atributos de los personajes, ellos mismos impuestos: "un árbol puede mostrar el camino, una grulla puede dar un caballo, un formón puede espiar, etc. Esta libertad es

propiedad específica nada más del cuento popular” (p. 101-102). En otro lado habla de los atributos de los personajes, “tales como edad, sexo, estatus social, apariencia exterior (y otras particularidades), y así sucesivamente”, que son variables porque sirven “para dar al cuento su lucimiento, su encanto y su belleza”. Son pues causas externas que pueden solas explicar por qué, en un cuento, tal atributo sustituye a tal otro: transformación de las condiciones reales de vida, influencia de literaturas épicas extrañas, de la literatura culta, de la religión y de las supersticiones, supervivencias: “El cuento popular sufre así un proceso metamórfico y esas transformaciones y metamorfosis están sometidas a determinadas leyes. De semejantes procesos resulta un polimorfismo difícil de analizar” (p. 79).

Todo esto equivale a decir que el cuento popular se presta imperfectamente al análisis estructural. Esto es sin duda verdad en cierta medida, pero menos de lo que cree Propp y no exactamente por las razones que invoca. Volveremos a ello, pero hay antes que averiguar por qué, en tales condiciones, es el cuento el que elige para probar su método. ¿No hubiese debido más bien recurrir a los mitos, cuyo valor privilegiado reconoce más de una vez?

Las causas de la elección de Propp son múltiples y de importancia desigual. Como no es etnólogo, puede suponerse que no disponía de material mitológico recogido por él o en pueblos conocidos por él, y que supiera manejar a la perfección. Por lo demás, se ha metido por un camino por el que otros lo habían precedido inmediatamente, y eran los cuentos, y no los mitos, los que eran objeto de las discusiones de sus antecesores, y los que habían dispuesto el terreno donde algunos sabios rusos habían bosquejado los primeros esbozos de estudios morfológicos. Propp toma el problema donde lo dejaron, utilizando los mismos materiales que ellos, es decir los cuentos populares rusos.

Pero la elección de Propp se explica también, según creemos, por su desconocimiento de las relaciones verdaderas entre mito y cuento. Si bien tiene el gran mérito de ver en ellos las especies de un mismo género, no por ello es menos fiel a la prioridad histórica del primero sobre el segundo. Para poder abordar el estudio del mito, escribe, habría que añadir al análisis morfológico “un estudio histórico que, por el momento, no cabe en nuestro programa” (p. 82). Un poco más adelante, sugiere que “los mitos más arcaicos” forman el dominio en el que los cuentos populares tienen su origen lejano (p. 90). En efecto, “los usos profanos y las creencias religiosas se apagan, y lo que de ellos subsiste se convierte en cuento popular” (p. 96).

Un etnólogo desconfiará de tal interpretación, porque sabe bien que, en el presente, mitos y cuentos existen lado a lado: no puede pues tenerse uno de los géneros por supervivencia del otro, a menos que se

postule que los cuentos preservan el recuerdo de antiguos mitos, caídos por su parte en desuso.³ Pero, aparte de que la proposición sería indemostrable las más veces (puesto que ignoramos todo, o casi, de las antiguas creencias de los pueblos que estudiamos, y que los llamamos "primitivos" precisamente por esta razón), la experiencia etnográfica ordinaria incita a pensar que, muy al contrario, mito y cuento explotan una sustancia común, pero cada uno a su manera. Su relación no es de anterior a posterior, de primitivo a derivado. Es más bien una relación de complementariedad. Los cuentos son mitos en miniatura, donde las mismas oposiciones están traspuestas a escala reducida, y es esto ante todo lo que los hace difíciles de estudiar.

Las consideraciones precedentes no deben, claro está, hacer descartar las otras dificultades recordadas por Propp, si bien es posible formularlas de manera un poco diferente. Inclusive en nuestras sociedades contemporáneas, el cuento no es un mito residual, pero ciertamente padece por subsistir solo. La desaparición de los mitos ha roto el equilibrio. Como un satélite sin planeta, el cuento tiende a salirse de su órbita, a dejarse captar por otros polos de atracción.

Son éstas razones suplementarias para dirigirse de preferencia a las civilizaciones donde el mito y el cuento han coexistido hasta una época reciente y a veces hasta continúan haciéndolo; donde, por consiguiente, el sistema de la literatura oral es total y puede ser aprehendido como tal. No se trata, efectivamente, de escoger entre cuento y mito, sino de comprender que son los dos polos de un dominio que comprende toda suerte de formas intermedias, y que el análisis morfológico debe considerar con igual título, so pena de dejar escapar elementos que pertenecen como los otros a un solo y mismo sistema de transformación.

Así, Propp se muestra desgarrado entre su visión formalista y la obsesión de las explicaciones históricas. En cierta medida se comprende el arrepentimiento que lo hizo renunciar a la primera para volver a las segundas. En verdad, en cuanto se fijaba en los cuentos populares, la antinomia se hacía insuperable: es claro que hay historia en los cuentos, pero una historia prácticamente inaccesible, puesto que conocemos bien poca cosa acerca de las civilizaciones antehistóricas en donde nacieron. Pero ¿es de veras la historia lo que falta? La dimensión histórica aparece más bien como una modalidad negativa, resultante del desfase entre el cuento presente y un contexto etnográfico ausente. La oposición se resuelve cuando se considera una

³ Para la discusión, sobre un ejemplo preciso, de hipótesis de este tipo, ver los capítulos x y xiv del presente libro.

tradición oral todavía “en situación”, parecida a aquellas de las que la etnografía hace su objeto. Ahí no se plantea el problema de la historia, o sólo lo hace excepcionalmente, ya que las referencias externas, indispensables para la interpretación de la tradición oral, son actuales al mismo título que ésta.

Propp es pues víctima de una ilusión subjetiva. No está dividido, como cree, entre las exigencias de la sincronía y la de la diacronía: *lo que le falta no es el pasado sino el contexto*. La dicotomía formalista, que opone forma y contenido, y que los define por caracteres antitéticos, no se le impone por la naturaleza de las cosas sino por la elección accidental que hace de un dominio donde sobrevive nada más la forma, en tanto que el contenido ha sido abolido. A regañadientes, se resigna a disociarlos. Y, en los momentos más decisivos de su análisis, razona como si lo que se le escapa de hecho se le escapase también de derecho.

Salvo en algunos pasajes —proféticos, pero harto tímidos y vacilantes, a los cuales volveremos—, Propp establece dos partes en la literatura oral: una forma, que constituye el aspecto esencial porque se presta al estudio morfológico, y un contenido arbitrario al cual, por esta razón, no otorga sino importancia accesoria. Se nos permitirá insistir sobre este punto, que resume toda la diferencia entre formalismo y estructuralismo. Para el primero, los dos dominios deben estar absolutamente separados, pues la forma sola es inteligible, y el contenido no es sino un residuo desprovisto de valor significante. Para el estructuralismo, esta oposición no existe: no está lo abstracto por un lado, y por el otro lo concreto. Forma y contenido son de igual naturaleza, son justiciables del mismo análisis. El contenido extrae su realidad de su estructura, y lo que se llama forma es la “constitución en estructura” de las estructuras locales en que consiste el contenido.

Esta limitación, que creemos inherente al formalismo, se desprende, de manera particularmente notoria, del capítulo principal de la obra de Propp, consagrado a las funciones de los protagonistas. El autor analiza éstos en géneros y en especies. Ahora bien, si es claro que los primeros son definidos mediante criterios exclusivamente morfológicos, las segundas sólo lo son en escasa parte; involuntariamente sin duda, Propp las aprovecha para reintroducir aspectos que participan del contenido. Sea, pongamos por caso, la función genérica “traición”. Se la subdivide en veintidós especies y subespecies, tales como: el traidor “se lleva a una persona”, “roba un agente mágico”, “saquea o echa a perder las cosechas”, “roba la luz del día”, “exige una comida caníbal”, etc. (pp. 29-32). Todo el contenido de los cuentos se halla así progresivamente reintegrado, y el análisis oscila entre un enunciado formal, general al grado de que se aplica indistintamente a todos los

cuentos (es el nivel genérico), y una simple restitución de la materia bruta, de la que se había empezado por proclamar que sólo sus propiedades formales tenían un valor explicativo.

El equívoco es tan flagrante que Propp busca desesperadamente una posición intermedia. En lugar de inventariar sistemáticamente lo que afirma ser “especies”, se limita a aislar algunas, poniendo revueltas, en una sola categoría “específica”, todas las que no se encuentran con frecuencia. “Desde un punto de vista técnico”, comenta, “es más útil aislar algunas de las formas más importantes, y generalizar a propósito de las que quedan” (pp. 29 y 33). Pero una de dos: o bien se trata de formas específicas, y no puede formularse un sistema coherente sin inventariarlas y clasificarlas todas, o bien no hay aquí más que contenido y, según las reglas planteadas por el propio Propp, hay que excluirlo del análisis morfológico. De todas maneras, un cajón donde se conforma uno con amontonar formas no clasificadas no constituye una “especie”.

¿Por qué entonces este corte de cuentas con el que se conforma Propp? Por una razón muy sencilla, que hace comprender otra debilidad de la posición formalista: a menos de reintegrar subrepticamente el contenido a la forma, ésta está condenada a permanecer en un nivel de abstracción tal que ya no significa nada, ni tiene, por añadidura, valor heurístico. *El formalismo aniquila su objeto*. En Propp, desemboca en el descubrimiento de que no existe en realidad más que un solo cuento. Desde ese punto y hora, el problema de la explicación tan sólo se desplaza. Sabemos lo que es *el cuento*, pero como la observación nos pone en presencia no ya de un cuento arquetípico sino de una multitud de cuentos particulares, no sabemos ya cómo clasificarlos. Antes del formalismo ignorábamos, sin duda, lo que los cuentos tenían en común. Después de él, quedamos privados de todo medio de comprender en qué difieren. Ciertamente, se ha pasado de lo concreto a lo abstracto, pero ya no es posible redescender de lo abstracto a lo concreto.

Como conclusión de su trabajo, Propp cita una admirable página de Veselovsky: “¿Es posible que los esquemas típicos, transmitidos de generación en generación como fórmulas hechas, pero a las que un soplo nuevo devuelve vida, puedan engendrar formas nuevas?... La restitución compleja y como fotográfica de la realidad, que caracteriza a la literatura novelesca contemporánea, parece excluir hasta la posibilidad de semejante cuestión. Pero cuando esta literatura aparezca a las generaciones futuras tan lejana como lo es ahora, para nosotros, el período que va de la Antigüedad a la Edad Media, cuando la actividad sintética del tiempo —el gran simplificador— haya reducido acontecimientos otrora complejos al orden de magnitud de puntos,

los contornos de la literatura contemporánea se confundirán con los que descubrimos hoy estudiando la tradición poética de un lejano pasado. Entonces se apreciará que fenómenos como el esquematismo y la repetición cubren el ámbito entero de la literatura" (citado por Propp, p. 105, según A. N. Veselovsky, *Poetika*, vol. II). Etos puntos de vista son muy profundos, pero, al menos en el pasaje citado, no se advierte sobre qué base se establecerá la diferenciación, cuando más allá de la unidad de la creación literaria se quiera conocer la naturaleza y la razón de sus modalidades.

Propp se ha dado cuenta del problema, y la última parte de su trabajo consiste en un intento, tan frágil como ingenioso, de reintroducir un principio de clasificación: no hay más que un solo cuento, pero este cuento es un archicuento, formado de cuatro grupos de funciones, lógicamente articulados. Si los llamamos 1, 2, 3, 4, los cuentos concretos se repartirán en cuatro categorías, según utilicen concurrentemente los cuatro grupos; o tres grupos, que no pueden ser (en razón de su articulación lógica) sino 1, 2, 4, o 1, 3, 4; o dos, que deben ser entonces 1, 4 (cf. antes, p. 123).

Pero esta clasificación en cuatro categorías nos deja prácticamente tan lejos de los cuentos reales como la categoría única, ya que cada categoría comprende aún decenas o centenares de cuentos diferentes. Propp lo sabe tan bien, que continúa: "una clasificación ulterior podrá hacerse también a partir de las variedades del elemento fundamental. Así, a la cabeza de cada clase se pondrán todos los cuentos relativos al rapto de una persona, luego los relativos al robo de un talismán, etc., recorriendo todas las variedades del elemento A (traición). Los cuentos... relativos a la busca de la prometida, del talismán, etc., vendrán después" (p. 92). ¿Qué dice esto sino que las categorías morfológicas no agotan la realidad, y que después de haber desterrado el contenido de los cuentos como impropio para fundar una clasificación se lo reintegra porque la tentativa morfológica ha abortado?

Hay algo peor. Se ha visto que el cuento fundamental, del que todos los cuentos ofrecen apenas una realización parcial, se compone de dos "partidas" de las que ciertas funciones son recurrentes, simples variantes unas de otras, y algunas de las cuales pertenecen propiamente a cada "partida" (cf. antes, p. 121). Estas funciones propias son (para la primera "partida"): "combate", "marca del héroe", "victoria", "liquidación de la situación de carencia", "regreso", "persecución del héroe", "salvamento"; y (para la segunda "partida"): "regreso del héroe de incógnito", "asignación de una tarea difícil", "logro", "reconocimiento del héroe", "descubrimiento del usurpador", "transfiguración del héroe".

En qué bases se funda la diferenciación de estas dos series? ¿No podría también tratárselas como dos variantes, donde la "asignación de una tarea difícil" sería una transformación del "combate";⁴ el "usurpador" una transformación del "traidor", el "logro" de la "victoria", la "transfiguración" de la "marca"? En este caso, la teoría del cuento fundamental de dos "partidas" se vendría abajo y, con ella, la frágil esperanza de un esbozo de clasificación morfológica. Entonces no habría, en verdad, más que un solo cuento. Pero se reduciría a una abstracción, tan vaga y tan general que nada nos enseñaría acerca de las razones objetivas que hacen que exista una multitud de cuentos particulares.

La prueba del análisis está en la síntesis. Si la síntesis resulta imposible, es que el análisis ha quedado incompleto. Nada convence mejor de la insuficiencia del formalismo como la incapacidad que tiene de restituir el contenido empírico del cual, con todo, partió. ¿Qué es pues lo que ha perdido en el camino? Precisamente el contenido. Propp ha descubierto —y es su gloria— que el contenido de los cuentos es *permutable*; demasiado a menudo ha concluido que era *arbitrario*, y ésa es la razón de las dificultades con que ha tropezado, pues inclusive las sustituciones están sometidas a leyes.⁵

En los mitos y los cuentos de los indios de América del Norte y del Sur, las mismas acciones son atribuidas, según los relatos, a animales diferentes. Consideremos, para simplificar, aves: águila, buho, cuervo. ¿Distinguiremos, como Propp, la función constante y los personajes variables? No, pues cada personaje no es dado en forma de un elemento opaco, ante el cual deba detenerse el análisis estructural diciendo "no irás más adelante". Sin duda podría creerse lo contrario cuando —a la manera de Propp— se trata el relato como un sistema cerrado. El relato no contiene, en efecto, información acerca de sí mismo, y el personaje es en él comparable a una palabra encontrada en un documento pero que no figura en el diccionario, o si no a un nombre propio, es decir un término desprovisto de contexto.

Pero, en verdad, comprender el sentido de un término es siempre permutarlo en todos sus contextos. En el caso de la literatura oral, estos contextos son proporcionados primero por el conjunto de las variantes, es decir por el sistema de las compatibilidades y de las in-

⁴ Mejor, por lo demás, de la "puesta a prueba" del héroe, que se sitúa anteriormente.

⁵ Para un intento de restitución solidaria de la forma y del contenido, ver el capítulo ix del presente libro.

compatibilidades que caracteriza el conjunto permutable. El hecho de que, en la misma función, el águila aparezca de día y el buho de noche, permitirá ya definir la primera como un buho diurno, el segundo como un águila nocturna, lo que significa que la oposición pertinente es la del día y la noche. Si la literatura oral considerada es de tipo etnográfico, existirán otros contextos, proporcionados por el ritual, las creencias religiosas, las supersticiones, y también por los conocimientos positivos. Se apreciará entonces que el águila y el buho se oponen juntos al cuervo como depredadores a un carroñero, en tanto que se oponen entre ellos por lo que toca al día y la noche, y el pato a los tres, por lo que respecta a una nueva oposición entre la pareja cielo/tierra y la pareja cielo/agua. Se definirá así progresivamente un "universo del cuento" analizable en pares de oposiciones diversamente combinadas en el seno de cada personaje, el cual, lejos de constituir una entidad, es, a manera del fonema tal como lo concibe Roman Jakobson, un "haz de elementos diferenciales".

Del mismo modo, los relatos americanos mencionan a veces árboles, designándolos, por ejemplo, como "ciruelo" o "manzano". Pero sería igualmente falso creer que sólo el concepto "árbol" es importante y sus realizaciones concretas arbitrarias, o que existe una función de la que un árbol sea regularmente el "sustento". El inventario de los contextos revela, en efecto, que lo que interesa filosóficamente al indígena en el ciruelo es su fecundidad, en tanto que el manzano llama su atención por el vigor y la profundidad de sus raíces. El uno introduce pues una función "fecundidad" positiva, el otro una función "transición tierra-cielo" negativa, y ambos por lo que toca a la vegetación. A su vez, el manzano se opone al nabo silvestre (tapón amovible entre los dos mundos), realización él de la función "transición cielo-tierra" positiva.

A la inversa, el examen atento de los contextos permite eliminar falsas distinciones. Los relatos míticos de los indios de las Llanuras relativos a la caza de las águilas se refieren a una especie animal ora identificada como "glotón", ora como "oso". Puede decidirse en favor de la primera después de haber caído en la cuenta de que los indígenas, de los hábitos del glotón, recuerdan sobre todo que no cae en las trampas abiertas en el suelo. Los cazadores de águilas se disimulan efectivamente en fosas, y la oposición águila/glotón se vuelve la de una caza celeste y un cazador ctónico, es decir la más fuerte concebible en el orden de la caza. De paso, esta amplitud máxima entre términos generalmente menos alejados explica que la caza de águilas esté sometida a un ritual particularmente exigente.⁶

⁶ Acerca de estos análisis, cf. *Annuaire de l'École pratique des hautes études*

Afirmar, como lo hacemos, que la permutabilidad del contenido no equivale a una arbitrariedad, es como decir que a condición de llevar el análisis a un nivel suficientemente profundo, se encuentra la constancia detrás de la diversidad. A la inversa, la pretendida constancia de la forma no debe ocultarnos que las funciones son, también ellas, permutables.

La estructura del cuento, tal como la deslinda Propp, se presenta como una sucesión cronológica de funciones cualitativamente distintas, cada una de las cuales constituye un "género" independiente. Puede uno preguntarse si —como en el caso de los personajes y de sus atributos— no detiene el análisis demasiado pronto, buscando la forma demasiado cerca del nivel de la observación empírica. Entre las treinta y una funciones que distingue, varias parecen reducibles, o sea asimilables a una *misma* función, que reaparece en momentos *diferentes* del relato, pero después de haber sufrido una o varias *transformaciones*. Hemos sugerido que tal pudiera ser el caso del usurpador, transformación del traidor; de la asignación de una tarea difícil, transformación de la prueba, etc. (cf. antes, p. 131), y que en estos casos las dos "partidas" constitutivas del cuento fundamental estarían ellas mismas en una relación de transformación.

No está excluido que esta reducción pueda ser llevada aún más lejos, y que cada parte tomada aisladamente sea analizable en un número reducido de funciones recurrentes, de suerte que varias funciones distinguidas por Propp constituirían, en realidad, el grupo de las transformaciones de una sola y misma función. De esta suerte podría tratarse la "violación" como la inversa de la "prohibición", y ésta como una transformación negativa de la "injunción". La "partida" del héroe y su "regreso" aparecerían como la misma función de disyunción, negativa o positivamente expresada; la "búsqueda" del héroe (persigue alguna cosa o a alguien) se convertiría en la con-versa de su "persecución" (es perseguido por alguna cosa o por alguien), etc. En otros términos, en lugar del esquema cronológico de Propp, donde el orden de sucesión de los acontecimientos es una propiedad de la estructura:

A, B, C, D, E, M, N, H, T, U, V, W, X

habría que adoptar otro esquema, que presente un modelo de estructura definida como el grupo de las transformaciones de un pequeño

(Sciences religieuses): 1954-1955, pp. 25-27, y 1959-1960, pp. 39-42; *La pensée sauvage*, 1962, pp. 66-71.

número de elementos. Este esquema tendría la apariencia de una matriz de dos o tres dimensiones, o de más:

$$\begin{array}{cccccc}
 w & -x & \frac{1}{y} & 1-z & \dots & \\
 & & & & & \\
 -w & \frac{1}{x} & 1-y & z & \dots & \\
 & & & & & \\
 \frac{1}{w} & 1-x & y & -z & \dots & \\
 & & & & & \\
 1-w & x & -y & \frac{1}{z} & \dots & \\
 & & & & & \\
 \dots & & & & &
 \end{array}$$

y donde el sistema de las operaciones se aproximaría a un álgebra de Boole.

En otro trabajo he mostrado que esta formulación era la única que podía dar razón del doble carácter que ofrece la representación del tiempo en todo sistema mítico: el relato está, a la vez, “en el tiempo” (consiste en una sucesión de acontecimientos) y “fuera del tiempo” (su valor significativo siempre es actual).⁷ Pero, por atenernos aquí a la discusión de las teorías de Propp, ofrece otra ventaja, que es la de conciliar, mucho mejor de lo que Propp mismo consigue, su principio teórico de permanencia del orden de sucesión y la evidencia empírica de los desplazamientos que se observa, de un cuento al otro, para ciertas funciones o grupos de funciones (pp. 97-98). Si se adopta nuestra concepción, el orden de sucesión cronológica es resorbido en una estructura matricial atemporal cuya forma es, en efecto, constante; y los desplazamientos de funciones no son ya más que uno de sus modos de sustitución (por columnas, o fracciones de columnas, verticales).

Estas críticas son válidas, sin duda, contra el método seguido por Propp y contra sus conclusiones. No obstante, nunca se subyugará bastante que él mismo se las ha dirigido, y que en determinados pasajes formula con perfecta claridad las soluciones que acabamos de sugerir.

⁷ *Anthropologie structurale*, p. 231.

Volvamos a considerar, desde este punto de vista, los dos temas esenciales de nuestra discusión: constancia del contenido (a despecho de su permutabilidad), permutabilidad de las funciones (a despecho de su constancia).

Un capítulo de la obra (el VIII) lleva por título: "De los atributos de los protagonistas y de su significación" (nosotros subrayamos). En términos bastante oscuros (al menos en la traducción inglesa), Propp se interroga allí acerca de la variabilidad aparente de los elementos. Ésta no excluye la repetición; pueden pues descubrirse formas fundamentales y otras derivadas o heterónimas. Sobre esta base se distinguirán un modelo "internacional", modelos "nacionales" o "regionales" y, por último, modelos característicos de ciertos grupos sociales o profesionales: "Comparando los documentos relativos a cada grupo, podrán definirse todos los métodos, o más precisamente todos los aspectos de las transformaciones" (p. 80).

Ahora bien, si se reconstituye un cuento-tipo a partir de las formas fundamentales propias de cada grupo, se advierte que este cuento disimula ciertas representaciones abstractas. Las pruebas impuestas por el benefactor al héroe pueden ser variables según los cuentos, mas no por ello implican menos una intención constante de un protagonista hacia el otro. Otro tanto en lo que respecta a las tareas impuestas a la princesa cautiva. Entre estas intenciones, expresables por fórmulas, se desprende algo de común. Por comparación de estas fórmulas con los demás atributos, "se capta, de manera imprevista, un hilo conductor que vincula el plano lógico al plano artístico... Incluso un detalle como la cabellera rubia de la princesa... adquiere una significación muy particular, y que debe ser estudiada. Este estudio de los atributos hace posible una interpretación científica de los cuentos populares" (p. 82).

Como no dispone de un contexto etnográfico (que, en la mejor hipótesis, sólo una indagación histórica y prehistórica permitiría alcanzar), Propp renuncia a este programa apenas lo ha formulado, o lo remite a mejores tiempos (lo cual explica su retorno a la investigación de las supervivencias y al estudio comparativo): "todo lo que acabamos de enunciar se reduce a suposiciones". No obstante, "el estudio de los atributos de los protagonistas, tal como ha sido esbozado, tiene gran importancia" (p. 82). Aun cuando se reduzca provisionalmente a un inventario, poco interesante en sí mismo, incita a considerar "las leyes de transformación, y las nociones abstractas, que se reflejan en las formas fundamentales de los atributos" (*ibid.*).

Aquí Propp toca el fondo del problema. Detrás de los atributos primeramente desdeñados como un residuo arbitrario y despojado de significación, presiente la intervención de "nociones abstractas" y

de un "plano lógico" cuya existencia, de poder ser establecida, permitiría tratar el cuento como un mito (*ibid.*).

En lo que concierne al segundo tema, los ejemplos reunidos en el apéndice II muestran que Propp no vacila en introducir a veces nociones como las de función negativa y de función invertida. Hasta utiliza un símbolo especial para la segunda (=). Se ha visto más arriba (p. 121) que ciertas funciones son mutuamente excluyentes. Hay otras que se implican, así "interdicción" y "violación" por una parte, "decepción" y "sumisión" por otra, y estos dos pares son las más de las veces incompatibles⁸ (p. 98). De ahí el problema, planteado explícitamente por Propp: "las variedades de una función ¿están necesariamente ligadas a determinadas variedades correspondientes de otra función?" (p. 99). Siempre, en algunos casos ("interdicción" y "violación", "combate" y "victoria", "marca" y "reconocimiento", etc.); a veces, solamente, en otros. Algunas correlaciones pueden ser unívocas, otras recíprocas (el lanzamiento de un peine aparece siempre en un contexto de huida, pero la recíproca no es cierta). "Vistas así las cosas, parece por cierto que existen elementos unilateralmente o bilateralmente sustituibles" (p. 99).

En un capítulo anterior, Propp había estudiado las correlaciones posibles entre las diferentes formas de "prueba" del héroe por el benefactor, y las que puede adoptar la "transmisión del agente mágico" al héroe; concluyó que existen dos tipos de correlaciones, según la transmisión exhiba o no un carácter de regateo (pp. 42-43). Aplicando estas reglas y otras del mismo tipo, Propp entrevió la posibilidad de una verificación experimental de todas sus hipótesis. Bastaría con aplicar el sistema de las compatibilidades e incompatibilidades, de las implicaciones y de las correlaciones (totales o parciales) a la fabricación de cuentos sintéticos. Se vería entonces a estas creaciones "adquirir vida, volverse verdaderamente cuentos populares" (p. 101).

Evidentemente esto no sería posible, añade Propp, más que a condición de repartir las funciones entre protagonistas tomados de la tradición o inventados, y de no omitir las motivaciones, enlaces "y todos los demás elementos auxiliares", cuya creación es "absolutamente libre" (p. 102). Afiramos una vez más que no lo es, y que las vacilaciones de Propp acerca de este punto explican que su tentativa haya pare-

⁸ Este segundo sistema de incompatibilidades participa de las funciones que Propp llama preparatorias, en razón de su carácter contingente. Recordemos que, para Propp, las funciones principales no incluyen más que una sola pareja de incompatibilidades.

cido en un principio —y como tal se le haya presentado a él mismo sin salida.

Los mitos de origen de los indios Pueblo occidentales comienzan con el relato de la emergencia de los primeros hombres de las profundidades de la tierra, donde residían primitivamente. Esta emergencia debe ser motivada, y lo es de dos maneras, en efecto: sea que los hombres adquieran conciencia de su condición miserable y quieran escapar, sea que los dioses descubran su propia soledad y llamen a los hombres a la superficie de la tierra para que éstos puedan dirigirles plegarias y ofrecerles un culto. Se reconoce la “situación de carencia” descrita por Propp, pero motivada, según los casos, desde el punto de vista de los hombres o desde el punto de vista de los dioses. Ahora bien, este cambio de motivación de una variante a la otra es tan poco arbitrario que acarrea la transformación correlativa de toda una serie de funciones. En último análisis, se vincula a maneras diferentes de plantear el problema de las relaciones entre la caza y la agricultura.⁹ Pero sería imposible alcanzar esta explicación si los ritos, las técnicas, los conocimientos y las creencias de las poblaciones en cuestión no pudieran ser estudiados sociológicamente, e independientemente de su incidencia mítica. De otro modo se estaría encerrado en un círculo.

De modo que el error del formalismo es doble. Apegándose exclusivamente a las reglas que presiden la disposición de las proposiciones, pierde de vista que no existe lengua en la que pueda deducirse el vocabulario a partir de la sintaxis. El estudio de un sistema lingüístico cualquiera requiere el concurso del gramático y del filólogo, lo cual equivale a decir que en materia de tradición oral la morfología es estéril a menos de que la observación etnográfica, directa o indirecta, acuda a fecundarla. Imaginarse que se pueden disociar las dos tareas, emprender primero la gramática y dejar el léxico para más tarde, es condenarse a no producir nunca sino una gramática exangüe y un léxico donde las anécdotas tendrán el puesto de definiciones. A fin de cuentas, ni el uno ni la otra cumplirían con su misión.

Este primer error del formalismo se explica por su desconocimiento de la complementariedad entre significante y significado, que es reconocida desde Saussure en todo sistema lingüístico. Pero además agrava este error con un error inverso, que consiste en tratar la tradición oral como una expresión lingüística parecida a todas las demás, es decir desigualmente propicia al análisis estructural según el nivel considerado.

Es actualmente cosa averiguada que el lenguaje es estructural en el

⁹ *Anthropologie structurale*, cap. xi; cf. también *Annuaire de l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses)*: 1952-1953, pp. 19-21; 1953-1954, pp. 27-29.

nivel fonológico, y nos vamos persuadiendo progresivamente de que también lo es en el nivel de la gramática. Pero hay menos certeza de que lo sea en el nivel del vocabulario. Salvo quizá para ciertos dominios privilegiados, todavía no se ha descubierto desde qué ángulo el vocabulario sería accesible al análisis estructural.

La trasposición de esta situación a la tradición oral explica la distinción de Propp entre un solo nivel morfológico verdadero —el de las funciones— y un nivel amorfo donde se amontonan personajes, atributos, motivaciones, enlaces; sólo éste sería justiciable —según se cree del vocabulario— de investigación histórica y de crítica literaria.

Esta asimilación no tiene en cuenta que, como modos del lenguaje que son, los mitos y los cuentos lo usan de modo “hiperestructural”: forman, pudiera decirse, un “metalenguaje” donde la estructura es operante en todos los niveles. A esta propiedad, por lo demás, le deben el ser inmediatamente percibidos como cuentos o mitos, y no como relatos históricos o novelescos. Sin duda emplean, en tanto que son discurso, reglas gramaticales y palabras del vocabulario. Pero otra dimensión se agrega a la habitual, porque reglas y palabras sirven ahora para construir imágenes y acciones que son, a la vez, significantes “normales” con respecto a los significados del discurso, y elementos de significación con respecto a un sistema significativo suplementario que reside en otro plano: digamos, para aclarar esta tesis, que en un cuento un “rey” no es solamente un rey, ni una “pastora” una pastora, sino que estas palabras y los significados que cubren se tornan medios sensibles para construir un sistema inteligible formado de las oposiciones *macho/hembra* (bajo el respecto de la *naturaleza*), y *alto/bajo* (bajo el respecto de la *cultura*), y de todas las permutaciones posibles entre los seis términos.

El lenguaje y el metalenguaje, cuya unión hace los cuentos y los mitos, pueden poseer algunos niveles en común; a veces estos niveles, en cambio, no coinciden. Sin dejar de ser términos del discurso, las palabras del mito funcionan en él como paquetes de elementos diferenciales. Desde el punto de vista de la clasificación, estos mitemas residen no en el plano del vocabulario sino en el de los fonemas, con la diferencia de que no operan sobre el mismo *continuum* (recursos de la experiencia sensible, en un caso; del aparato fonador en el otro), y también con la semejanza de que el *continuum* es descompuesto y recompuesto según reglas binarias o ternarias de oposición y de correlación.

El problema del léxico no es, por lo tanto, el mismo según se considere el lenguaje o el metalenguaje. El hecho de que, en los mitos y cuentos americanos, la función de *trickster* pueda ser “sustentada” ora por el coyote, ora por el visón, ora por el cuervo, plantea un problema

etnográfico e histórico comparable a una investigación filológica acerca de la forma actual de una palabra. Y a pesar de todo, es un problema muy otro que el de saber por qué determinada especie animal es llamada en español "visón" y en inglés "mink". En el segundo caso, el resultado puede ser considerado como arbitrario, y no se trata sino de reconstituir el desarrollo que ha conducido a tal o cual forma verbal. En el primer caso, los constreñimientos son mucho más fuertes, porque las unidades constitutivas son poco numerosas y sus posibilidades de combinación son limitadas. De manera que la elección es entre unos cuantos posibles preexistentes.

No obstante, si se miran las cosas desde más cerca, se ve que esta diferencia, en apariencia cuantitativa, no atañe, a decir verdad, al número de las unidades constitutivas —que no es del mismo orden de magnitud, según se consideren los fonemas y los mitemas— sino a la naturaleza de estas unidades constitutivas, cualitativamente diferentes en los dos casos.

De acuerdo con la definición clásica, los fonemas son elementos privados de significación pero que sirven, por su presencia o su ausencia, para diferenciar términos —las palabras— que poseen, ellos mismos, un sentido. Si estas palabras parecen arbitrarias en cuanto a su forma sonora, no es solamente que sean el producto, en gran medida aleatorio (quizá, por lo demás, menos de lo que se cree), de las combinaciones posibles entre los fonemas, que cada lengua autoriza en número muy elevado. La contingencia de las formas verbales procede sobre todo de que sus unidades constitutivas —los fonemas— están a su vez indeterminadas por el lado de la significación: nada predestina a determinadas combinaciones sonoras a portar tal o cual sentido. Según hemos procurado mostrar en otra parte, la estructuración del vocabulario se opera en otra etapa: *a posteriori* y no *a priori*.¹⁰

Muy distinto es el caso de los mitemas, puesto que éstos resultan de un juego de oposiciones binarias o ternarias (lo que los hace comparables a los fonemas), pero entre elementos que ya están cargados de significación en el plano del lenguaje —las "representaciones abstractas" de que habla Propp— y que son expresables por palabras del vocabulario. Echando mano de un neologismo de la técnica de la construcción, podría decirse que, a diferencia de las palabras, los mitemas están "preesforzados". Por supuesto que son aún palabras, pero de doble sentido: *palabras de palabras*, que funcionan simultáneamente en dos planos, el del lenguaje, donde continúan significando cada uno por su cuenta, y el del metalenguaje, donde intervienen como elementos de una supersignificación, que no puede nacer más que de su unión.

¹⁰ *Anthropologie structurale*, cap. v.

Admitido esto, se comprende que no haya nada en los cuentos y en los mitos que pueda permanecer ajeno, y como rebelde, a la estructura. Inclusive el vocabulario, es decir el contenido, aparece despojado de ese carácter de "natura naturante" al que se recurre, equivocadamente por ventura, para descubrir ahí algo que se hace, de manera imprevisible y contingente. A través de los cuentos y los mitos, el vocabulario se aprehende como "natura naturada": es algo dado, tiene sus leyes que imponen cierta división de lo real y de la visión mítica misma. Por lo que toca a ésta, la libertad ya no es sino buscar qué disposiciones coherentes son posibles, entre las piezas de un mosaico cuyo número, sentido y contornos han sido fijados de antemano.

Hemos denunciado el error del formalismo, que consiste en creer que se puede abordar de inmediato la gramática y diferir el léxico. Pero lo que es cierto para un sistema lingüístico cualquiera, lo es, y mucho más, para los mitos y los cuentos, porque en este caso la gramática y el léxico no sólo están estrechamente unidos, sin dejar de operar en niveles distintos: gramática y léxico se adhieren entre sí por toda su superficie, y se cubren una y otro completamente. A diferencia del lenguaje, donde se plantea todavía el problema del vocabulario, el metalenguaje no comprende ningún nivel cuyos elementos no resulten de operaciones bien determinadas, y efectuadas según reglas. Allí, en este sentido, todo es sintaxis. Pero, en otro sentido también, todo es vocabulario, ya que los elementos diferenciales son palabras; los mitemas son aún palabras; las funciones —esos mitemas a la segunda potencia— son denotables mediante palabras (como Propp ha advertido muy bien); y es concebible que existiesen lenguas tales que en ellas el mito fuese, entero, expresable por una sola palabra.

POST-SCRIPTUM

En la edición italiana de su obra (*Morfologia della fiaba. Con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dell'autore. A cura di Gian Luigi Bravo*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1966), Propp contestó al texto que se acaba de leer con una declamación ofendida. Invitado por el editor italiano a responder, pero empeñado en no prolongar lo que me parecía ser un mal entendimiento, me limité a un breve comentario del cual, no habiendo conservado el original, reconstituyo a continuación el tenor aproximado, de acuerdo con la traducción que figura en la página 164:

Todos los que han leído el estudio que consagré en 1960 a la obra profética de Propp, y que el editor italiano ha incluido en este volumen, lo han tomado sin falta por lo que aspiraba a ser: un homenaje a un gran descu-

LA ESTRUCTURA Y LA FORMA

brimiento que se adelanta un cuarto de siglo a los intentos que otros, y yo mismo, hicimos en igual sentido.

Por eso advierto con sorpresa y pena que el sabio ruso, a cuya justa celebridad creía yo haber modestamente contribuido, ha visto en mi escrito algo muy distinto: no una discusión llena de consideración, orientada a algunos aspectos teóricos y metodológicos de su obra, sino un ataque pérfido.

No deseo iniciar con él una polémica al respecto. Es claro que, tratándome como a filósofo puro, muestra que no tiene la menor idea de mis trabajos etnológicos, cuando que un intercambio de puntos de vista que fuese provechoso hubiera debido fundarse en nuestras contribuciones respectivas al estudio y a la interpretación de las tradiciones orales.

Pero cualesquiera que sean las conclusiones que lectores mejor informados extraigan de esta confrontación, a sus ojos como a los míos la obra de Propp conservará el mérito imperecedero de haber sido la primera.

La gesta de Asdiwal
Claude Lévi-Strauss

IX. LA GESTA DE ASDIWAL

I

Este estudio de un mito indígena de la costa canadiense del Pacífico tiene doble objeto. Por una parte, aislar y comparar los *diversos niveles* en que evoluciona el mito: geográfico, económico, sociológico, cosmológico; cada uno de estos niveles, y el simbolismo que le es propio, aparece como una transformación de una estructura lógica subyacente y común a todos los niveles. Por otra parte, comparar entre ellas las *diferentes versiones*, y buscar la interpretación de las separaciones que aparecen entre ellas o algunas de ellas: en vista de que provienen todas de la misma población (aunque fueron recogidas en puntos diferentes del territorio), estas divergencias no pueden explicarse en función de creencias, de lenguajes o de instituciones disímiles.

La gesta de Asdiwal, de los indios Tsimshian, nos es conocida en cuatro versiones, recogidas hará unos sesenta años por Franz Boas y publicadas en las obras siguientes:

Franz Boas, *Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas*, Berlín, 1895 (citado: Boas 1895).

- *Tsimshian Texts*, Smithsonian Institution, Bulletin 27, Bureau of American Ethnology, Washington, 1902 (citado: Boas 1902).
- *Tsimshian Texts (New Series)*, Publications of the American Ethnological Society, volume III, Leyden 1912 (citado: Boas 1912).
- *Tsimshian Mythology*, Smithsonian Institution, 31st Annual Report, Bureau of American Ethnology (1909-1910), Washington, 1916 (citado: Boas 1916).

Comenzaremos por recordar unos cuantos hechos cuyo conocimiento es indispensable para la inteligencia del mito.

Los indios Tsimshian forman parte, con los Tlingit y los Haida, del grupo septentrional de las culturas de la costa del noroeste del Pacífico. Su hábitat se encuentra en Colombia británica inmediatamente al sur de Alaska, y comprende las cuencas de los ríos Nass y

¹ École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. *Annuaire 1958-1959*, París, 1958, pp. 3-43. Republicado por *Les Temps modernes*, núm. 179, marzo de 1962.

Skeena, con la región costera que se extiende entre sus estuarios y, más al interior, el territorio que desaguan los dos ríos y sus afluentes. El Nass al norte, el Skeena al sur, corren en dirección nordeste-sudoeste y son aproximadamente paralelos, si bien el Nass tiene una orientación norte-sur un poco más acentuada, detalle no despojado de importancia, como se ha de ver más adelante.

Este territorio estaba repartido entre tres grupos locales distinguidos por diferencias dialectales: en el curso superior del Skeena, los Gitksan; en el curso inferior y en la región costera, los Tsimshian propiamente dichos; y, en los valles del Nass y de sus afluentes, los Nisqa. Tres de las versiones de la gesta de Asdiwal han sido recogidas en la costa y en dialecto tsimshian (Boas 1895, pp. 285-288; Boas 1912, pp. 71-146; Boas 1916, pp. 243-245 y análisis comparativo, pp. 792-824); la cuarta, en la desembocadura del Nass, en dialecto nisqa (Boas 1902, pp. 225-228); es ella también la que ofrece diferencias más señaladas con respecto a las otras tres.

Como todos los pueblos de la costa noroeste del Pacífico, los Tsimshian no practicaban la agricultura. Durante el verano, recolectaban frutos, bayas y raíces silvestres, tarea femenina, en tanto que los hombres cazaban en la montaña osos y cabras, así como focas en los arrecifes costeros; pescaban igualmente en alta mar, sobre todo escorpinas y pleuronéctidos, y arenques cerca de la orilla. Pero era la pesca fluvial aquella cuyo ritmo complejo marcaba más profundamente la vida de la tribu. En tanto que los Nisqa eran relativamente sedentarios, los Tsimshian se desplazaban de acuerdo con las estaciones entre sus poblados de invierno, situados en la zona costera, y sus lugares de pesca, alternativamente sobre el Nass y sobre el Skeena.

A fines del invierno, cuando tocaban a su fin —si no es que se habían acabado del todo— las provisiones de pescado ahumado, de carne desecada, de grasa y de frutos en conserva, los indígenas experimentaban duras hambres de las que se encontrará eco en el mito. Esperaban entonces ansiosamente la llegada del pez candela* que remontaba, durante seis semanas más o menos, el Nass (todavía helado al principio), para desovar;² este acontecimiento se iniciaba hacia el 1 de marzo, y toda la población del Skeena se desplazaba en barcas siguiendo la costa y hasta el Nass, para tomar posiciones en los lugares de pesca que constituían otras tantas propiedades familiares. El período del 15 de febrero al 15 de marzo se llamaba, no sin razón, “comida de pez candela”, y el que seguía, del 15 de marzo al 15 de abril, “cocción de pez candela” (para extraerle el aceite), operación

* *Thaleichthys pacificus*. No es el pez vela. [r.]

² P. E. Goddard, *Indians of the Northwest Coast*, p. 68.

estrictamente prohibida a los hombres, en tanto que las mujeres tenían que utilizar sus senos desnudos como lagar; las tortas debían ser abandonadas a los gusanos y a la putrefacción, en las cercanías inmediatas de las habitaciones, no obstante el olor pestilente, hasta que concluyesen los trabajos.³

Todo el mundo retornaba entonces por el mismo camino hacia el Skeena, para un segundo acontecimiento capital: la llegada del salmón, que era pescado en junio-julio (los “meses del salmón”). Ahumado y almacenado el pescado para el año, las familias se dirigían a la montaña, donde los hombres cazaban, mientras las mujeres hacían acopio de frutos y de bayas. Cuando, con las heladas, llegaba el mes ritual del juego de trompo, que se hacía girar sobre el hielo, se instalaban en los poblados permanentes para hibernar. Durante este período, los hombres volvían a veces a partir de caza durante unos cuantos días o pocas semanas. Llegaba al fin, hacia el 15 de noviembre, el “mes del tabú”, que inauguraba las grandes ceremonias de invierno en previsión de las cuales los hombres debían someterse a diversas interdicciones.

Recordemos también que los Tsimshian estaban repartidos en cuatro clanes matrilineales, no localizados pero estrictamente exógamos y divididos en linajes, progenies y casas: los Águilas, los Cuervos, los Lobos y las Orcas; que los poblados permanentes eran sede de otras tantas jefaturas (llamadas generalmente “tribus” por los informantes indígenas); por último, que la organización social de los Tsimshian descansaba sobre un orden jerárquico más o menos rígido, hereditario en línea bilateral, en el seno del cual todo individuo, que habría de casarse según su rango, participaba de una de tres categorías: las “personas verdaderas” o familias reinantes, la “pequeña nobleza”, y el “pueblo”, el cual comprendía (a falta de un rescate por generosos *potlatch*) a todos aquellos que no podían jactarse de igual nobleza en las dos líneas.⁴

II

He aquí ahora un resumen de la gesta de Asdiwal según Boas 1912, tomado como versión de referencia. Esta versión fue recogida en la

³ Boas 1916, pp. 398-399 y 44-45.

⁴ Boas 1916, pp. 478-514; Viola E. Garfield, *Tsimshian Clan and Society*, pp. 173-174 y 177-178; V. E. Garfield, P. S. Wingert, M. Barbeau, *The Tsimshian: Their Arts and Music*, p. 134; V. E. Garfield y P. S. Wingert, *The Tsimshian Indians and Their Arts*.

costa, en Fort-Simpson, en dialecto tsmishian. Boas ha publicado el texto indígena, acompañado de su traducción al inglés.

Reina el hambre en el valle del Skeena, el río se ha helado, es el invierno. Una madre y su hija, los maridos de las cuales han muerto ambos de hambre, piensan cada una por su lado en los tiempos felices en que vivían juntas y no faltaba la comida. Liberadas por la viudez, forman simultáneamente el proyecto de reunirse, y se ponen en marcha en el mismo momento. Como la madre reside río abajo y la hija río arriba, la primera se dirige hacia el este, la segunda hacia el oeste, siguiendo las dos el lecho helado del Skeena, donde se encuentran a medio camino.

Llorando de hambre y de tristeza, las dos mujeres acampan en la orilla, al pie de un árbol, no lejos del cual encuentran, por toda pitanza, una baya podrida que comparten melancólicamente.

Durante la noche, un desconocido visita a la viuda joven. Pronto se sabrá que se llama Hatsenas,⁵ término que designa, en tsmishian, un pájaro de buen augurio. Gracias a él, las mujeres empiezan a hallar regularmente comida y, convertida en la esposa de su misterioso protector, la menor no tarda en dar a luz a un hijo, Asdiwal [Asiwa, Boas 1895; Asi-hwil, Boas 1902],⁶ cuyo crecimiento es sobrenaturalmente acelerado por su padre, que le hace entrega de varios objetos mágicos: arco y flechas infalibles en la caza; aljaba, lanza, cesto, raquetas para la nieve, gabán y sombrero, que servirán al héroe para franquear todos los obstáculos, para hacerse invisible y para producir un alimento inagotable. Luego de lo cual Hatsenas desaparece, y la más vieja de las dos mujeres muere.

Asdiwal y su madre prosiguen la marcha hacia el oeste y se instalan en el pueblo natal de ella, Gitsalaser, en las gargantas del Skeena.⁷ Un día una osa blanca baja por el valle.

Asdiwal se lanza a cazarla y, casi atrapada gracias a los objetos mágicos, la osa emprende la ascensión de una escala vertical. Asdiwal la

⁵ Hatsenas (Boas 1912), Hadsenas (Boas 1895). "Es un pájaro que se asemeja al mirlo americano [inglés *robin*: *Turdus migratorius*] pero que no es él" (Boas 1912, pp. 72-73). Según Boas 1895, canta "hō, hō" y su nombre, que significa "suerte", designa un ave que pasa por mensajero celeste (p. 286). Podría pensarse en el mirlo de collar (*Ixoreus naevius*) que es efectivamente un pájaro de invierno, de voz extraña y misteriosa (L.-S. 1971, pp. 438-439, 447).

En este trabajo sin pretensiones lingüísticas, hemos simplificado al extremo la transcripción de los términos indígenas, limitándonos a las distinciones indispensables para evitar las ambigüedades entre los términos citados.

⁶ El nombre Asdiwal tiene de fijo varias connotaciones. La forma *nass*, *Asihwil*, significa "franqueador de montañas" (Boas 1902, p. 226), pero cf. también *asdiwal* "estar en peligro" (Boas 1912, glosario, p. 257), y *Asewaelgyet* "nombre diferente y apariencia especial del Pájaro-Trueno" (M. Barbeau. *Totem Poles*, vol. I, pp. 144-145, y vol. II, p. 476).

⁷ Boas 1912, p. 83.

sigue hasta el cielo, que se le presenta como una vasta pradera verde y florida. La osa lo arrastra a la morada de su padre, el Sol, donde ella resulta ser una graciosa joven, Estrella de la Tarde. Se realiza el matrimonio, no sin que el Sol haya sometido a Asdiwal a una serie de pruebas, a las que todos los pretendientes anteriores sucumbieron (caza de la cabra salvaje en la montaña de los terremotos; sacar agua del fondo de una gruta cuyas paredes se cierran; recoger leña de un árbol que aplasta a quienes lo derriban; permanencia en un horno ardiente), pero de las que Asdiwal sale airoso gracias a sus objetos mágicos y a la intervención oportuna de su padre. Seducido por los talentos de su yerno, el Sol acaba por aceptarlo.

Con todo, Asdiwal echa de menos a su madre. El Sol consiente dejarlo bajar a la tierra con su esposa, y les da, como provisiones de viaje, cuatro cestos llenos de alimento inextinguible, que le valen a la pareja una acogida agradecida por parte de los del pueblo, víctimas del hambre invernal.

Pese a las repetidas admoniciones de su mujer, Asdiwal la engaña con una paisana. Estrella de la Tarde, herida, parte, seguida de su marido desconsolado. Llegado a media altura entre cielo y tierra, Asdiwal es fulminado por su mujer, que desaparece. Muere pero, lamentada en el acto su ausencia, es resucitado por su celeste suegro.

Todo marcha bien por un tiempo, y Asdiwal vuelve a sentir nostalgia de su tierra. Su mujer acepta acompañarlo allá y le dice un adiós definitivo. Vuelto al pueblo, el héroe se entera de la muerte de su madre; nada lo retiene ya y vuelve a ponerse en marcha río abajo.

Llegado a la ciudad tsimshian de Ginaxangioget, seduce y desposa a la hija del jefe local. Al comienzo el matrimonio es feliz y Asdiwal emprende, con sus cuatro cuñados, cacerías de cabras salvajes, que el éxito corona gracias a sus objetos mágicos. Al acercarse la primavera, toda la familia se desplaza, pasan un tiempo primero en Metlakatla y de ahí navegan hacia el río Nass, remontando la costa. Un viento de proa los inmoviliza, y acampan por un tiempo en Ksemaksén. Allí se estropean las cosas a causa de una disputa entre Asdiwal y sus cuñados, a propósito de los méritos respectivos de los cazadores de montaña y de los cazadores del mar. Se realiza un concurso; Asdiwal vuelve de la montaña con cuatro osos que ha matado, en tanto que los cuñados regresan con las manos vacías de su expedición marítima. Humillados y rabiosos, levantan el campamento llevándose a su hermana y abandonan a Asdiwal.

Este es recogido por extranjeros llegados de Gitxatla, que se dirigen también hacia el Nass, para la estación del pez candela.

Como en el caso precedente, forman un grupo compuesto de cuatro hermanos y una hermana, con la que Asdiwal se apresura a casarse. Juntos, no tardan en llegar al río Nass, donde venden mucha carne fresca y salmón a los Tsimshian, ya instalados en el rumbo, y hambrientos.

La pesca es buena y todos regresan: los Tsimshian a su ciudad capital de Metlakatla, los Gitxatla a su ciudad de Laxalan, donde Asdiwal

es padre de un niño. Al presente es rico y célebre. Un día, en invierno, se jacta de poder cazar focas en alta mar mejor que sus cuñados. Allá se van todos. Gracias a sus objetos mágicos, Asdiwal hace una caza milagrosa en un arrecife donde sus cuñados, fastidiados, lo abandonan sin comida y sin lumbre. Se alza la tempestad, la roca es barrida por las olas. Con ayuda de su padre, que aparece como salvador, Asdiwal, convertido en pájaro, consigue mantenerse por encima de las olas, sobre sus objetos mágicos que le sirven de percha.

Después de dos días y dos noches, la tempestad se apacigua. Asdiwal se duerme, agotado. Lo despierta un ratón y lo conduce a la morada subterránea de las focas (leones marinos) que ha herido, pero que se imaginan (por serles invisibles las flechas del hombre) ser víctimas de una epidemia. Asdiwal saca las flechas y cura a sus huéspedes, a quienes pide a cambio asegurarle el regreso. Por desgracia, las embarcaciones de las focas, que consisten en sus estómagos, ya no sirven, perforadas por las flechas del cazador. De modo que el rey de las focas le presta a Asdiwal su propio estómago a guisa de barca, a condición de que se lo devuelva sin tardanza. Cuando aborda la costa, el héroe descubre a su mujer inconsolable, así como a su hijo. Gracias a la ayuda de esta buena esposa pero mala hermana (que cumple los ritos indispensables para que la operación se logre), Asdiwal fabrica orcas (*killer-whale*) de madera esculpida a las que anima y quienes, desfondando las embarcaciones a aletazos, provocarán el naufragio y la muerte de los malos cuñados.

Pero Asdiwal vuelve a sentir una nostalgia irresistible por los lugares de su infancia. Deja a su mujer y vuelve al valle del Skeena. Se establece en la ciudad de Ginadâos donde se le une su hijo, a quien da su arco y sus flechas mágicas y recibe de él un perro.

Llegado el invierno, Asdiwal parte a cazar a la montaña, pero olvida sus raquetas para la nieve. Extraviado, incapaz de subir ni de bajar sin ellas, es mudado en piedra, así como su lanza y su perro, y aún puede vérselos con esta forma en la cima de la gran montaña del lago de Ginadâos.⁸

III

Atengámonos provisionalmente a esta única versión, para tratar de deslindar sus articulaciones esenciales. El relato atañe a hechos de diversos órdenes: primero, la geografía física y política de la comarca tsimshian, pues los lugares y las ciudades mencionados tenían existencia real; luego, la vida económica de los indígenas, gobernada, como se ha visto, por las grandes migraciones estacionales entre los valles del Skeena y del Nass, en ocasión de las que se desarrollan las aventu-

⁸ Boas 1912, pp. 71-146.

ras de Asdiwal; en tercer lugar, la organización social y familiar, puesto que asistimos a varios matrimonios, divorcios, viudeces e incidentes afines; por último, la cosmología, pues, a diferencia de las demás, las dos visitas de Asdiwal al cielo y bajo la tierra son del orden del mito y no de la experiencia.

Ante todo, el marco geográfico.⁹

El relato se inicia en el valle del Skeena, donde las dos heroínas, la una partida de su pueblo río arriba, la otra del suyo río abajo, se encuentran a medio camino. En la versión recogida por Boas en el estuario del Nass (Boas 1902), es precisado que el lugar del encuentro (esta vez a la orilla del Nass) se llama Hwil-lê-ne-hwada, "Ahí-donde-ellas-se-encontraron" (*loc. cit.*, p. 225).

Después de la muerte de su madre, la joven mujer y su hijo se establecerán en el poblado natal de ésta (el de su padre, donde su madre había residido desde su matrimonio hasta su viudez): el pueblo de río abajo. Allí se despliega el episodio de la visita al cielo. Este poblado, llamado Gitsalaser, "Gente de las gargantas" (del Skeena), estaba situado no lejos de la moderna ciudad de Usk.¹⁰ Aunque allí hablaban el dialecto tsimshian, caía fuera de las "nueve ciudades" que constituían la provincia tsimshian propiamente dicha.¹¹

A la muerte de su madre, Asdiwal continúa dirigiéndose río abajo, es decir hacia el oeste. Se establece en la ciudad de Ginaxangioget, donde se casa. Estamos en comarca propiamente tsimshian, sobre el Skeena inferior. La verdad es que Ginaxangioget es un término formado a partir de *git*, "gente", y de *gi.k*, "abeto de Canadá" (en inglés *hemlock tree*), de donde *Ginax-angi.k*, "gente de los abetos";¹² y Ginaxangioget era una de las nueve ciudades principales de los Tsimshian.¹³

Cuando Asdiwal parte con su familia política hacia el Nass para

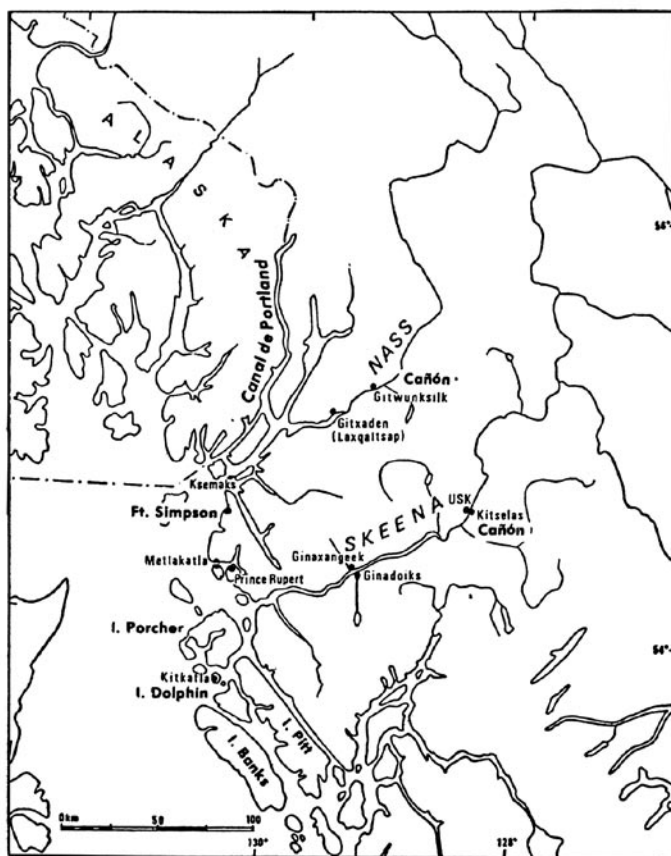
⁹ Más preciso y completo que el publicado en las primeras ediciones de este trabajo, el mapa anexo me fue amablemente proporcionado por Wilson Duff, profesor en la Universidad de Colombia británica, en Vancouver, a quien expreso aquí toda mi gratitud. Los nombres de lugar no dejan de ser fácilmente identificables, a pesar del uso de una trascripción algo diferente de la de Boas.

¹⁰ Garfield, *loc. cit.*, p. 175; Boas 1912, pp. 71, 276; cf. Krause 1956, pp. 214-215: Kītselässir, "sobre el río Skeena".

¹¹ Boas 1912, p. 225.

¹² Garfield, *loc. cit.*, p. 175.

¹³ Boas 1916, pp. 482-483. Swanton da "Kinagingeeg, cerca de Metlakatla" (?): J. R. Swanton, *The Indian Tribes of North America*, p. 606; cf. Krause 1956, pp. 214-215: Kīn-nach-hangik, "sobre la península cerca de Fort Simpson".



pescar el pez candela, se meten primero en el estuario del Skeena, salen al mar, se detienen en la ciudad capital de los Tsimshian, Metlakatla. Se trata de la antigua (muy relativamente, por lo demás) Metlakatla, pues una ciudad reciente de igual nombre, fundada por indígenas convertidos al cristianismo, está en la isla Annette, en Alaska.¹⁴

Metlakatla la Antigua está situada en la costa, al norte de Prince

¹⁴ W. Beynon, *The Tsimshians of Metlakatla*; Garfield, Wingert, Barbeau, *loc. cit.*, pp. 33-34.

Rupert y a medio camino entre el estuario del Skeena y el del Nass. Ksemaksén, donde se produce la primera disputa, así como el primer abandono de Asdiwal por sus cuñados, está en una isla costera, un poco más al norte.

La tribu designada como Gitxatla, de lengua tsimshian pero independiente de las tribus con centro en Metlakatla, es una población de insulares que residían en las islas McCauley, Porcher y Dolphin, enfrente y al sur del estuario del Skeena. Su nombre está formado a partir de *git*, "gente", y *qxatla*, "canal".¹⁵ Después de haber viajado de este a oeste, Asdiwal los acompaña hacia el Nass, es decir un recorrido orientado del sur hacia el norte, y después en sentido inverso hasta "su ciudad", ante la cual, en el mar (y verosíblemente al oeste, puesto que se trata de una expedición a alta mar), se realiza la visita a las focas.

De allí, Asdiwal retorna hacia el Skeena, es decir esta vez de oeste a este. El relato acaba en Ginadâos, sin duda Ginadoiks, de *git*, "gente", *na*, "de", *doiks*, "corriente rápida", nombre de un torrente que desemboca en el Skeena.¹⁶

Consideremos ahora el aspecto económico. Las actividades de este tipo, a las que el mito hace participar, no son menos reales que los lugares geográficos y las poblaciones traídos a colación en los párrafos precedentes. Todo comienza con un hambre de invierno, como las que padecen los indígenas durante el período que va de mediados de diciembre a mediados de enero, antes de la llegada hipotética del salmón de primavera, poco anterior a la del pez candela, período llamado del intervalo.¹⁷ Después de su visita al cielo, Asdiwal participa en las migraciones primaverales hacia el Nass, para la pesca del pez candela; luego se asiste al retorno de las familias al Skeena, en la estación del salmón.

Estas variaciones estacionales —para aprovechar una expresión de Marcel Mauss— van parejas a otras diferencias, no menos reales y que subraya el mito, particularmente la que hay entre el cazador de tierra (encarnado por Asdiwal, nacido junto al río y río arriba, es decir en el interior de las tierras) y el cazador de mar, encarnado primero por la Gente de los abetos, que viven río abajo, junto al

¹⁵ Garfield, *loc. cit.*, p. 175; Boas 1916, p. 483. Swanton da: "Kitkatla, on Porcher Island" (*loc. cit.*, p. 607).

¹⁶ Garfield, *loc. cit.*, p. 176. Boas 1912: Ginadâiks, "una de las nueve ciudades de los Tsimshian" (p. 223); cf. Krause 1956, pp. 214-215: Kinnatōiks "sobre la península, cerca de Fort Simpson".

¹⁷ Boas 1916, pp. 398-399.

estuario, y luego, más nítidamente aún, por los isleños de las islas Porcher y Dolphin.

Cuando se pasa a los aspectos sociológicos, la libertad se hace mayor. No se trata de un cuadro fiel y como documental de la realidad indígena, sino de una especie de contrapunto que ya acompaña esta realidad, ya parece apartarse de ella antes de unírsele.

La secuencia inicial del mito evoca condiciones sociológicas definidas. La madre y la hija han quedado separadas por el matrimonio de la segunda, y desde entonces cada una ha residido con su marido en el poblado de éste. En el caso de la mayor de las dos mujeres, este marido era igualmente el padre de la más joven, quien abandonó, pues, su poblado natal para seguir río arriba a su esposo. Se reconoce una sociedad en la que, aunque la filiación sea matrilineal, la residencia es patrilocal, pues la mujer se va a vivir al pueblo de su marido, y donde los hijos, aunque pertenecientes al clan de su madre, son educados en casa de su padre y no donde sus parientes maternos.

Tal era la situación entre los Tsimshian. Boas lo subraya más de una vez: "En otro tiempo, los grandes jefes tenían por costumbre tomar por esposa a una princesa de cada tribu. De esta suerte, los había que no tenían menos de dieciséis o dieciocho esposas. . .", lo cual sería imposible si un hombre debiera residir en el poblado natal de su esposa. Más generalmente, dice Boas, "numerosos hechos indican que la joven pareja se establecía entonces junto a los parientes del marido", de suerte que "los niños crecían en la morada paterna".¹⁸

Ahora bien, en el mito este modo patrilocal de residencia se halla súbitamente abolido por el hambre, que libera a las dos mujeres de sus obligaciones respectivas y les permite, a la muerte de sus maridos, reunirse (de manera significativa) a medio camino. Su campamento al pie del árbol, a la orilla del río congelado, a igual distancia entre río arriba y río abajo, ofrece una imagen de un modo matrilocal de residencia reducido a su mínima expresión, puesto que la nueva casa no se compone más que de una madre y de su hija.

Esta inversión, apenas esbozada, es tanto más notable cuando que todos los matrimonios subsiguientes van a ser matrilocales, ó sea contrarios al tipo real.

Primero el matrimonio de Hatsenas con la más joven de las mujeres. Por fugitiva que sea una unión entre una humana y un ser sobrenatural, éste no deja de residir con su esposa y la madre de ésta. El matiz matrilocal se hace más franco aún en la versión precedente

¹⁸ Boas 1916, pp. 355, 529, 426. Cf. también pp. 420, 427, 441, 499-500.

del río Nass. Cuando su hijo Asi-hwil se ha hecho grande, Hatsenas (que aquí se llama Hôux) le dice a su mujer: "Tus hermanos han salido en tu búsqueda y van a llegar. Es preciso pues que me esconda en el bosque." Poco después aparecen los hermanos, y vuelven a partir cargados de las provisiones de carne proporcionadas a las mujeres por su protector: "No bien partieron, volvió Hôux. [Las mujeres] le dijeron que sus hermanos y tíos les habían pedido seguirlos a su pueblo. Entonces Hôux dijo: —Separémonos. Volved a vuestra casa, que yo iré a la mía. Y a la mañana siguiente una gran multitud acudió a buscar a las mujeres y al niño. Los llevaron a Gitxaden. Los tíos del chico hicieron una fiesta y su madre proclamó el nombre que le había dado, Asi-hwil . . ." ¹⁹

No solamente el marido aparece aquí como un intruso, mal visto por sus cuñados y que teme encontrárselos, sino que, a la inversa de lo que pasa entre los Tsimshian y en otras sociedades caracterizadas por la asociación de la filiación matrilineal con la residencia patrilocal,²⁰ las prestaciones alimentarias van del marido de la hermana a los hermanos de la esposa.

El matrimonio matrilocal, acompañado de antagonismo entre el marido y su familia política, es también ilustrado por el casamiento de Asdiwal con Estrella de la Tarde: el matrimonio reside en casa del padre de ésta, y ese suegro testimonia tal hostilidad a su yerno que le impone pruebas tenidas por mortales.

Matrilocal es, igualmente, el segundo matrimonio de Asdiwal entre la Gente de los abetos, acompañado de hostilidad entre el marido y sus cuñados puesto que éstos lo abandonan, obligando a su hermana a seguirlos.

Por último, el mismo tema está atestiguado en el tercer matrimonio entre la Gente del canal, cuando menos al principio. Pues, luego de la visita de Asdiwal a las focas, la situación se vuelca: Asdiwal vuelve a encontrar a su mujer, que se negó a seguir a sus hermanos y erraba en busca de su esposo. Más aún: ella aporta su colaboración para armar la "maquinación" —en sentido propio y figurado— gracias a la cual Asdiwal se vengará de sus cuñados; finalmente, el patrilocalismo triunfa cuando Asdiwal abandona a su mujer (cuando que, en los matrimonios precedentes, era la mujer la que lo abandonaba) y regresa a su Skeena natal, donde su hijo es quien se le une solo. Iniciado con el relato de la *reunión de una madre y de una hija*, liberadas de sus aliados o *parientes paternos*, el mito acaba con el relato de la

¹⁹ Boas 1902, p. 227.

²⁰ Boas 1916, p. 423; B. Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, *passim*.

reunión de un padre y un hijo, liberados de sus aliados o parientes maternos.

Si la secuencia inicial y la secuencia final del mito constituyen así, desde un punto de vista sociológico, una pareja de oposición, otro tanto ocurre, desde el punto de vista cosmológico, con los dos viajes sobrenaturales que interrumpen el periplo "verdadero" del héroe. El primer viaje lo conduce al cielo, a la morada del Sol, que empieza por tratar de hacer que muera y luego consiente en resucitarlo. El segundo conduce a Asdiwal al mundo subterráneo de las focas, que él mismo ha matado o herido, pero que acepta cuidar y sanar. El primer viaje concluye con un matrimonio que es matrilocal, como se ha visto, y que atestigua, por lo demás, un apartamiento exogámico maximizado (entre un "terreno" y una "celeste"); pero este matrimonio se romperá por la infidelidad de Asdiwal con una paisana, o sea un bosquejo de matrimonio que, de realizarse, neutralizaría, por así decirlo, el matrilocalismo (por tener entonces igual residencia marido y mujer), y se caracterizaría por una proximidad endogámica, también maximizada (matrimonio en el interior del poblado). Es cierto que el segundo viaje sobrenatural del héroe, al reino subterráneo de las focas, no da ocasión a un matrimonio; en cualquier caso, esta visita determina, como se ha mostrado ya, una inversión de la tendencia matrilocal de las bodas sucesivas de Asdiwal, que desprende a su tercera mujer de sus hermanos, al héroe mismo de su mujer, al hijo de la madre, y que deja subsistir nada más la asociación del padre y del hijo.

IV

Hemos analizado el mito distinguiendo cuatro niveles: geográfico, tecnoeconómico, sociológico y cosmológico. Los dos primeros traducen exactamente la realidad; el cuarto se le escapa, en tanto que el tercero trenza instituciones reales e imaginarias. A pesar de estas diferencias, el pensamiento indígena, con todo, no los separa. Todo ocurre más bien como si proporcionasen otros tantos códigos diferentes, utilizados según las necesidades del momento y según su capacidad particular, con objeto de transmitir el mismo mensaje, que ahora consideraremos.

Las hambres de invierno son un incidente recurrente de la vida económica de los Tsimshian. Pero el hambre que desencadena nuestra historia es, también, un tema cosmológico. En efecto, por toda la costa noroeste del Pacífico el estado presente del universo es atribuido a los trastornos del orden original operados por el demiurgo Gigante, o Cuervo (en tsimshian: Txamsem), en el curso de peregrinaciones

emprendidas para satisfacer una voracidad incoercible. Txamsem está pues en estado de hambre permanente, y el hambre, aunque condición negativa, es concebida como el *primum movens* de la creación.²¹ En este sentido puede decirse que el hambre de las dos mujeres de nuestro mito tiene una significación cósmica; estas heroínas encarnan principios, tanto y más que personajes legendarios que son origen de topónimos.

Esquemataremos la situación inicial de la manera siguiente:

madre	hija
de edad mayor	de edad menor
río abajo	río arriba
oeste	este
sur	norte

El encuentro se realiza a medio camino, localización que corresponde, como hemos visto, a una neutralización de la residencia patrilocal, y a la realización de las condiciones de una residencia matrilocal dejada todavía en estado de esbozo. Pero, como la madre muere en el lugar mismo del encuentro, y del nacimiento de Asdiwal, el movimiento esencial, inaugurado por su hija al abandonar su poblado matrimonial, "muy lejos río arriba",²² se prolonga en la dirección este-oeste hasta su pueblo natal de las gargantas del Skeena, donde ella muere a su vez, dejando el campo libre al héroe.

La primera aventura de Asdiwal hace intervenir una oposición cielo-tierra, que el héroe empieza por superar gracias a la intervención de su padre, el pájaro de buen agüero Hatsenas, animal del cielo atmosférico o medio: bien calificado, por consiguiente, para desempeñar el papel de mediador entre Asdiwal el terreno y su suegro el Sol, amo del cielo empíreo. Sin embargo, Asdiwal no consigue superar su naturaleza terrena, a la cual se abandona dos veces: cediendo a los encantos de una paisana, y después a la nostalgia de su pueblo. O sea una serie de oposiciones no resueltas:

abajo	arriba
tierra	cielo
hombre	mujer
endogamia	exogamia

Prosiguiendo su marcha al oeste, Asdiwal contrae un segundo matrimonio matrilocal, que engendra una nueva serie de oposiciones:

caza en la montaña	caza en el mar
tierra	agua

²¹ Para un resumen y un análisis comparativo de todos los textos registrados que se refieren a la voracidad del demiurgo, cf. Boas 1916, pp. 636ss.

²² Boas 1912, p. 71.

Estas oposiciones son igualmente insuperables, y la naturaleza terrena de Asdiwal se sale con la suya por tercera vez, lo cual tiene por consecuencia su abandono, por su mujer y sus cuñados.

El último matrimonio de Asdiwal es contraído no ya con ribereña sino con isleña, y se repite el mismo conflicto. La oposición continúa mostrándose insuperable aunque, en cada etapa, se acerquen los términos. Se trata esta vez, en efecto, de un antagonismo entre Asdiwal y sus cuñados, en ocasión de una cacería en un arrecife en alta mar, es decir en tierra y agua dadas en conjunción. En el episodio precedente, Asdiwal y los cuñados partían cada cual por su lado, el uno tierra adentro y a pie, los otros por mar y en barca. Esta vez están juntos, en barco, y es solamente en el momento de atracar cuando se afirma la superioridad de Asdiwal, en razón del empleo que hace de los objetos mágicos destinados a la caza de montaña: "Era una caza muy difícil, a causa de las olas (que barrían el arrecife) en dirección a alta mar. Mientras discutían al respecto, [Asdiwal] dijo: —Queridísimos míos, bastaría quizá que me calzara mis raquetas para la nieve, en ese lugar del que habláis. Me calzaré mis raquetas para la nieve y prepararé a las rocas de las que habláis. Por este método triunfó, en tanto que sus cuñados, incapaces de atracar, permanecían, confusos, en las barcas."²³

Asdiwal, el terreno, amo de la caza, se encuentra abandonado en un arrecife en alta mar; ha alcanzado el punto más extremo de su marcha hacia el oeste; hasta aquí el aspecto geográfico y económico. Mas, desde un punto de vista lógico, sus aventuras pueden ser representadas con otra forma: la de una serie de mediaciones imposibles entre oposiciones dispuestas en orden decreciente: lo alto y lo bajo, el agua y la tierra, la caza marítima y la caza de montaña, etc.

En el plano espacial, por consiguiente, el héroe es descaminado lo más lejos de su recorrido, y su fracaso se expresa en este *alejamiento máximo* con relación a su punto de partida; en el plano lógico ha fracasado también, en razón de su espíritu de desmesura hacia sus cuñados, por su impotencia para desempeñar el papel de mediador, con todo y que la última oposición por vencer —entre los géneros de vida de los cazadores terrestres y marinos— esté entonces reducida a un *alejamiento mínimo*. Se diría un callejón sin salida, pero en el punto muerto sobreviene una vuelta que pone otra vez en movimiento la máquina del mito.

El rey de las montañas (en dialecto del Nass, Asdiwal se dice Asi-hwil, que significa "franqueador de montañas") está copado en una montaña irrisoria, y por partida doble: simple arrecife por una

²³ Boas 1912, pp. 125-126.

parte, rodeado y casi sumergido por el mar, por otra. El amo de las piezas de caza, matador de osos, va a ser salvado por un ratón, caza irrisoria.²⁴ Éste le hace emprender un *viaje subterráneo*, como la osa, caza suprema, había impuesto a Asdiwal un *viaje celeste*. En verdad, sólo le falta al ratón convertirse en mujer para ofrecer al héroe un matrimonio simétrico e inverso del otro, pero aunque este elemento falte en todas las versiones, se sabe al menos que el ratón es un hada: Dama-Ratón, como la llaman los textos, que prefijan al término que designa el roedor la palabra *ksem*, que es una expresión de deferencia hacia una mujer. Llevando adelante la inversión más sistemáticamente de lo que hubiese permitido la hipótesis precedente, esta hada es una vieja impropia para la procreación: una “esposa invertida”.

No es esto todo, El matador de animales por centenares va esta vez a curarlos y a ganar su amor.²⁵ El procurador de alimento (poder que ha recibido de su padre, y que ejerce repetidas veces en beneficio de los suyos) se vuelve alimento, puesto que es transportado en el estómago de las focas.²⁶

Por último, la visita al mundo subterráneo (que es también, a múltiples respectos, un “mundo al revés”) determinará el retorno del héroe, puesto que se dirigirá en adelante de oeste a este, del mar hacia la tierra firme, del agua salada del océano hacia el agua dulce del río Skeena.

Este vuelco general no influye sobre el desenvolvimiento de la trama, que se prolonga hasta la catástrofe final. Vuelto entre los suyos y a la situación patrilocal inicial, Asdiwal ha reanudado su oficio de elección, servido por sus objetos mágicos. Pero *olvida* uno de éstos, accidente que no tiene remedio. Al término de una caza fructuosa, se encuentra copado a media altura de la montaña: ²⁷ “¿Adónde podía ir? No podía subir, no podía descender, no podía ir a ningún

²⁴ Como el mamífero más pequeño que interviene en la mitología, primero, y también porque, en la mitología de la costa del noroeste, el ratón representa los animales ctónicos en el nivel más modesto: el de la vida doméstica. En efecto, el ratón es el animal ctónico del hogar. A este título, tiene derecho a la ofrenda ínfima de grasa que escurre de los pendientes de lana cuando se echan al fuego con este fin.

²⁵ “El amor del jefe de las focas y de su tribu crecía sin cesar”, Boas 1912, p. 133.

²⁶ Los Tsimshian del grupo Nisqa “extraen del río (Nass) su alimento, que consiste sobre todo en salmón y pez candela. A decir verdad, este último pez remonta el río en cantidad tan enorme, para desovar allí a principios de primavera, que le han puesto Nass, que significa ‘estómago’ o ‘depósito de víveres’”, G. T. Emmons, art. “Niska”, en *Handbook of American Indians North of Mexico*.

²⁷ Boas 1912, p. 145.

lado". Es mudado en piedra en el sitio, es decir paralizado, reducido a su "naturaleza terrena" en su forma pétrea e inmutable; contemplado, como tal, "desde hace generaciones".

v

El análisis precedente incita a establecer una distinción entre dos aspectos de la construcción mítica: las secuencias y los esquemas.

Las secuencias son el contenido aparente del mito, los acontecimientos que se suceden en el orden cronológico: encuentro de dos mujeres, intervención del protector sobrenatural, nacimiento de Asdiwal, su infancia, su visita al cielo, sus matrimonios sucesivos, sus expediciones de caza y de pesca, sus conflictos con sus cuñados, etc.

Pero las secuencias están, en planos de desigual profundidad, organizadas en función de los esquemas, superpuestos y simultáneos; como una melodía, escrita para varias voces, está sujeta a un doble determinismo: el de su línea propia —horizontal—, y el —vertical— de los esquemas contrapuntísticos. Hagamos para el presente mito el inventario de estos esquemas.

1] *Esquema geográfico*. El héroe va de este a oeste; después retorna de oeste a este. Esta ida y vuelta está modulada por otra ida y vuelta, de sur a norte, y después de norte a sur, correspondiente a los desplazamientos estacionales de los Tsimshian (en los que el héroe participa), en dirección del río Nass, para la pesca primaveral de pez candela, y luego por el Skeena, para la pesca estival del salmón:

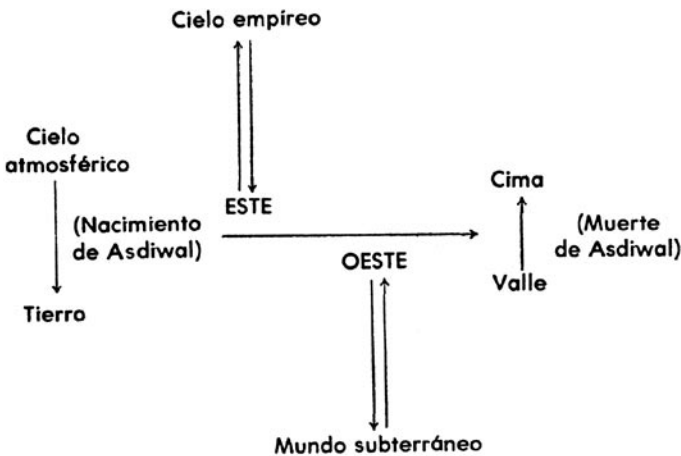
NORTE

ESTE —————→ OESTE —————→ ESTE

SUR

2] *Esquema cosmológico*. Tres visitas sobrenaturales relacionan términos concebidos respectivamente como "inferiores" y "superiores": la visita de Hatsenas, pájaro de buen agüero asociado al cielo atmosférico.

rico, a la joven viuda; la visita de Asdiwal al cielo empíreo, persiguiendo a Estrella de la Tarde; su visita al reino subterráneo de las focas, guiado por Dama-Ratón. El fin de Asdiwal, copado en la montaña, aparece entonces como una *neutralización* de la mediación media lograda por su nacimiento, pero que no por ello lo pone en condiciones de conseguir dos mediaciones extremas (una entre el cielo y la tierra —como: abajo contrapuesto a arriba—; y la otra entre el mar y la tierra —como: este opuesto a oeste):



3] *Integración*. Los dos esquemas precedentes están integrados a otro más, tercero, consistente en varias oposiciones binarias, insuperables todas para el héroe, no obstante que el apartamiento diferencial entre sus términos va disminuyendo. Las oposiciones inicial y final: alto/bajo, y cima/valle, son “verticales” y participan así del esquema cosmológico. Las dos oposiciones medianas (agua/tierra y caza marítima/caza de montaña) son “horizontales” y participan del esquema geográfico. Pero, de hecho, la última oposición, que es también la más restringida (cima/valle), asocia los caracteres propios de los dos esquemas precedentes: “vertical” por su forma, pero “geográfica” por su contenido.²⁸ El fracaso de Asdiwal (a causa de olvidársele las raquetas para

²⁸ El doble aspecto, natural y sobrenatural, de la oposición entre cima y valle está ya en el mito, puesto que la situación peligrosa del héroe resulta de un temblor de tierra, provocado por los dioses. Ver más adelante, p. 161.

la nieve, lo cual lo deja bloqueado a altura media) recibe pues una triple significación: geográfica, cosmológica y lógica:



Se advertirá la complementariedad de los tres esquemas, cuando son reducidos a sus contornos, conservando sólo el orden y la amplitud de las oposiciones.

El esquema 1 está formado de una serie de oscilaciones de amplitud constante: este—norte—oeste—sur—este.

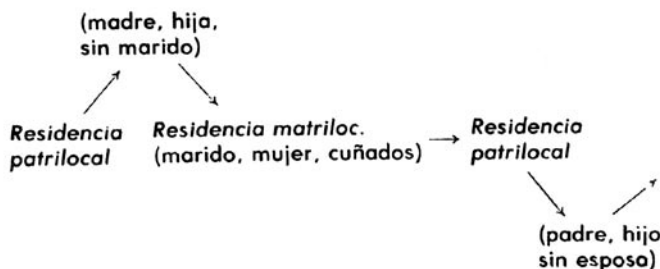
El esquema 2 parte de un punto cero (encuentro a medio camino, entre río arriba y río abajo) y continúa con una oscilación de amplitud mediana (cielo atmosférico-tierra), y luego oscilaciones de amplitud máxima (tierra-cielo, cielo-tierra, tierra-mundo subterráneo, mundo subterráneo-tierra) que se amortizan en el punto cero (a altura mediana, entre la cima y el valle).

El esquema 3 comienza con una oscilación de amplitud máxima (abajo-arriba) que se amortiza con una serie de oscilaciones de amplitud decreciente (agua-tierra; caza marítima-caza en la montaña; valle-cima).

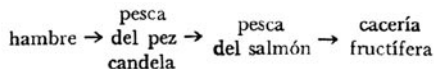
4] *Esquema sociológico.* La residencia patrilocal prevalece al principio. Deja el lugar progresivamente a la residencia matrilocal (matrimonio de Hatsenas), que se vuelve asesina (matrimonio celeste de Asdiwal), y después nada más hostil (matrimonio entre la gente de los abetos), antes de debilitarse e invertirse (matrimonio entre la gente del canal), para permitir por último un retorno a la residencia patrilocal.

Sin embargo, el esquema sociológico no tiene una estructura cerrada como el esquema geográfico, puesto que saca a escena, al co-

mienzo, a una madre y su hija; en el medio a un marido, su mujer y sus cuñados; y al final a un padre y su hijo:²⁹



5] *Esquema tecnoeconómico*. El mito empieza con la evocación de un hambre de invierno; concluye con la de una cacería fructuosa. En el intervalo, sigue el ciclo económico, y los desplazamientos estacionales de los indígenas para pescar:



6] *Integración global*. Por último, si se reduce el mito a sus dos proposiciones extremas, inicial y final, que resumen su función operatoria, se llega al cuadro simplificado siguiente:



Después de haber distinguido los códigos, hemos analizado la estructura del mensaje. Se trata ahora de descifrar su sentido.

²⁹ Tal como se ha de ver más adelante, la apertura aparente del ciclo se explica porque, en la historia de Waux, hijo de Asdiwal, el cierre resultará de un matrimonio matrilateral, que aborta en situación terminal: marido, esposa, sin hijos.

VI

En Boas 1916 se encuentra una versión de la gesta de Asdiwal notable por más de un lado. Primero, saca a escena a un nuevo personaje: Waux, hijo del segundo matrimonio de Asdiwal, que aparece como un doblete de su padre aunque sus aventuras caigan después de las de Asdiwal. En el orden cronológico, constituyen secuencias suplementarias. Ahora bien, estas secuencias *posteriores* se organizan según esquemas que son a la vez *homólogos* de aquellos que hemos descrito y más *explicitos* que ellos. Todo ocurre como si, al llegar a su término, el relato aparente (las secuencias) tendiese a acercarse al contenido latente del mito (los esquemas), convergencia que no carece de analogía con la que el oyente descubre en los acordes finales de una sinfonía.

Quando la segunda mujer de Asdiwal (su primera esposa terrestre) le hubo dado un hijo, éste fue nombrado Waux, que significa "ligerísimo", porque era tan veloz como la chispa que salta.³⁰

Padre e hijo se amaban tiernamente y siempre cazaban juntos. Fue pues un desgarramiento para Waux cuando sus tíos lo obligaron a seguirlos, después del abandono de Asdiwal en Ksemaksén. La madre y el hijo hasta habían intentado reunirse con él en secreto, y no habían renunciado sino después de persuadirse de que había sido devorado por un animal feroz.

Waux se convierte en un gran cazador, a ejemplo de su padre. Poco antes de morir, su madre le hace desposar a una prima, y la joven pareja vive feliz, en tanto que Waux continúa sus hazañas en los terrenos de caza paternos, a veces en compañía de su mujer, que da a luz gemelos.

Pronto sus hijos siguen a Waux cuando caza, como él mismo seguía en otro tiempo a Asdiwal. Un día se dirige con ellos a una región inexplorada. Los niños sufren una caída y se matan. Al año siguiente, Waux vuelve al mismo sitio para cazar, provisto de todos los objetos mágicos heredados de su padre, salvo la lanza, que olvida. Sorprendido por un terremoto, Waux intenta en vano hacer comprender a su esposa, a la que ve en el valle, que es necesaria su asistencia ritual. Le pide, dando alaridos, que haga un sacrificio de grasa a las potencias sobrenaturales, con

³⁰ El propio Asdiwal recibió de su padre la ligereza y rapidez del pájaro. Son éstas virtudes propias del cazador que debe, según piensan los indígenas, "tener el pie tan ligero como un pájaro en pleno vuelo" (Boas 1916, p. 403). El informante de Boas considera a Waux como el "hijo único" de Asdiwal (*loc. cit.*, p. 243). Es un error, pues Asdiwal ha tenido igualmente un hijo de su tercer matrimonio (Boas 1912, pp. 123, 133, 135). El punto tiene escasa importancia, por ser el tercer matrimonio un doblete del segundo.

el fin de aplacarlas. Pero la mujer no oye y entiende mal; repite no las palabras de su marido sino lo que ella misma desearía hacer: —¿Quieres que yo coma grasa?... Desanimado, Waux dice que sí, y la mujer se atraca de grasa y de agua fresca. Ahita, se tiende sobre un tocón, estalla y se transforma en un sílex veteadado que hoy en día abunda en aquel lugar.

Waux, privado de la lanza que le permitía hender las rocas y abrirse paso a través de la montaña, perdida su última esperanza de aplacar los elementos a causa del mal entendimiento habido entre su mujer y él, se petrifica, así como su perro y todos sus objetos mágicos. Allí siguen hasta hoy.³¹

Se advertirán varias sustituciones significativas con respecto a la versión de referencia.

Asdiwal ha tenido un hijo único (a decir verdad, como se ha visto, dos hijos únicos, frutos de dos matrimonios consecutivos, pero que son confundidos en uno solo en el relato), en tanto que Waux tiene gemelos. No sabemos gran cosa de estos gemelos, pero es tentador establecer un paralelismo entre ellos y los dos perros mágicos recibidos de su padre por Asdiwal, en la versión precedente del río Nass: uno rojo, el otro moteado, es decir marcados por un contraste que (cuando se le remite a los sistemas simbólicos de los colores, tan frecuentes entre los indios de América del Norte) sugiere funciones divergentes.

Por lo demás, el dioscurismo ofrece ya una indicación. En la serie americana de los mediadores, los dióscuros representan el término más débil y vienen al final de la lista, después del mesías (que une los contrarios), el engañador o *trickster* (que los yuxtapone en su persona), en tanto que la pareja dioscúrica los asocia, aunque dejándolos individualmente distintos.³²

El tránsito de un mediador único a una pareja dioscúrica atestigua pues un debilitamiento de la función mediadora, tanto más nítido cuanto que, poco después de su aparición en el escenario mítico, los gemelos perecen en territorio inexplorado, sin haber desempeñado papel alguno.

Lo mismo que Asdiwal, Waux es petrificado a fin de cuentas a consecuencia del olvido de un objeto mágico, pero la identidad del objeto cambia de una versión o otra. En el caso de Asdiwal son las raquetas para la nieve; cuando Waux, es la lanza. Estos objetos mágicos son los instrumentos de mediación recibidos por el héroe de su padre sobrenatural. Aquí, también, hay gradación: las raquetas para

³¹ Boas 1916, pp. 243-245.

³² Cf. acerca de este grupo *Anthropologie structurale*, cap. xi: "La structure des mythes".

la nieve sirven para escalar las pendientes más empinadas y para descenderlas; la lanza permite pasar directamente a través de las paredes rocosas. La lanza suministra así un medio más radical que las raquetas, las cuales llegan a una componenda con el obstáculo en lugar de abolirlo. El olvido de Waux aparece como más grave que el de Asdiwal. El mediador más débil pierde el instrumento de mediación más fuerte, su eficacia queda disminuida por partida doble.

De manera que la historia de Waux procede por regresión dialéctica; pero en otro sentido señala una progresión, puesto que, con esta variante, se cierra una estructura que, desde ciertos puntos de vista, había permanecido abierta.

La mujer de Waux muere de *repleción*. Es el final de un relato cuyo principio nos mostraba a la madre de Asdiwal (o de Asi-hwil) presa del *hambre*. Esta hambre la ponía en *movimiento*, así como, al presente, el abuso de la comida *pasma* a la esposa de Waux. Para concluir con este asunto, notemos en efecto que los dos personajes de la secuencia inicial eran dos mujeres “fuera de pareja”, no alimentadas, y que se *desplazaban*, y los personajes de la secuencia terminal una *pareja* formada de un marido y su mujer, uno *nutricio* (incomprendido), la otra *demasiado nutrida* (por incomprensiva), igualmente *paralizados* a pesar de esta oposición (pero quizá también a causa de la complementariedad negativa que expresa).

La transformación más importante está representada por el matrimonio de Waux. Se vio que Asdiwal contrajo matrimonios en serie, siempre sin fortuna. No consigue elegir entre la esposa sobrehumana y la paisana; es abandonado (a despecho de ella, verdad es) por su esposa tsimshian. Su mujer gitxalta le permanece fiel, al punto de traicionar a sus hermanos: es él quien la abandona. Concluye sus días después de haber recuperado a su hijo, en la condición de un célibe.

Por el contrario, Waux se casa una sola vez, pero este matrimonio le será fatal. Ahora bien, se trata aquí de un matrimonio *arreglado* por la madre de Waux (a diferencia de los casamientos *aventureros* de Asdiwal), y de un matrimonio con la *prima* (cuando que Asdiwal desposa completas *extranjeras*) —entendamos aquí: la prima cruzada, hija del hermano de la madre (lo cual explica el papel de intermediario cumplido por ésta).³³

³³ El informante de Boas parece haber cometido un error, que Boas sólo corrigió parcialmente. En Boas 1916, el pasaje se presenta como sigue: “Before his mother died she wanted her son to marry one of her own cousins, and he did what his mother wanted him to do” [“Antes de que muriera su madre, quiso ella que su hijo se casase con una de las propias primas de ella, y él hizo lo que su madre quería que hiciera] (p. 244). Se trataría entonces de una

Como lo explica Boas en el texto que acabamos de citar en nota, el matrimonio con la hija del hermano de la madre era preferencial entre los Tsimshian, sobre todo en la nobleza, a la que pertenecían nuestros héroes. Garfield duda que la práctica haya sido estrictamente conforme a los modelos míticos,³⁴ pero el punto tiene importancia secundaria puesto que consideramos aquí esquemas de función normativa. En una sociedad como la de los Tsimshian es fácil ver por qué este tipo de matrimonio podía ser tenido por ideal. Los muchachos crecían en la casa de su padre pero, tarde o temprano, debían trasladarse a casa de su tío materno cuando heredaban de él sus títulos, prerrogativas y terrenos de caza.³⁵ El matrimonio con la prima matrilateral proporcionaba una solución a este conflicto.

Por otra parte, como ha sido señalado a menudo a propósito de otras sociedades del mismo tipo, este matrimonio permitía superar otro conflicto, éste entre las tendencias patrilineales y matrilineales de la sociedad tsimshian, de la que vimos antes hasta qué punto tenía en cuenta las dos líneas.³⁶ Efectivamente, por este medio un hombre asegura el mantenimiento de sus privilegios hereditarios y de sus títulos dentro de los límites de un círculo familiar restringido.³⁷

prima de la madre, no del hijo. Se encuentra el texto indígena correspondiente en Th. M. Durlach, *The Relationship Systems of the Tlingit, Haida and Tsimshian*, p. 124, que transcribo simplificando los signos: "na gauga (?) dem dzake na'ot da hasa'x a dem naksde lguolget a k!álda lgu-txaát. . ."

El término de parentesco *txaá* designa los hijos de la hermana del padre o del hermano de la madre, o sea los primos cruzados; *lgu-* es un diminutivo. El sufijo *-t* es un posesivo de la tercera persona. En su resumen de la historia de Waux, Boas repite la lección sospechosa: "He marries one of his mother's cousins" ["casa con una de las primas de su madre"] (*loc. cit.*, p. 825). Pero en el comentario corrige su interpretación ordenando, con razón, este ejemplo entre todos los que cita, de matrimonios con la prima cruzada matrilateral: "El tipo normal de matrimonio, tal como aparece descrito en los relatos tradicionales, une a un hombre joven y a la hija del hermano de su madre. Así . . . una mujer pide a su hija que se case con su primo (244)" (Boas, *loc. cit.*, p. 440). Como la página 244 no menciona más que el casamiento de Waux, se ve que Boas rectifica esta vez la relación de parentesco, pero confundiendo el sexo de los cónyuges. De donde una nueva contradicción, puesto que esta prima sería la hija de la hermana del padre. Parece que en realidad el sentido es que antes de morir su madre quiso que se casase con una de sus primas (de él).

³⁴ V. E. Garfield, *loc. cit.*, pp. 232-233.

³⁵ Boas 1916, p. 411, en contradicción con p. 401. En seguida retornaremos a esta divergencia.

³⁶ P. 178. Cf. también acerca de este punto: E. Sapir, *A Sketch of the Social Organization of the Nass River Indians*, pp. 6 y 27, y Garfield, Wingert, Barbeau, *loc. cit.*, pp. 17-25.

³⁷ J. R. Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*; C. H.

He mostrado en otra parte la inverosimilitud de esta interpretación como origen universal del casamiento de los primos cruzados.³⁸ Pero en el caso de una sociedad de tendencias feudales, corresponde ciertamente a motivaciones reales que han debido de contribuir al mantenimiento o a la adopción de un uso cuya explicación última debe sin embargo ser buscada en propiedades comunes a todas las sociedades que lo han practicado.

Los mitos tsimshian ofrecen, por lo demás, una glosa bastante sorprendente a la teoría indígena del matrimonio con la prima cruzada matrilateral, en la historia de la princesa que se niega a casarse con su primo (hijo de la hermana del padre).

No menos cruel que orgullosa, exige que su primo pruebe su amor desfigurándose. Se da cuchilladas en el rostro, después de lo cual la princesa lo rechaza por su fealdad. Reducido a la desesperación, el joven busca la muerte y se aventura donde el jefe Pestilencia, amo de las deformidades. Éste accede, después de duras pruebas a las que se somete el héroe, a transformarlo en Príncipe Encantador.

Ahora su prima se prenda apasionadamente de él, y el joven le impone, a su vez, que sacrifique su belleza, pero solamente para cubrirla de sarcasmos. Vuelta horrenda, la princesa trata de que el jefe Pestilencia se apiade de ella. En el acto el pueblo lisiado y deforme que le sirve a éste de corte, se abalanza sobre la desdichada, le parten los huesos y la destrozan.

El informador de Boas ve en esta historia el mito de origen de las ceremonias y de los ritos que marcan la unión de los primos cruzados:

Había entre nosotros una costumbre según la cual el sobrino del jefe debía casarse con la hija de este último, porque la tribu del jefe quería que su sobrino fuera su heredero y lo sucediese después de su muerte. Esta costumbre se transmitió de generación en generación, y todavía hoy sigue en vigor; es así como se ha realizado siempre la sucesión.

Ahora bien, prosigue el informante, es a causa del desastre ocurrido a la princesa rebelde por lo que se decidió que en tales materias "una mujer joven no debe ser dejada libre en su elección. . . Inclusive si la muchacha no quiere desposar a su pretendiente, debe obedecer, cuando se ha llegado a un acuerdo por ambas partes" (es decir

Wedgewood, artículo "Cousin Marriage", en *Encyclopaedia Britannica*; J. F. Richards, *Cross-Cousin Marriage in South India*.

³⁸ *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949, pp. 158-159 (1967, pp. 143-145).

al término de una negociación entre los linajes maternos de los jóvenes).

Cuando el príncipe y la princesa han sido unidos, la tribu del tío del joven se estremece; entonces la tribu del tío de la joven se estremece también, y hay un combate entre las dos. Los dos bandos se tiran piedras y hay muchas cabezas heridas, de una y otra parte. Las cicatrices de las heridas... [son] como las pruebas del contrato.³⁹

Boas señala en su comentario que este mito no es propio de los Tsimshian; se encuentra entre los Tlingit y los Haida, igualmente matrilineales, y allí se refiere al mismo tipo de unión. Es pues claro que traduce un aspecto fundamental de la organización social de estas poblaciones, el cual consiste en un equilibrio hostil entre los linajes matrilineales de los jefes de poblado. En un sistema de intercambio generalizado, tal como el que resulta, en las familias feudales, del matrimonio preferencial con la hija del hermano de la madre, las familias están como ordenadas en un círculo más o menos estable donde cada una ocupa —al menos temporalmente— el puesto de “dador de mujeres” con respecto a otra familia, y el de “tomador” con respecto a una tercera familia. Según las sociedades, esta estructura en falso (puesto que se da a uno sin tener nunca la seguridad de recibir del otro) puede alcanzar un equilibrio —por lo demás más aparente que real— de varias maneras: democráticamente, según el principio de que todos los intercambios matrimoniales son equivalentes; o, por el contrario, estipulando que una de las posiciones es estatutariamente superior a la otra, lo que, en un contexto social y económico distinto, equivale teóricamente —si no en la práctica— a lo mismo, ya que cada familia acumula las dos posiciones.⁴⁰ Las sociedades septentrionales de la costa del Pacífico no han podido o querido escoger uno de estos puntos de equilibrio, y la superioridad o la inferioridad respectiva de los grupos intercambiadores —en el seno de la misma categoría social a la que debían en principio pertenecer uno y otro— es abiertamente puesta en tela de juicio en ocasión de cada unión. Cada unión, los *potlatch* que la acompañaban o que la precedían, las transferencias de títulos y de bienes de que era ocasión, eran el medio,

³⁹ Boas 1916, pp. 185-191. Describiendo de acuerdo con otro informante las ceremonias del matrimonio entre los Nisqa, Boas explica que el combate entre los dos grupos puede ser tan violento que uno de los esclavos de la guardia del pretendiente llegue a ser muerto: “Es señal de que los dos esposos no se separarán jamás” (Boas 1916, p. 531).

⁴⁰ C. Lévi-Strauss. *Les Structures élémentaires de la parenté*, loc. cit.; *Anthropologie structurale*, pp. 345-346.

para los grupos en cuestión, de conquistar una ventaja sobre el otro, al mismo tiempo que de poner un término a los conflictos anteriores. Se trataba de hacer las paces, pero en las mejores condiciones posibles. Nuestra sociedad medieval ofrece, en términos de instituciones patri-lineales, la imagen simétrica de una situación que presenta muchos puntos en común con la que acabamos de exponer.

En tales condiciones, ¿cómo asombrarse de la horrible novelita donde los indígenas buscan el origen de sus instituciones matrimoniales? ¿Cómo sorprenderse de que la ceremonia del matrimonio entre primos hermanos adopte para ellos la forma de un combate sangriento? Cuando, exponiendo estos antagonismos inherentes a la estructura social de los Tsimshian, creemos "llegar a la roca" (por volver a una expresión de Marcel Mauss), expresamos con esta metáfora geológica una confrontación bastante comparable a la que establecen los mitos de Waux y de Asdiwal. Todas las antinomias concebidas, en los más diversos planos, por el pensamiento indígena —geográfico, económico, sociológico y aun cosmológico— son, a fin de cuentas, asimiladas a aquella, menos aparente pero cuán real, que el matrimonio con la prima matrilateral procura superar, sin lograrlo, como lo *confiesan* nuestros mitos, cuya función precisamente está ahí.

Recorramoslos otra vez, en una rápida ojeada, y bajo esta luz. El hambre invernal, que hace perecer a los maridos de las dos heroínas del principio, libera a éstas de la residencia patrilocal y les permite, primero, encontrarse, y luego retornar al poblado natal de la hija, que corresponderá, para el hijo de ésta, a un modo matrilocal de residencia. La falta de comida es por tanto puesta en relación con la exportación de las muchachas, y éstas vuelven hacia su linaje de origen cuando el alimento desaparece: símbolo de un acontecimiento más concretamente ilustrado cada año —incluso sin hambre— por la partida del pez candela del Nass, y luego del salmón del Skeena. Estos peces acuden de alta mar, llegan del sur y del oeste y remontan los ríos hacia el este. Como el pescado que se va, la madre de Asdiwal continuará su marcha hacia el oeste y el mar, donde Asdiwal conocerá las desastrosas experiencias del matrimonio matrilocal.

El primero de estos matrimonios es con Estrella de la Tarde, que es un ser celeste. La correlación cielo-hembra, tierra-macho, implícita en esta secuencia, pide dos observaciones.

En primer lugar, Asdiwal es, en cierto modo, pescado por la Osa que lo arrastra hasta el cielo, y los mitos representan a menudo los plantigrados como *pesCADORES DE SALMÓN*.⁴¹ Asimismo como un salmón,

⁴¹ Boas 1916, p. 403. El doble viaje de Asdiwal al cielo (contrastando con su único viaje al mundo subterráneo) parece tener por función hacer aún más manifiesta la analogía con la pesca del salmón. En efecto, el regreso al

Asdiwal es pescado con red por el Sol compadecido, después de haberse estrellado en el suelo.⁴² Pero cuando Asdiwal regresa de la estancia, inversa y simétrica, en el reino subterráneo de las focas, el viaje se realiza en el estómago de una de ellas, al modo también de un alimento, comparable este al *pez candela* que se recoge con rastrillo en el lecho del Nass, el “río estómago”. Por añadidura, la ruta del héroe es ahora en sentido inverso, no ya de este a oeste como la comida que desaparece, sino de oeste a este como la que vuelve.

cielo acontece en forma de pesca, por medio de una red descendida por la abertura celeste: a la manera de la pesca ritual del primer salmón de primavera, con red, por un agujero practicado en el hielo que cubre todavía el río.

⁴² Boas 1912, pp. 112-113. Si nuestra interpretación es exacta, hay que admitir que la oposición explícita cielo/tierra se realiza aquí en una forma implícita cielo/agua, que es la oposición más fuerte inherente al sistema de los tres elementos, tal como lo utiliza el mito.

Este sistema es representable, en efecto, por la fórmula siguiente (donde el signo “:” se lee “es a”; el signo “:.”, “como”; y el signo “/” “es opuesto a”):

1] cielo : tierra :: tierra : agua,
que puede escribirse también:

2] cielo > tierra > agua.

La hipótesis adelantada arriba, acerca de la “pesca” de Asdiwal, es entonces verificable gracias a la permutación:

3] cielo : agua :: tierra : tierra,

de la que se verifica que corresponde al segundo viaje sobrenatural de Asdiwal, donde la oposición con el agua (la tierra) se expresa por medio de un viaje subterráneo. Tenemos entonces pleno derecho de escribir:

4] cielo/tierra :: cielo/agua (cuando “agua” tiene la función “bajo cielo”);

5] tierra/agua :: tierra/tierra (cuando “tierra” tiene la función “bajo tierra”).

Ahora, este desdoblamiento del polo tierra sólo se ha hecho necesario en razón de la asimilación —con palabras encubiertas— de la oposición principal entre cielo y tierra a la oposición menor, todavía implícita, entre tierra y agua: Asdiwal es pescado, como un pez, en una tierra confundida con el elemento líquido, desde lo alto de un cielo pintado con el aspecto de un paisaje terrestre: “pradera verde y florida”.

Desde el principio, el mito parece así gobernado por una oposición más activa que las otras, con todo y que no sea inmediatamente perceptible: la que hay entre tierra y agua, que es también la más directamente vinculada a las formas de producción y a las relaciones objetivas entre los hombres y el mundo. Formal y todo, el análisis de los mitos de una sociedad verifica la primacía de las infraestructuras

En segundo lugar, esta inversión va acompañada de otra: de la residencia matrilocal a la residencia patrilocal, y esta inversión es ella misma función del reemplazamiento de un viaje celeste por un viaje subterráneo, el cual hace pasar a Asdiwal de la posición: tierra, macho, dominado, a la de: tierra, macho, dominante.

La residencia patrilocal no le resulta mejor a Asdiwal: recupera a su hijo perdiendo a su mujer y aliados. Aislado a este nuevo respecto, incapaz de integrar los dos modos de filiación y de residencia, queda, lo más cerca de la meta, copado a medio camino, al término de una caza fructuosa: ha reconquistado el alimento pero perdido la libertad de moverse. El hambre, causa de movimiento, ha cedido el lugar a la abundancia, al precio de la parálisis.

Entonces se comprende mejor cómo el matrimonio de Waux con su prima matrilateral, consecutivo a los de su padre, simboliza el último y vano recurso del pensamiento y de la sociedad tsimshian para superar sus contradicciones. Pues este matrimonio fracasa con un *mal entendimiento* añadido a un *olvido*: Waux consiguió permanecer con sus parientes maternos, conservando los terrenos de caza de su padre; heredar por línea materna y paterna a la vez: aunque primos, su mujer y él permanecen enajenados uno con respecto al otro, porque el casamiento de los primos cruzados, en una sociedad feudal, es un paliativo y una añagaza. En esas sociedades siempre son intercambiadas las mujeres, pero se lucha también por los bienes.

VII

El precedente análisis sugiere una observación de otro orden: siempre es arriesgado emprender, como quiso hacerlo Boas en su monumental *Tsimshian Mythology*, “una descripción de la vida, de la organización social, de las creencias y de las prácticas religiosas de un pueblo, tales como aparecen en sus mitos”.⁴³

La relación del mito con lo dado es segura, pero no en forma de *re-presentación*. Es de naturaleza dialéctica, y las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas de las instituciones reales. Incluso tal será siempre el caso cuando el mito trate de expresar una verdad negativa. Como se ha señalado ya, la gesta de Asdiwal turbó un tanto al gran etnólogo estadounidense, porque de Waux se dice que heredó los terrenos de caza de su padre, en tanto que otros textos y la observación directa atestiguan que las posesiones de un hombre —inclu-

⁴³ Boas 1916, p. 32.

yendo sus terrenos de caza— iban al hijo de su hermana, es decir de hombre a hombre, en línea maternal.⁴⁴

Pero la herencia paterna de Waux no refleja las condiciones reales más que los matrimonios matrilocales de su padre. De hecho, los niños crecían en residencia patrilocal y pasaban a concluir su educación en casa de su tío materno; después del matrimonio, retornaban a vivir junto a sus padres, acompañados de la esposa; y se establecían en el pueblo del tío cuando eran llamados a sucederlo. Tal era al menos el caso en las familias nobles de una sociedad cuya mitología formaba una verdadera “literatura de corte”. Estas idas y venidas constituían uno de los signos exteriores de la *tensión* entre linajes aliados. Las especulaciones míticas en torno de los modos de residencia íntegramente patrilocal o matrilocal no conciernen pues a la realidad tsimshian, sino a las posibilidades inherentes a su estructura, sus virtualidades latentes. Intentan, en último análisis, no pintar lo real, sino justificar el corte de cuentas en que consiste, ya que las posiciones extremas son nada más *imaginadas* para demostrar que son *insostenibles*; este itinerario, propio de la reflexión mítica, implica la admisión (pero en el lenguaje disimulado del mito) de que la práctica social, al ahondarse en ella así, está maculada por una insuperable contradicción. Contradicción que, tal el héroe del mito, la sociedad tsimshian no puede comprender y prefiere olvidar.

Nuestra concepción de las relaciones entre el mito y la realidad restringe sin duda el aprovechamiento del primero como fuente documental. Pero abre otras posibilidades, puesto que, renunciando a buscar en el mito un cuadro siempre fiel de la realidad etnográfica, ganamos un medio de acceso, a veces, a las categorías inconscientes.

Recordábamos hace un instante que los dos viajes de Asdiwal —de este a oeste y de oeste a este— eran dados en correlación con modos de residencia, respectivamente matrilocal y patrilocal. Pues bien, los Tsimshian tienen de hecho residencia patrilocal: de ahí la verificación (que ahora se nos impone) de que una de las orientaciones corresponde a un sentido de “lectura” directo de sus instituciones, y la otra al sentido opuesto. El viaje de oeste a este, que es el de regreso, va acompañado del retorno al patrilocalismo. Así, la dirección en que se realiza es, para el pensamiento indígena, la única dirección real, pues la otra no es sino imaginaria.

Es por cierto esto, por lo demás, lo que proclama el mito. El desplazamiento hacia el este asegura el regreso de Asdiwal a su elemento:

⁴⁴ Cf. las vacilaciones de Boas, en Boas 1916, pp. 401, 411-412. Hasta Garfield, que ha examinado atentamente el problema, no se decide a admitir la sucesión en línea paternal; cf. Garfield, Wingert, Barbeau, *loc. cit.*, p. 17.

la tierra, y al país natal. Cuando se dirigía hacia el oeste, era un nutricio que ponía término al hambre; suplía la ausencia de comida, al mismo tiempo que iba en el sentido en que se va el alimento. Yendo en sentido inverso, en el estómago de la foca, es identificado simbólicamente con la comida, y se desplaza en el sentido en el que vuelve el alimento.

Otro tanto a propósito de la residencia matrilocal: es introducida como una realidad negativa, un sustituto para la inexistencia de la residencia patrilocal, en razón de la muerte de los maridos.

¿Qué es pues la dirección oeste-este en el pensamiento indígena? La que siguen el pez candela y el salmón cuando llegan de alta mar, cada año, para remontar los ríos y meterse río arriba. Si esta orientación es también la que deben adoptar los Tsimshian a fin de obtener una imagen no deformada de su existencia social concreta, ¿no es porque se conciben *sub specie piscis*, que se ponen en el lugar de los peces o, más bien, que ponen los peces en su lugar?

Esta hipótesis, formulada al término de un razonamiento deductivo, halla su confirmación indirecta en el ritual y en la mitología.

La pesca y la preparación del pescado dan lugar, entre los indígenas de la costa del noroeste, a toda suerte de ritos. Ya se ha señalado que, para extraer el aceite del pez candela, las mujeres han de usar su pecho desnudo a guisa de lagar, y que hay que dejar que los residuos se pudran cerca de las habitaciones, no obstante el hedor. El salmón no se pudre, puesto que lo hacen secar al sol o lo ahuman. Pero deben observarse ritualmente otras condiciones: así, cortarlo con un cuchillo primitivo hecho de una concha de mejillón, excluyendo todo filo de piedra, de hueso o de metal. Las mujeres proceden a esta operación sentadas en el suelo, con los muslos apartados.⁴⁵

Estas prohibiciones y prescripciones parecen traducir una misma intención: "inmediatizar" la relación entre el pez y el hombre tratándolo como si fuera un hombre o, cuando menos, suprimiendo o limitando al extremo el uso de objetos manufacturados, pertenecientes al orden de la cultura: dicho de otro modo, negando o subestimando aquello por lo que los peces no son hombres.

Por su lado, los mitos relatan la visita de un príncipe al reino de los salmones, de donde vuelve después de haber ganado su alianza, transformado él mismo en pez. Todos estos mitos contienen el mismo incidente: acogido por los salmones, el príncipe hambriento se entera de que no debe bajo ningún pretexto consumir el mismo alimento que ellos, sino que no ha de vacilar en matar y comerse los peces mismos, sin importar la forma humana con que en adelante se le aparecen.⁴⁶

⁴⁵ Boas 1916, pp. 449-450 y 919-932 (Nootka).

⁴⁶ Boas 1916, pp. 192-206, 770-778, 919-932.

Es que entonces la identificación mítica tropieza con la única relación real que existe entre el pez y el hombre: la del alimento. Esta relación no puede ser trascendida ni transformada. Subsiste, inclusive en el mito, con forma de alternativa: o bien comer como los salmones (aunque sea uno hombre), o bien comer salmones (aunque sean como hombres). Esta última solución es correcta, a condición de observar los ritos exigidos por los salmones, gracias a los cuales resucitan a partir de las espinas cuidadosamente recogidas y luego inmersas o quemadas.⁴⁷ Pero la primera solución sería un *abuso de identificación*: del hombre con el salmón, no del salmón con el hombre. El personaje del mito que fue culpable de ello fue transformado en raíz o en roca —como Asdiwal—, condenado a la inmovilidad y vinculado a la tierra irrevocablemente.

Partiendo de una situación inicial caracterizada por un movimiento irreprimible para concluir en una situación terminal caracterizada por una inercia definitiva, el mito de Asdiwal expresa pues a su manera un aspecto fundamental de la filosofía indígena. La ausencia de alimento es planteada primero, y todo lo que precede incita a pensar que el papel de Asdiwal, como nutricio, consiste en una negación de dicha ausencia, que es muy otra cosa que la presencia: en efecto, cuando esta presencia es obtenida por fin bajo el aspecto de Asdiwal como alimento (no ya como alimentador), desemboca en un estado de inercia.

Pero el hambre, ni más ni menos que la inmovilidad, no ofrece a los hombres una condición tolerable. Es preciso concluir pues que, para nuestros indígenas, el único modo positivo del ser consiste en una *negación del no ser*. No es cosa de explotar esta hipótesis dentro de los límites del presente trabajo. Advirtamos solamente, de pasada, que podría iluminar con nueva luz la *necesidad de afirmarse* que —en el *potlatch*, las fiestas, las ceremonias y las rivalidades feudales— parece marcar con un estilo tan particular las sociedades de la costa pacífica del noroeste.

VIII

Falta resolver un último problema: el que plantean las divergencias entre la versión del río Nass y las procedentes de la costa, pero cuya

⁴⁷ Se carece de información a propósito de otros peces, especialmente los Escorpénidos. Pero se desprende de Boas 1895 que, entre las focas, el héroe consumió sus espinas, puesto que al final éstas le salen del estómago causándole la muerte.

acción se sitúa en el Skeena. Hasta el presente hemos seguido estas últimas. Consideremos ahora la versión Nass.

Reina el hambre en los dos pueblos de Laxqaltsap y Gitwunksilk. [Es posible localizarlos. El primero es la actual Greenville, en el estuario del Nass,⁴⁸ en tanto que el segundo se encuentra en el bajo Nass, pero más arriba.⁴⁹] Dos hermanas, separadas por su matrimonio,* viven respectivamente en uno y otro poblado. Deciden reunirse y se encuentran a medio camino en un lugar nombrado en recuerdo del incidente. Tienen algunas provisiones: la hermana de río abajo, un puñado de bayas; la de río arriba, un poco de freza. Se las reparten, mientras se lamentan por su miseria.

Una de las hermanas —la de río arriba— ha llegado con su hija, que no volverá a ser mencionada. La de río abajo, que es la más joven, es todavía soltera. Un desconocido la visita por la noche. Se llama Hôux, que quiere decir “Porta-suerte”. Informado de la condición de las mujeres, les procura milagrosamente alimento, y la más joven no tarda en dar a luz un niño, Asi-hwil, para el cual su padre fabrica raquetas para la nieve, primero ineficaces, pero que confieren al portador un poder mágico después de haber sido perfeccionadas. Asi-hwil recibe también de su padre dos perros mágicos y un bastón capaz de perforar las rocas. En adelante el héroe se muestra mejor cazador que otros personajes sobrenaturales, con los cuales se mide.

Aquí viene el episodio del retiro de Hôux ante sus cuñados, que fue resumido más arriba.⁵⁰ Éstos se llevan a su hermana y a su sobrino a Gitxaden, río abajo de las gargantas del Nass.⁵¹ Allí el héroe es atraído al cielo por el esclavo disfrazado de oso de un ser sobrenatural; pero no consigue penetrar en la morada celeste y vuelve a la tierra, después de haber perdido el rastro del oso.

Se dirige entonces a la comarca tsimshian, donde casa con la hermana de cazadores de focas. Los humilla con su superioridad, es abandonado por ellos, visita a las focas en su reino subterráneo, las cuida y las cura, obtiene una barca de intestinos que lo devuelve a la costa donde mata

⁴⁸ J. R. Swanton, *The Indian Tribes of North America*, loc. cit.: “Lakkulzap or Greenville” (p. 586); “Gitwunksilk... near the mouth of Nass River” (*idem.*). No obstante, el mapa de M. Barbeau, *Totem Poles*, sitúa Gitwunksilk (Gitwunksihlt) río arriba de las gargantas.

⁴⁹ E. Sapir, *A Sketch*, etc., loc. cit.: “Greenville (laxqaltsa’p)...” (p. 2). De acuerdo con Sapir (*loc. cit.*), los Gitwankciltku, “gente de donde viven los lagartos”, forman el tercer grupo Nisqa, partiendo de río abajo.

* Sic. [τ.]

⁵⁰ Cf. p. 152.

⁵¹ Sapir, *loc. cit.*, “gitxate’n, gente de las trampas (para pescar)” (p. 3); Barbeau, *loc. cit.*, mapa: Gitrhatin, al principio del estuario, y río abajo del cañón. Parece que esta localidad fuese la misma que la llamada primero Laxqaltsap.

a sus cuñados con ayuda de cetáceos artificiales. Se reúne con su esposa y ya no se separan nunca.⁵²

Esta versión es evidentemente muy pobre. Sus episodios son poco numerosos y, cuando se compara con Boas 1912, que hasta aquí nos ha servido de referencia, la sucesión de los acontecimientos parece revuelta. No obstante, sería erróneo tratar la versión Nass como un eco debilitado de las del Skeena. En la parte mejor preservada, la secuencia inicial, todo pasa como si la riqueza de los detalles hubiese sido conservada, pero a costa de sustituciones que forman, a no dudarlo, un sistema. Comencemos pues por inventariarlos, distinguiendo los elementos comunes a las dos versiones y los elementos transformados.

En los dos casos, el relato se inicia en un valle fluvial: el del Skeena, el del Nass. Es el invierno, reina el hambre. Dos mujeres, parientas entre ellas, una de las cuales vive río arriba, la otra río abajo, deciden reunirse, y se encuentran a medio camino.

Varias diferencias se deslindan sin más:

<i>Lugar de la acción</i>	Nass	Skeena
<i>Estado del río</i>	?	helado
<i>Situación de los dos poblados</i>	poco alejados	"muy alejados" ⁵³
<i>Parentesco de las dos mujeres</i>	hermanas	madre e hija
<i>Estado civil</i>	{ 1 casada } { 1 soltera }	2 viudas

Estas diferencias, como se ve, equivalen a un *debilitamiento de todas las oposiciones* en la versión Nass. Esto es muy notable en lo que toca a la situación de los pueblos, y más aún en cuanto a la relación de parentesco entre las dos mujeres cuyo elemento constante, que consiste en la relación mayor/menor, se realiza bajo la forma de un par: *madre/hija* en un caso, *hermana mayor/hermana menor* en el otro; las primeras residen *a mayor distancia* una de la otra que las segundas; las primeras son empujadas la una hacia la otra por un *acontecimiento más radical* (doble viudez simultánea) que las segundas (una sola de las cuales está casada, y no se señala que haya perdido a su esposo).

Tenemos también prueba de que es la versión Nass la que representa un debilitamiento de la versión Skeena, no ésta un reforzamiento de la otra. Esta prueba consiste en la supervivencia de la relación original *madre/hija*, en forma de vestigio: maternidad de la hermana

⁵² Boas 1902, pp. 225-229.

⁵³ Tal es al menos lo que afirma enfáticamente el mito, pero el poblado de la mujer joven no es nombrado.

mayor, que es acompañada de su hija, detalle cuyo rendimiento funcional es, a todos los demás respectos, nulo en la versión Nass:

(a) [madre : hija] :: [(madre + hija) : no madre]

o sea que el elemento constante es dado por la oposición entre *fecundidad retrospectiva* y *fecundidad prospectiva*.

Ahora bien, estas diferencias, que podrían considerarse como “de más y de menos” —y, en este sentido, cuantitativas—, van acompañadas de otras, que son verdaderas inversiones.

En las variantes Skeena, la mayor de las dos mujeres viene de río abajo, la menor de río arriba. En la variante Nass ocurre al contrario, puesto que la pareja madre + hija viene de Gitwunskilk, más arriba, y la hermana soltera (que será esposa del protector sobrenatural, y así idéntica a la hija de la versión Skeena) llega de Laxqaltsap, río abajo.

En la versión Skeena, las mujeres están enteramente desprovistas, reducidas a repartirse *una sola baya podrida*, hallada en el lugar de su encuentro.⁵⁴ Una vez más, la versión Nass testimonia un debilitamiento, puesto que las mujeres llevan provisiones, harto módicas a decir verdad: un puñado de bayas, un poco de freza:

	<i>Río abajo</i>		<i>Río arriba</i>
Versión Skeena:	0	—————→	baya podrida ←———— 0
Versión Nass:	bayas	—————→	←———— freza

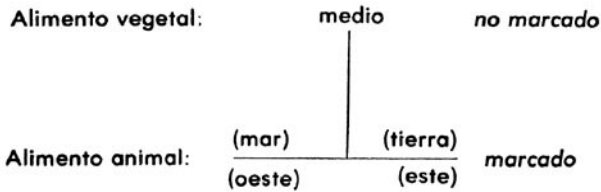
Sería fácil mostrar que, en la costa pacífica del noroeste y en otras regiones de América, la podredumbre es concebida como el límite entre el alimento y el excremento.⁵⁵ Si, en la versión Skeena, una baya única (*cuantitativamente*, alimento mínimo) es el sustento de la podredumbre (*cualitativamente*, alimento mínimo), es pues que las bayas mismas son concebidas *específicamente* como el alimento débil en relación con los alimentos fuertes.

Sin duda, en la versión Skeena, las dos mujeres son expresamente asociadas no a alimentos definidos sino a la falta de todo alimento. Sin embargo, este “defecto de alimento”, con ser una categoría negativa, no es una categoría vacía, y el desenvolvimiento del mito le da retrospectivamente un contenido. Las dos mujeres son ausencia de ali-

⁵⁴ “Algunas bayas”, en Boas 1895.

⁵⁵ Numerosos mitos se refieren a la pérdida del salmón por los hombres, debida a la denegación de un trozo de pescado mohoso, o al asco consecutivo al descubrimiento de que la Madre de los Salmones los engendra por el trasero.

mento, pero están ligadas respectivamente al este y al oeste, a la tierra y al mar. El mito de Asdiwal se refiere a una oposición entre dos géneros de vida, también vinculados a estos mismos puntos cardinales y a estos mismos elementos: cazadores en la montaña por una parte, pescadores y cazadores marinos por otra.⁵⁶ En la versión Skeena, la oposición “alimentaria” es pues doble: entre alimento animal (en las posiciones extremas) y alimento vegetal (en posición mediana); y entre animal marino (oeste) y animal terrestre (este), o sea:



De donde la fórmula:

$$(b) \quad [\text{tierra} : \text{mar}] :: [(\text{tierra} + \text{mar}) : \text{medio}]$$

cuya analogía con *a* es manifiesta.

El sistema alimentario de la versión Nass reposa, por su parte, en una *estructura simplificada* (de dos términos en lugar de tres) y en *oposiciones debilitadas*. De no ser marcada, la comida vegetal pasa a un estado débilmente marcado, de estado límite entre alimento y ausencia de alimento se vuelve alimento positivo, cuantitativamente (un puñado de bayas) y cualitativamente (bayas más frescas). Esta comida vegetal no se opone más al alimento animal, categoría fuertemente marcada (y afectada del signo -1), sino a la realización, la más pobre concebible, de este mismo alimento animal (afectada, de todas maneras, del signo $+1$), y esto de tres modos:

pescado, y no carne;
hueva de pescado, y no pescado;
un trozo “del tamaño del dedo”;

o sea un sistema:

⁵⁶ Boas 1916: “La caza en el mar requiere una formación del todo distinta de la que conviene a la caza en la montaña” (p. 403).

(d) [agua : tierra (firme)] :: [río : orilla]

pero, *río abajo* —asimilando el conjunto del río y de su orilla a la tierra, por oposición, esta vez, al mar—, incita a poner:

(e) [agua : tierra (firme)] :: [mar : (río + orilla)]

donde el conjunto río + orilla está permutado en posición tierra.

Como *d* y *e* pueden reducirse a la fórmula

(f) [tierra : agua] :: [(río + orilla) : mar]

análoga a las fórmulas *a*, *b* y *c*, se advierte, por este ejemplo, cómo es que una transformación mitológica puede expresarse por una sucesión de equivalencias, cuyos dos extremos están radicalmente invertidos.⁵⁸

En efecto, en la última etapa de la transformación, la posición (río abajo, oeste) es ocupada por un alimento vegetal, y así terrestre, en tanto que la posición (río arriba, este) toca a un alimento animal que, consistente en hueva de pez, es fluvial, y así acuático. Las dos mujeres, reducidas a su común denominador, que es la relación de mayor a menor, se encuentran pues, de manera coherente, permutadas por lo que respecta a río abajo y arriba.⁵⁹

En la versión Skeena, por consiguiente, la oposición débil, entre río y orilla, es *neutralizada* (lo que expresa el mito precisando que el río está helado y que las mujeres caminan sobre el hielo) en beneficio de la oposición fuerte entre mar y tierra, la cual se halla sin embargo negativamente evocada (definidas las mujeres por su carencia, en lo que concierne a las comidas asociadas con sus posiciones respectivas). En la versión Nass es la oposición fuerte la que es neutralizada, por debilitamiento e inversión, en beneficio de la oposición débil entre río y orilla, positivamente evocada (aquí las mujeres están provistas —aunque parsimoniosamente— de los alimentos apropiados).

Se observan transformaciones paralelas en el episodio del protector

⁵⁸ Cf. *Anthropologie structurale*, loc. cit., pp. 252-253.

⁵⁹ La menor, que representa la fecundidad prospectiva, ofrece un carácter femenino marcado, la mayor uno no marcado. La menor debe pues hallarse siempre en posición tierra: en la versión Skeena, porque ha de engendrar a Asdiwal, rey de las montañas, cazador terrestre; en la versión Nass, por la misma razón, a la que se agrega el carácter estrictamente femenino de la recolección de las bayas, que representan el alimento terrestre. Cf. Boas 1916: "Los hombres traen todo el alimento animal, salvo los moluscos, en tanto que las mujeres recolectan las bayas y recogen las raíces y moluscos" (p. 52, también p. 404).

sobrenatural, tal como lo relatan las dos versiones. En la del Skeena, proporciona exclusivamente carne, en volumen creciente (en el orden: pequeña ardilla, gallo silvestre, puercoespín, castor, cabra, oso negro, oso grizzly, reno); en la del Nass, simultáneamente carne y pescado en gran cantidad, al punto de que la cabaña está “llena de carne y de pescado” en un caso, “llena de carne seca” solamente, en el otro. Ahora, en la versión Skeena este equilibrio entre los dos géneros de vida no se realiza sino mucho más tarde, y de manera efímera: durante el tercer matrimonio de Asdiwal con la hermana de los Gitxatla, cuando, en compañía todavía de sus cuñados, es abundantemente dotado “de salmón y de carne fresca”, que venden a los Tsimshian hambrientos.⁶⁰

Por otra parte, Asdiwal recibe de su padre objetos mágicos logrados de inmediato (Skeena), en tanto que los dados a Asi-hwil se van logrando progresivamente (Nass). En los dos casos el héroe vuelve del oeste cual alimento, transportado en vísceras de focas; pero en el segundo caso la sustitución del estómago (Skeena) por los intestinos (Nass) sugiere un alimento más adelantado hacia la putrefacción, tema aquí final y no ya inicial (baya podrida: primer alimento de las mujeres en la versión Skeena). No hay que olvidar, desde este punto de vista, que el pez candela, única esperanza para escapar del hambre (pez candela se dice en tsimshian hale-mâ'tk, que significa “salvador”), debe ser tolerado hasta la putrefacción; de otra suerte se sentiría humillado y no volvería más.

IX

¿Cómo dar un contenido concreto a este doble mecanismo de *debilitamiento de las oposiciones* acompañado de un *vuelco de las correlaciones*, cuya coherencia formal hemos verificado? Notemos primero que la inversión es dada en las posiciones geográficas respectivas de las dos poblaciones: los Nisqa, gente del Nass, están al norte; los Tsimshian (cuyo nombre significa “en el interior del río Skeena”, de K-sia'n, “Skeena”) están al sur. Para casarse en tierra extraña (relativamente hablando), el héroe del Nass va a los Tsimshian, es decir del lado del Skeena, hacia el sur; y el último matrimonio de Asdiwal, nativo del Skeena, nos lo muestra, antes de la ruptura, acampando con su familia política junto al Nass, o sea al norte. Cada población forma espontáneamente imágenes simétricas e inversas de la misma comarca.

⁶⁰ Comparar a este respecto Boas 1902, pp. 225-226, y Boas 1912, pp. 74-77 y 120-123.

Ahora bien, los mitos atestiguan que la dualidad del valle del Skeena y el valle del Nass, que, con la región de en medio, constituyen la comarca tsimshian (en sentido amplio), es concebida bajo la forma de oposición, así como las actividades económicas respectivamente asociadas con los dos ríos:

Un adolescente, de nacimiento milagroso, ha decidido subir al cielo cuando la noche reina todavía sobre la tierra. Transformado en hoja, fecunda a la hija del amo del sol, la cual concibe un hijo llamado Gigante. El niño se apodera del sol y, vuelto dueño del día, desciende a tierra, donde adquiere un compañero, Logobola, amo de la niebla, del agua y de las mareas. Los dos muchachos entran en competencia y, después de varias pruebas indecisas, resuelven jugarse, al tiro al arco, el río Skeena contra el río Nass. Gigante gana por astucia: experimenta tal gozo, que se expresa en tsimshian —es decir en dialecto del curso inferior del Skeena— para proclamarlo. “Y Logobola dice: has ganado, mi hermano Gigante. Ahora el pez candela remontará el Nass dos veces cada verano. Y Txamsen (Gigante) respondió: el salmón del Skeena será siempre bien gordo. Así se repartieron lo que Txamsen había ganado a orillas de Nass. . . Después de lo cual los dos hermanos se separaron.” Una de las versiones recogidas por Boas precisa: “Txamsen partió en dirección al mar, y Logobola hacia el sur de donde había venido.”⁶¹

En cualquier caso, la simetría de las posiciones geográficas no proporciona sino un comienzo de explicación. Hemos visto que la inversión de las correlaciones es ella misma función de un debilitamiento general de todas las oposiciones, del cual no puede bastar para dar razón una simple sustitución del sur por el norte y del norte por el sur. Al pasar del Skeena al Nass, el mito se deforma de dos maneras que están estructuralmente vinculadas: por una parte se adelgaza, por otra se invierte. Para ser admisible, la interpretación debe tener en cuenta solidariamente los dos aspectos.

La gente del Skeena y la gente del Nass hablan dialectos próximos.⁶² Su organización social es casi idéntica.⁶³ Pero difieren profundamente en lo que concierne al género de vida. Hemos descrito el del

⁶¹ Boas 1916, p. 70. Cf. también Boas 1902, pp. 7ss.

⁶² Boas, ed., *Handbook of American Indian Languages*. “Tsimshian”, por Franz Boas.

⁶³ E. Sapir, *A Sketch, etc.*, loc. cit., pp. 3-7, donde se ve claro que Goddard (loc. cit.) se equivocó atribuyendo a los Nisqa dos divisiones exógamas solamente, en lugar de cuatro. Este error se explica probablemente por el hecho de que, vecinos inmediatos de los Tlingit, los Nisqa tienen, más a menudo que los Tsimshian, necesidad de aplicar a su organización social la regla del mínimo común múltiplo, a fin de que las leyes de exogamia sean respetadas en los matrimonios con extranjeros.

Skeena y de la costa, caracterizado por una gran variación estacional, doble, por lo demás: entre las ciudades de invierno y los campamentos de primavera por una parte; y por otra entre la pesca primaveral de pez candela en el Nass, y la pesca estival de salmón en el Skeena.

En lo que toca a la gente del Nass, no parece que viajaran periódicamente al Skeena. Se nos dice, cuando mucho, que aquellos que vivían sobre el Nass, muy arriba, se llamaban kit'anwi' like, "gente que abandona periódicamente su poblado permanente", porque descendían todos los años hacia el estuario del Nass, solamente para pescar pez candela.⁶⁴ Las variaciones estacionales más amplias que los Nisqa hayan practicado parecen así limitadas al Nass, en tanto que las de los Tsimshian dependían de un sistema más complejo, Skeena-Nass. Es que el pez candela llega desde el mes de marzo al río Nass, lugar de encuentro de todos los grupos que esperan ansiosamente el "salvador", en tanto que el salmón remonta los dos ríos mucho más tarde. Los Nisqa vivían en un valle, pues, y los Tsimshian en dos.

Siendo así, todos los indígenas pueden concebir la dualidad Nass-Skeena como una oposición, así como la correlativa, pez candela/salmón. No hay que dudar, pues el mito que funda esta oposición ha sido recogido por Boas en dos versiones casi idénticas, una en dialecto del Nass, la otra en el del Skeena. Pero una oposición concebida por todos puede no ser igualmente significativa para cada grupo. Los Tsimshian la vivían cada año; los Nisqa se contentaban con conocerla. Con todo y que la construcción por parejas de oposición se presente en la lengua tsimshian como un modelo muy aparente, y probablemente consciente para el sujeto parlante,⁶⁵ su rendimiento lógico y filosófico no podría ser el mismo en los dos grupos. Los Tsimshian la utilizan para construir un sistema global y coherente, pero no íntegramente comunicable a gente cuya existencia concreta no lleva la marca del sello de la misma dualidad; tal vez también porque el curso del Nass está menos francamente orientado de este a oeste que el del Skeena, lo cual contribuye a oscurecer el esquema topográfico.

Alcanzamos así una propiedad fundamental del pensamiento mítico, de la que podrían buscarse por otras partes más ejemplos: cuando un esquema mítico pasa de una población a otra, tales que diferencias

⁶⁴ Sapir, *loc. cit.*, p. 3.

⁶⁵ Boas cita treinta y un pares de "partículas locales" en oposición, del tipo: hacia arriba/hacia abajo, hacia adentro/hacia afuera, adelante-atrás, etc. (Boas, *Handbook, loc. cit.*, pp. 300-312).

de lengua, de organización social o de género de la vida dificulten la comunicación de aquél, el mito comienza por empobrecerse y embrollarse. Pero puede captarse un paso al límite donde, en lugar de abollirse por completo perdiendo todos sus contornos, el mito se invierte y recupera una parte de su precisión.

Aquí ocurren las cosas como en la óptica. Una imagen es exactamente vista por una abertura adecuada. Pero si ésta se angosta, la imagen se vuelve confusa y difícilmente perceptible. No obstante, cuando la abertura se reduce a un orificio puntual, es decir cuando la *comunicación* tiende a desaparecer, la imagen se invierte y recupera su nitidez. La experiencia sirve, en las escuelas, para hacer patente la propagación de la luz en línea recta o, dicho de otra manera, el hecho de que los rayos luminosos no se transmiten no importa cómo, sino de acuerdo con los constreñimientos de un campo estructurado.

El presente trabajo constituye a su manera una experiencia, puesto que está limitado a un caso, y que los elementos aislados por el análisis figuran en varias series de variaciones concomitantes. Si esta experiencia ha podido contribuir a mostrar que el campo del pensamiento mítico está, también él, firmemente estructurado, habrá alcanzado su meta.

POST-SCRIPTUM

Releído después de quince años enteramente consagrados al estudio de la mitología americana, este texto solicita algunos correctivos —algunos de los cuales han sido ya introducidos—, así como observaciones. Tomando demasiado al pie de la letra una indicación de Boas (1916, p. 793), según la cual las versiones de 1895 y 1912 serían “prácticamente idénticas”, presté insuficiente atención a la primera, creyendo poder desdenarla como una “variante débil” de la otra y que no ofrecería con respecto a ella sino “algunas diferencias secundarias” (L.-S. 1958b, p. 34 y n. 1). Pues bien, la verdad es que hay diferencias considerables entre las dos versiones.

La principal atañe a la posición respectiva de las dos mujeres que, de una versión a la otra, resulta radicalmente invertida: la madre viene de río arriba, la hija de río abajo, lo que parece invalidar la interpretación, adelantada antes, de las relaciones entre la versión 1912 en dialecto tsimshian y la versión 1902 en dialecto nisqa. Pero esto sería solamente cierto si el río helado sobre el cual viajan las dos mujeres en la versión 1895 fuese el Skeena. Ahora bien, con todo y que esta versión sea también de procedencia tsimshian y que no nombre el río al menos al principio del mito, hay buenas razones para suponer que se trata del Nass. En este caso nuestra interpretación, lejos de ser invalidada, recibiría una confirmación suplemen-

taria, puesto que ligaba al cambio de río el de la posición respectiva de las heroínas con respecto al río arriba y río abajo.

¿Qué razones militan, pues, en favor del Nass en la versión de 1895? Señalemos ante todo que casa a la más joven de las dos mujeres con un hombre de una tribu extranjera. Desde el punto de vista geográfico, la madre y la hija no viven muy alejadas puesto que, partidas al mismo tiempo de sus pueblos respectivos, se encuentran después de dos días de marcha; pero en cambio están muy alejadas desde el punto de vista sociológico, en virtud de que el matrimonio de la muchacha ofrece un ejemplo de exogamia netamente marcado. Por eso es por lo que, crecido su hijo Asiwa, Ho (encarnación humana del pájaro Hadsenas) decidió que iría a establecerse con su madre y su abuela en la tribu de ésta, en conformidad con el mismo principio de residencia matrilocal que prevalece en la versión Nass (*supra*, p. 151).

Instalado en el pueblo de su abuela materna, Asiwa se entrega a la caza en la montaña, con exclusión de la caza en el mar (precisión que podría parecer superflua, puesto que el poblado en cuestión está muy arriba, pero cuyo interés aparecerá más tarde). Allí se casa y ese casamiento, por el cual paga un precio elevado a los hermanos de la joven, en forma de animales enteros muertos en la cacería, es, según toda verosimilitud, con una paisana. Este matrimonio endogámico precede pues al casamiento con la hija del Sol (aquí designado solamente como el amo del oso sobrenatural), en vez de que, en la versión Skeena, la aventura con la paisana sea después del matrimonio celeste, y que el héroe sufra las consecuencias de su infidelidad.

Pues bien, la versión 1895 (p. 287) precisa que Asiwa vivió con su mujer en las montañas, pero que su morada estaba cerca del Nass, al borde del cual se le apareció el oso sobrenatural al que persiguió siguiendo el río hacia arriba. No es esto todo, pues, cuando su suegro compasivo consintió en mandarlo a la tierra, lo depositó en la ribera del Nass, en el lugar mismo donde Asiwa encontró después a seis hermanos de la tribu Gitxatla que volvían de la pesca del pez candela, quienes se lo llevaron (entendamos que a las islas donde residían) y le dieron a su hermana en matrimonio, hasta abandonarlo más tarde en un arrecife porque Asiwa, "aunque hasta entonces no hubiese cazado más que en la montaña" (cf. arriba), los humilla mostrándose mejor cazador en alta mar. En este caso también, por consiguiente, la versión 1895 invierte la de 1912, donde la gente de Gitxatla recoge al héroe en la costa, cuando se dirigen hacia el Nass para la pesca estacional de pez candela; aquí, al contrario, lo recogen en el Nass al término de esta misma estación de pesca, y se dirigen con él hacia las islas costeras donde habitan.

Todas las indicaciones que preceden concuerdan pues para sugerir que antes del matrimonio gitxatla del héroe, el mito se desarrollaba enteramente sobre el curso del río Nass. La versión 1895 realizaría pues una especie de componenda entre la de 1912, que transcurre en el Skeena, y la de 1902, que proviene efectivamente del río Nass; en tanto que esta versión de 1895

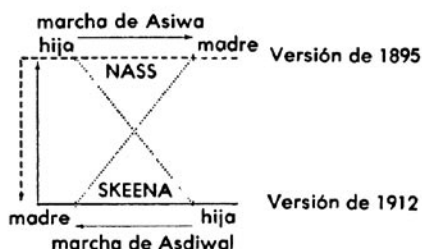
tiene igual procedencia que la versión Skeena, pero sitúa su trama sobre el Nass.

En primer lugar, las posiciones respectivas de las mujeres están conformes con las de la versión del Nass, pero su relación de parentesco es la misma que la de la versión del Skeena. Otros detalles del mito concurren para darle este mismo carácter de transacción entre los otros dos. En lugar de que las mujeres vivan poco alejadas o, por el contrario, muy alejadas una de la otra, hemos visto que aquí están poco alejadas desde el punto de vista geográfico, pero muy alejadas desde el sociológico y político, por haberse casado la hija en una tribu extranjera. Otro tanto para los alimentos: en lugar de que lleven algunas provisiones o que, totalmente desprovistas, hallen en el sitio apenas una sola baya podrida, llegan sin provisiones pero recolectan algunas bayas medio podridas que se reparten, y luego, cerca de su campamento, corteza de conífera, que cogen para comer. Esta dualidad de abastecimiento podría corresponder a la que hay entre orilla fluvial y tierra firme, cortando así la que hay entre agua y tierra firme en la versión Skeena, o entre río y orilla de la versión Nass (*supra*, pp. 179-80). Conviene advertir a este respecto que si, en la versión de 1912, la baya única y completamente podrida de que disponen las mujeres es impropia para servir de alimento, al doble respecto cuantitativo y cualitativo, pasa lo mismo con la corteza procedente de un árbol agusanado (*rotten spruce-tree*, p. 77) que las mujeres arrancan del tronco, a lo que parece, sólo para alimentar su lumbre: "...their fire was about to be extinguished. Then the young noble woman... went to get bark..." ["su fuego estaba a punto de extinguirse. Entonces la joven noble fue por corteza"] (*ibid.*, p. 73). Como en la versión Skeena, su protector sobrenatural suministra a las mujeres piezas de caza mayores y mayores, si bien en una escala reducida que va, en la versión de 1895, de la "perdiz" a la cabra montés.

¿Es ahora posible comprender la posición particular de la versión de 1895, independientemente del hecho de que, recogida como las versiones de 1912 y 1916 en el dialecto tsimshian del bajo Skeena, transcurre no junto a este río sino en el Nass, como la versión de 1902 que de allí procede? Dicho de otro modo, ¿por qué los Tsimshian propiamente dichos experimentan la necesidad de una versión de su mito situada no entre ellos sino en comarca nisqa? y ¿por qué esta trasferencia posee una función intrínseca, independiente de los cambios objetivamente verificables y que, en el punto donde estamos, se reducen a una especie de corte de cuentas entre las demás versiones?

Comparemos rápidamente la versión de 1895 con los pasajes correspondientes de la versión del Skeena. Ésta se desarrolla primero sobre el curso de este río, que el héroe recorre de arriba abajo. Llega al estuario y entonces remonta la costa —donde encuentra la gente de Gitxatla— hasta la desembocadura del Nass. El itinerario descrito por la versión de 1895 es simétrica e inversa: el héroe remonta el Nass, primero hasta el poblado de su abuela, donde se casa, y después hasta más lejos, río arriba, en persecución del oso; y entonces redesciende, en compañía de la gente de Gitxatla, hasta el

territorio de éstos que se encuentra en el estuario del Skeena. Las dos versiones tienen gran cuidado de respetar esta simetría precisando, la de 1912, que Asdiwal, ya establecido río abajo del lugar de su nacimiento, se lanzó en persecución de la osa blanca “que descendía el valle” (*supra*, p. 145); y, la de 1895 (p. 287), que Asiwa, establecido y casado río arriba cerca del pueblo de su abuela, fue arrastrado por el oso más lejos todavía “río arriba”. Es posible representar estas diferencias en forma de diagrama:



Esta construcción simétrica no deja por lo demás de acarrear ciertas dificultades, ante las cuales la versión de 1895 tiende prudentemente un velo. Implica, en efecto, que Asiwa fue recogido por la gente de Gitxatla muy arriba del Nass, sin precisar cómo hicieron después para regresar a su territorio en las islas frente al estuario del Skeena. Es un hecho que una descripción del descenso del Nass hubiera corrido el riesgo de alterar la bella simetría existente entre las configuraciones espaciales tales como se desprenden de las dos versiones. Pero ¿cuál podrá ser su significación?

Se recordará cómo terminan las versiones de 1912 y 1916. En la primera, Asdiwal siente nostalgia de las montañas donde transcurrió su infancia. Vuelve allá, se le une su hijo, y Asdiwal perece en la montaña, transformado en piedra, un día que partió a cazar sin raquetas mágicas, que olvida. En la versión de 1916, el olvido de Waux, que duplica el personaje de su padre Asdiwal en el territorio del cual sigue cazando, es duplicado por otra falta: no consigue hacerse obedecer por su mujer, que interpreta sus órdenes torcidamente. Así, él es petrificado como su padre, en tanto que su mujer, ahita de grasa, estalla y se convierte en sílex vetado.

Ahora ¿cómo concluye la versión de 1895? Después de haberse quitado de encima a sus malos cuñados (con excepción del más joven, como en la versión de 1912), Asiwa vivió apaciblemente con su mujer gitxatla en el poblado de ésta (y así en la costa marítima). Pero varios años después deseó ardientemente volver a ver las focas que tan bien lo habían tratado. Su hijo quiso saber por qué, y qué le habían dado las focas de comer. Asiwa empezó por negarse a contestar pero, apremiado por las preguntas, reveló que había sido alimentado de *rock-cod* (un pez espinoso de la familia de los Escorpénidos, *Sebastes ruberrimus*) y de aceite de pez candela, que, añadió, era muy bueno. No bien hubo pronunciado estas palabras, cayó

muerto, en tanto que le salían del estómago espinas de pescado. Fue por haber contado lo ocurrido donde las focas, concluye el mito, por lo que pereció de esta manera.

Este desenlace requiere varias observaciones. Según las versiones de 1912 y 1916, Asdiwal y su hijo Waux viven en las montañas (de las que Asdiwal sentía nostalgia) y perecen uno y otro metiéndose aún más adelante (en una región inexplorada, precisa la versión de 1916) para una expedición de caza que pone pues a los héroes en posición de nutricios. Por el contrario, según la versión de 1895, Asiwa, en un principio cazador exclusivamente de montaña (*supra*, p. 183), vive a la orilla del mar, tal vez incluso en una isla, y perece en razón de la nostalgia que conservó de su estancia entre las focas, en alta mar (más lejos aún en el océano), donde —pues la cocina de las focas motiva sobre todo su nostalgia— vuelve a verse a sí mismo en posición de nutrido. Nostalgia de la montaña en un caso (con todo y que Asdiwal hubiese vivido casado dos veces cerca del estuario del Skeena y en la costa), nostalgia de alta mar en el otro (con todo y que Asiwa viviera casado río Nass arriba, “en las montañas”, Boas 1895, p. 287), estas dos conclusiones ofrecen entre ellas la misma rigurosa simetría que los recorridos respectivos atribuidos al héroe por las diferentes versiones. Una vez más se verifica por este ejemplo que los mensajes míticos, oponiéndose, determinan retroactivamente construcciones invertidas.

Ahora, por relación con estos dos mensajes —muerte del héroe en razón de la nostalgia que siente, sea de la tierra, sea del mar, y así por no haber sabido realizar un equilibrio entre los dos elementos—, la versión Nass (Boas 1902; *supra* p. 173) ocupa una posición neutra: la tentativa de viaje celeste del héroe fracasa, la estadía ctónica con las focas no le deja nostalgias, y acaba apaciblemente sus días en la costa, donde se ha casado. Se comprende entonces por qué la versión de 1895 puede a la vez sostener con las versiones de 1912 y 1916 relaciones de simetría, y ofrecer puntos de convergencia con la versión Nass, donde la oposición entre los mensajes se anula: alejándose de las otras versiones del Skeena, la versión de 1895 pasa, por así decirlo, por la versión Nass antes de alcanzar el plano en que ofrecerá de las primeras una imagen simétrica e invertida (sobre la tendencia de los mitos de la costa del noroeste a considerar sistemáticamente todas las soluciones posibles de un mismo problema, cf. L.-S. 1972b).

La versión de 1895 ofrece otro interés, y considerable, que es el permitirnos precisar la posición semántica del *olvido* en los mitos. Se recordará que la versión de 1912 explica la muerte de Asdiwal por un olvido, y que la versión de 1916 explica también por un olvido la muerte de su hijo Waux, pero con redoblamiento y agravamiento debido a un mal entendimiento acontecido entre el marido y la mujer, y del cual resulta la muerte de los dos. Ahora, la versión de 1895 reemplaza el olvido por otra falta: la indiscreción de que se hace culpable Asiwa al revelar a su hijo la minuta de la comida que compartió con las focas. En el estado actual de nuestros conocimientos sobre la etnografía de los Tsimshian, ignoramos por qué esta

revelación constituye una falta. ¿Estaba prohibido aderezar los escorpénidos con aceite de pez candela? ¿O la falta inicial consiste en la ingestión de las raspas, permitida a las focas, pero que habrían estado prohibidas a los humanos, como las de los salmones (*supra*, p. 172)? O, si no, ¿habrían las focas prohibido a Asiwa revelar nada de los detalles de su estancia en un mundo sobrenatural donde fue admitido por protección especial? Por fortuna, la solución de este pequeño problema no es necesaria para establecer el punto que nos importa. Basta que además del olvido la versión de 1916 introduzca el mal entendimiento como variante combinatoria de la falta, y que la versión de 1895 reemplace uno y otro por un acto de indiscreción. ¿Qué hay de común, en efecto, y qué hay de diferente entre el olvido, el mal entendimiento y la indiscreción? ¿Y pueden ser situados, y determinadas sus relaciones, en el seno de un mismo campo semántico?

Definamos la indiscreción, que consiste en revelar a alguien lo que no hubiera debido decirse, como un exceso de comunicación con el prójimo. Resulta que el mal entendimiento, que consiste en comprender, en lo que uno ha dicho, otra cosa de lo que quiso decir, puede definirse como un defecto de la comunicación, igualmente con el prójimo. Se ve entonces qué puesto le toca al olvido en semejante sistema: consiste en un defecto de comunicación, no ya con el prójimo sino con uno mismo; pues olvidar es no decirse a sí mismo lo que hubiera debido poder decirse:⁶⁶

	indiscreción	mal entendimiento	olvido
<i>exceso/defecto</i>	+	—	—
<i>prójimo/uno mismo</i>	+	+	—

El motivo del olvido recurre frecuentemente en los cuentos y en los mitos, pero con demasiada frecuencia se tiende a considerarlo como un truco del que echa mano el narrador arbitrariamente para volver a poner en marcha una trama. Si la interpretación que acabamos de proponer pudiera ser generalizada, se ve que se trataría de muy otra cosa. El olvido parecería como una verdadera categoría del pensamiento mítico o, cuando menos, como un modo, dotado de significación precisa, de esta categoría constituida por la comunicación.

Después de estas consideraciones sobre la versión de 1895, a la cual había que dar su lugar, quisiéramos, terminando, presentar algunas observaciones rápidas acerca de otro problema: el del matrimonio con la prima cruzada matrilateral que presentamos como típico no solamente de los Tsim-

⁶⁶ Después de una conferencia pronunciada en febrero de 1973 en Vancouver, en la cual expuse esta interpretación, una estudiante de la Universidad de Colombia Británica, la señorita Hilda Thomas, sugirió que la nostalgia, que es lo contrario del olvido, podría ser definida como exceso de comunicación con uno mismo, y así ilustrar la cuarta y última combinación: +, —.

shian sino también de los pueblos vecinos (L.-S. 1958b, p. 27). Pues bien, una obra reciente y notable de Rosman y Rubel parece establecer de manera convincente, por el estudio comparado de las genealogías y de los ciclos de prestaciones en el *potlatch*, que si estos datos confirman el carácter preferencial del matrimonio con la prima matrilateral entre los Tsimshian, no pasa otro tanto con los Haida y los Tlingit, entre quienes el mecanismo del *potlatch* no parece compatible más que con una preferencia matrimonial por la prima patrilateral.

Pero, cualquiera que fuese la práctica observada a fines del siglo XIX y principios del XX (se sabe que las observaciones disponibles rara vez se remontan a más atrás), tanto entre los Tlingit y los Haida como entre los Tsimshian, los mitos afirman la misma preferencia para el matrimonio con la prima cruzada matrilateral. Hemos resumido y comentado el mito tsimshian acerca de la princesa que se negó a desposar a su primo (*supra*, pp. 165-166). Como subrayó Boas, este mito existe también entre los Tlingit y los Haida. La versión haida de Skidegate (Swanton 1905, p. 354) no ayuda gran cosa, pues no dice que la mujer sea parienta, y todo el relato se desenvuelve en comarca tsimshian; de modo que no pretende enseñarnos nada sobre los pueblos vecinos. En compensación, la versión de Masset (Swanton 1908, pp. 654-655), que empieza entre los Tlingit, se muestra muy explícita acerca de las relaciones de parentesco entre los dos protagonistas, respectivamente hijo de la hermana del padre e hija del hermano de la madre, lo cual el informante comenta en estos términos: "Otrora se desposaban solamente los hijos de los tíos. No se deseaba que los bienes de los tíos pudiesen pasar a otros. Así [un hombre] no permitía que nadie más que él desposase a la descendiente de su tío. Es lo que pensó también Gaogatl, hijo del jefe de poblado, y por eso se empeñó en obtener en matrimonio a la hija de su tío, y la hija de su tío lo deseaba asimismo."

La versión tlingit (Swanton 1909, p. 243) refleja la misma situación. Un joven indio, "hijo del jefe de cierto clan", corteja a su prima que su padre, tío del muchacho, destina "a algún jefe de fuera". Como el héroe espera conseguir sus fines haciendo valer su derecho a la esposa de su tío, madre de su bienamada —pues "en los tiempos antiguos un hombre que casaba con una mujer provista de una hija en edad de casarse desposaba también a la muchacha"—, el mito parece referirse a aquellas familias de alto rango en las que, según las observaciones de Swanton, Murdock y Laguna, un hombre que sucedía a su tío materno casaba con su viuda, su hija o las dos (Rosman-Rubel, p. 40, n. 3).

Un testimonio antiguo sugiere, por lo demás, que entre los Tlingit la preferencia por el casamiento con la prima patrilateral no era acaso más que una consecuencia, aplicable al hombre, de una tendencia más general a elegir cónyuge en el clan del padre; tendencia que, en el caso de la mujer, desembocaría en una fórmula de matrimonio simétrica e inversa: "Los padres de la joven desean vivamente casarla con un miembro de la familia del lado del padre. Puede ser un tío, un primo o un abuelo. El mismo principio prevalece entre los parientes del joven, que procuran hacer que se

case con una muchacha o mujer que sea parienta cercana del lado del padre. Puede ser su prima, su tía o su abuela, no es que solamente estos tipos de matrimonio sean tenidos por muy convenientes... pero ellos [los indígenas] los desean con mejor ánimo que en no importa cuál otro grupo de parentesco" (Jones, p. 128).

Se ve que si los Tlingit formulaban de esta manera sus preferencias matrimoniales, éstas acarrearían la elección de una prima patrilateral para un hombre, pero la de un primo patrilateral para una mujer que sería, ella, la prima matrilateral de su cónyuge. Un relato tlingit (Swanton 1909, p. 242) cuenta que un joven haida, abandonado por su prima matrilateral no bien la hubo desposado, partió con su padre para volver a casarse en otro pueblo. Y fue también con ayuda de su padre como indemnizó más tarde a su primera mujer, cuando ésta le reclamó una parte de sus bienes. Esta insistencia en el papel del padre sugiere que un matrimonio patrilateral hubiese podido suceder al casamiento matrilateral del principio, de suerte que las dos formas estaban admitidas. Si se añade que un mito tsimshian (Boas 1916, p. 154) concierne a un hombre joven a quien sus padres y todos sus tíos maternos empujan a que tome mujer en el clan de su padre, contrariamente a la preferencia bien atestiguada hacia la prima matrilateral, habrá que convenir en que subsiste cierta incertidumbre a propósito de la manera como estas poblaciones pensaban su propio sistema y lo ponían en práctica.

Estos hechos no disminuyen en nada la demostración de Rosman y Rubel, la cual conserva toda su fuerza, pero sugieren cuando menos o bien que las dos modalidades del intercambio generalizado podían coexistir entre los Tlingit y los Haida (aun si una de ellas exhibía un carácter excepcional), o bien que se manifestaba cierta divergencia entre la ideología y la práctica, traduciendo a su manera esta tensión entre los linajes hacia la cual hemos atraído la atención (*supra*, pp. 166-7). Sin pretender garantizar su equilibrio por el único mecanismo de los intercambios matrimoniales, las sociedades consideradas se han remitido en grado creciente a otros ciclos de prestaciones, relacionadas con los títulos y con los bienes. Tal es, por lo demás, la razón por la cual, incluso si la preponderancia del matrimonio patrilateral había de ser definitivamente reconocida entre los Tlingit y los Haida, no creemos que sería de naturaleza tal que perjudicase nuestras viejas consideraciones acerca de la precariedad de esta fórmula (L.-S. 1949, pp. 553-558; 1967, pp. 512-517). Pues esta precariedad intrínseca resaltaría aún mejor del hecho de que las sociedades que han conseguido hacer más duradera la fórmula posean otros mecanismos, políticos y económicos, de los que depende en mayor medida su cohesión.

Los fundamentos del intercambio
Claude Lévi-Strauss

CAPÍTULO III

EL UNIVERSO DE LAS REGLAS

AUNQUE la raíz de la prohibición del incesto se encuentra en la naturaleza, sólo podemos aprehenderla en su punto extremo, vale decir, como regla social. Muestra una gran diversidad en los distintos grupos, tanto en lo que respecta a su forma como a su campo de aplicación. Muy restringida en nuestra sociedad, llega a abarcar los grados de parentesco más distantes en ciertas tribus norteamericanas. Es innecesario agregar que, en este último caso, la prohibición afecta menos a la consanguinidad real, a menudo imposible de establecer, a veces inexistente, que al fenómeno puramente social por el cual dos individuos sin verdadero parentesco se encuentran situados en la clase de los "hermanos" o de las "hermanas", de los "padres" o de los "hijos". Entonces la prohibición se confunde con la regla de exogamia. A veces también subsisten en forma conjunta. Como se señaló con frecuencia, la exogamia no bastaría para prohibir la alianza de una madre con su hijo en una sociedad de régimen patrilineal o de un padre con su hija en una sociedad matrilineal. Sin embargo, en muchos casos es la regla de exogamia, o el sistema de parentesco, el que decide, sin tomar en cuenta las conexiones reales, excluidas las del primer grado; la misma ley que, en el matrimonio entre primos cruzados, asimila como hermanos y hermanas a un grupo de primos hermanos, califica a la otra mitad de estos mismos primos hermanos como esposos potenciales. El mismo sistema, y también otros, ven en la alianza del tío materno con su sobrina, y más raramente de la tía materna con su sobrino, tipos de matrimonios muy recomendables y a veces prescriptos, mientras que una pretensión análoga por parte del tío paterno o de la tía materna suscitaría el mismo horror que el incesto con los padres, con los cuales se asimila a estos colaterales. A menudo se señaló que varios códigos contemporáneos olvidaron inscribir a uno u otro de los abuelos, y a veces a ambos, en el registro de los grados prohibidos. Esta laguna se explica porque las uniones de este tipo son muy improbables en las sociedades modernas, aunque entre los australianos —en otros aspectos tan puntillosos— y en ciertas tribus oceánicas este tipo de unión no es inconcebible, aunque otros, que implican un parentesco menos cercano, son específicamente prohibidos. De este modo la prohibición del incesto no siempre se expresa en función de los grados de parientes reales; no obstante, en todos los casos apunta a los individuos que se dirigen entre sí mediante ciertos términos. Esto es cierto incluso para los sistemas oceánicos que permiten el matrimonio con una "hermana" clasificatoria, pero que al mismo tiempo distinguen entre *kave maori*, "hermana verdadera", y *kave kasese*, "hermana diferente", *kave fakatafatafa*, "hermana puesta de lado", *kave i take yayea*, "hermana de otro

lugar".¹ Es la relación social la que cumple una función determinante más allá del lazo biológico, implicada por los términos "padre", "madre", "hijo", "hija", "hermano" y "hermana". Sobre todo a causa de ello deben considerarse como racionalizaciones las teorías que intentan justificar la prohibición del incesto por las consecuencias nocivas de las uniones consanguíneas (incluyendo los numerosos mitos primitivos que sugieren esta interpretación).

Desde el punto de vista más general, la prohibición del incesto expresa el pasaje del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza. Ya la misma naturaleza opera según el doble ritmo de recibir y dar que se traduce en la oposición del matrimonio y de la filiación. Pero si bien este ritmo, igualmente presente en la naturaleza que en la cultura, le confiere de alguna manera una forma común, no por eso aparece bajo el mismo aspecto en los dos casos. El dominio de la naturaleza se caracteriza por el hecho de que sólo se da lo que se recibe. El fenómeno de la herencia expresa esta permanencia y esta continuidad. En el dominio de la cultura, por lo contrario, el individuo recibe siempre más de lo que da y al mismo tiempo da más de lo que recibe. Este doble desequilibrio se expresa respectivamente en los procesos, inversos entre sí y a la vez opuestos al precedente, de la *educación* y de la *invención*. No tratamos de sugerir aquí que los fenómenos vitales deban considerarse como fenómenos de equilibrio; lo contrario es manifiestamente verdadero. Pero los desequilibrios biológicos no aparecen como tales sino en su relación con el mundo físico. Comparados con los fenómenos culturales se muestran, por lo contrario, bajo las formas de la estabilidad, mientras que el privilegio de la síntesis dinámica corresponde a los fenómenos del nuevo orden. Desde este punto de vista, el problema del pasaje de la naturaleza a la cultura se reduce, pues, al problema de la introducción del proceso de acumulación en el seno de procesos de repetición.

¿Cómo es posible esta introducción sobre la base de los datos naturales, por hipótesis los únicos presentes? Como acabamos de señalar, la naturaleza, así como la cultura, opera según el doble ritmo del recibir y el dar. Sin embargo, los dos momentos de este ritmo, tal como lo reproduce la naturaleza, no le son indiferentes a la cultura: respecto del primer período, el de recibir, que se expresa por medio del parentesco biológico, la cultura es impotente: la herencia de un niño está integralmente inscrita en el seno de los genes transmitidos por los padres; así como sean los genes, así será el niño. La acción momentánea del medio puede agregar su impronta; sin embargo, no podría fijarla con independencia de las transformaciones de este mismo medio. Pero consideremos ahora la alianza: la naturaleza la exige tan imperiosamente como la filiación pero no de la misma manera ni en la misma medida, ya que en el primer caso sólo se requiere el hecho de la alianza, pero —dentro de límites específicos— no se requiere su determinación. La naturaleza asigna a cada individuo determinaciones transmitidas por sus padres reales, pero no decide, en modo alguno, quiénes serán estos padres. Por lo tanto, la herencia considerada desde el punto de vista de la naturaleza

¹ Raymond Firth, *We, the Tikopia*, Londres, 1936, pág. 265.

es doblemente necesaria: en primer lugar como ley —no hay generación espontánea—, luego como especificación de la ley, puesto que la naturaleza no sólo dice que es necesario tener padres sino que también el hijo será semejante a ellos. Por lo contrario, en lo que respecta a la alianza, la naturaleza se contenta con afirmar la ley pero es indiferente a su contenido. Si la relación entre padres e hijos está rigurosamente determinada por la naturaleza de los primeros, la relación entre macho y hembra sólo lo está por el azar y la probabilidad. Si se dejan de lado las mutaciones, en la naturaleza se encuentra un principio de indeterminación y sólo uno que se pone de manifiesto en el carácter arbitrario de la alianza. Ahora bien, si de acuerdo con los hechos se admite la anterioridad histórica de la naturaleza en relación con la cultura, sólo gracias a las posibilidades dejadas por la primera la segunda pudo, sin discontinuidad, insertar su impronta e introducir sus propias exigencias. La cultura debe inclinarse frente a la fatalidad de la herencia biológica; la eugenesia puede tener a lo sumo la pretensión de manipular este hecho dado e irreductible, al mismo tiempo que está obligada a respetar sus condiciones iniciales. Pero la cultura, impotente frente a la filiación, toma conciencia de sus deberes al mismo tiempo que de sí misma, frente al fenómeno totalmente diferente de la alianza, el único sobre el cual la naturaleza no lo ha dicho todo. Sólo allí, pero también por fin allí, la cultura puede y debe, so pena de no existir, afirmar “primero yo” y decir a la naturaleza: “No irás más lejos.”

Por razones mucho más profundas que las que ya hicimos valer nos oponemos, pues, a las concepciones que —tal como las de Westermarck y de Havelock Ellis— suponen en la naturaleza un principio de determinación de la alianza, aunque más no sea negativo. Cualesquiera que sean las incertidumbres referentes a las costumbres sexuales de los grandes monos y del carácter monogámico o poligámico de la familia en el gorila y en el chimpancé, es cierto que estos grandes antropoides no practican discriminación sexual alguna respecto de sus parientes próximos. Por lo contrario, las observaciones de Hamilton establecen que, hasta en los macacos, el hábito sexual debilita el deseo.² Por lo tanto, o bien no existe vínculo alguno entre los dos fenómenos, o bien el pasaje de la costumbre a la aversión, considerada por Westermarck como el origen verdadero de la prohibición, se produce en el hombre con caracteres nuevos. ¿Cómo explicar esta particularidad si, por hipótesis, se excluyó la intervención de todo procedimiento de origen intelectual, vale decir cultural? Será necesario ver en la supuesta aversión un fenómeno específico, pero para el cual se buscarán en vano los mecanismos fisiológicos correspondientes. Consideramos que si la aversión constituyera un fenómeno natural se manifestaría sobre un plano anterior o, por lo menos, externo a la cultura e indiferente a ella; entonces sería vano preguntar de qué manera y según qué mecanismos se opera esta articulación de la cultura sobre la naturaleza, sin la cual no puede existir continuidad entre los dos órdenes. Este problema se aclara cuando se admite la indiferencia de la naturaleza —cer-

² G. S. Miller, *loc. cit.*

tificada por todos los estudios de la vida animal— respecto de las modalidades de las relaciones entre los sexos, ya que es precisamente la alianza la que proporciona la bisagra o más exactamente la muesca en la que se inserta la bisagra: la naturaleza impone la alianza sin determinarla y la cultura sólo la recibe para definir enseguida sus modalidades. Se resuelve así la aparente contradicción entre el carácter de regla de la prohibición y su universalidad. Esta última expresa sólo el hecho de que la cultura, siempre y en todas partes, llenó esta forma vacía, así como un manantial llena en primer lugar las depresiones que rodean su origen. Por el momento contentémonos con esta comprobación, que la llenó de ese contenido que es la Regla, sustancia a la vez permanente y general de la cultura, sin plantearnos aún la pregunta de por qué esta regla presenta el carácter general de prohibir ciertos grados de parentesco y por qué este carácter general aparece tan curiosamente diversificado.

El hecho de la regla, encarado de manera por completo independiente de sus modalidades, constituye, en efecto, la esencia misma de la prohibición del incesto, ya que si la naturaleza abandona la alianza al azar y a lo indeterminado es imposible para la cultura no introducir un orden, de cualquier clase que sea, allí donde no existe ninguno. El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por lo tanto, sustituir en este dominio, como en todos los demás, el azar por la organización.³ La prohibición del incesto constituye cierta forma —y hasta formas muy diversas— de intervención. Pero antes que cualquier otra cosa, ella es intervención; aun más exactamente, ella es la Intervención.

Este problema de la intervención no sólo se plantea en el caso particular que nos ocupa. Es planteado y resuelto por la afirmativa, cada vez que el grupo se enfrenta con la insuficiencia o la distribución aleatoria de un valor cuyo uso presenta una importancia fundamental. Ciertas formas de racionamiento son nuevas para nuestra sociedad y crean una impresión de sorpresa en mentalidades formadas según las tradiciones del liberalismo económico. De este modo nos vemos llevados a ver en la intervención colectiva, que se manifiesta en el caso de bienes que desempeñan una función esencial en el género de vida propio de nuestra cultura, una innovación osada algo escandalosa. Puesto que el control de la distribución y del consumo remite a la esencia mineral, creemos de buena gana que su fórmula apenas puede ser contemporánea del automóvil. Sin embargo, no es así: “el régimen del producto escaso” constituye un modelo de una generalidad extrema. En este caso, como en muchos otros, los períodos de crisis a los que hasta hace poco nuestra sociedad estaba tan poco acostumbrada a enfrentar, sólo restauran en una forma crítica un estado de cosas que la sociedad primitiva considera más o menos como normal. Así el “régimen del producto escaso”, tal como

³ Este punto fue bien visto por Porteus para Australia: S. D. Porteus, *The Psychology of a Primitive People*, Nueva York-Londres, 1931, pág. 269.

LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DEL PARENTESCO

se expresa en las medidas de control colectivo, es mucho menos una innovación causada por las condiciones de la guerra moderna y por el carácter mundial de nuestra economía que el resurgimiento de un conjunto de procedimientos familiares a las sociedades primitivas, sin los cuales la coherencia del grupo se vería amenazada a cada instante.

Es imposible abordar el estudio de las prohibiciones del matrimonio sin compenetrarse, desde el comienzo, con el sentimiento concreto de que los hechos de este tipo no tienen un carácter excepcional sino que representan una aplicación particular, en un dominio dado, de principios y métodos que vuelven a presentarse cada vez que se pone en juego la existencia física o espiritual del grupo. Este controla la distribución no sólo de las mujeres sino de todo un conjunto de valores, entre los cuales el alimento es el más fácil de observar; ahora bien, el alimento no sólo es un bien más y sin duda el esencial; entre las mujeres y el alimento existe todo un sistema de relaciones, reales y simbólicas, cuya naturaleza sólo puede determinarse progresivamente pero cuya aprehensión, aun superficial, basta para establecer este acercamiento: "La mujer alimenta a los puercos, los parientes se los prestan y las aldeas los cambian por mujeres", señala en algún lugar Thurnwald.⁴ Esta continuidad sólo es posible porque no se sale del dominio de la especulación. El pensamiento primitivo está de común acuerdo para proclamar que "el alimento es un asunto de distribución"⁵ pero sucede que el indígena, en el curso de las estaciones, vive según el doble ritmo de la abundancia y del hambre, pasando por toda la gama de las sensaciones que van desde la inanición hasta la saciedad. De un régimen a otro, de los "meses de hambre" a los "meses de francachela", el cambio es brutal y completo.⁶ Estas observaciones no sólo son válidas en el caso de Africa. En los svanetes del Cáucaso, "si alguna familia se decide a matar un buey, una vaca, o a inmolarse algunas decenas de ovejas, los vecinos llegan de todas partes... Así repletos, los svanetes ayunarán durante semanas enteras, contentándose con tragar un poco de harina diluida en agua. Luego sobreviene un nuevo festín..."⁷ Es normal que, en medio de esta incertidumbre radical que podría ilustrarse con ejemplos tomados del mundo entero, el pensamiento primitivo no pueda considerar el alimento "como una cosa que el mismo individuo produce, posee y consume. Durante la infancia, el alimento proviene de los adultos y durante todo el resto de la vida se comparte con los contemporáneos".⁸ Este reparto tiene lugar según reglas que es interesante considerar pues reflejan y, sin duda, también precisan la estructura del grupo familiar y social.

⁴ R. Thurnwald, *Pigs and Currency in Buin, Oceania*, vol. 5, 1934, 1935.

⁵ A. Richards, *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*, Londres, 1939, pág. 197.

⁶ A. Richards, *Hunger and Work in a Savage Tribe*, Londres, 1932, pág. 165. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940, pág. 83.

⁷ M. Kowalevsky, *Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*, Estocolmo, 1890, pág. 53.

⁸ A. Richards, *Land, Labour...*, pág. 200.

El cazador esquimal de la bahía de Hudson que derriba una morsa recibe los colmillos y un miembro anterior; ser primer ayudante da derecho al otro miembro anterior; el cuello y la cabeza son para el ayudante siguiente, el vientre para el tercero y cada uno de los dos últimos recibe uno de los miembros posteriores. Pero, en períodos de escasez, se suspenden todos los derechos de reparto y la presa se considera como bien común de la comunidad entera.⁹

En otra parte de este trabajo describiremos la organización matrimonial de ciertas poblaciones de Birmania. Al lector le bastará remitirse a ellas ¹⁰ para comprender hasta qué punto los intercambios matrimoniales y los intercambios económicos forman, en la mente indígena, parte integrante de un sistema fundamental de reciprocidad. Los métodos de reparto de la carne vigentes en esta región del mundo no testimonian una ingeniosidad menor que la presente en el reparto de las mujeres. Stevenson describió con detalle los primeros. Los grupos receptores varían según la importancia de la fiesta; los que reciben en la serie de las fiestas *tsawnlam* no son los mismos que comparecen en ocasión de las danzas de caza o de guerra; el sistema de las obligaciones se encuentra de nuevo modificado para las fiestas fúnebres *Ruak hnah, Khan Tseh y Pual Thawn*:

CUADRO 1

<i>Grupos receptores</i>	<i>Fiesta "Khuang tsawi"</i>	<i>Animales matados en la caza</i>	<i>Funerales</i>
Padre	+	+	—
Hermanos (clasificatorios)	+	+	+
Hermanas	+(6)	+	+(3)
Hermano de la madre	+	+	+
Hermano de la mujer	+	+	+
Yo (como huésped, cazador o heredero)	+	+	+
<i>Rual</i>	+	+	+
Jefe	+	+	+
Herrero	+	+	+
Propietario del fusil	—	+	—
Ojeadores	—	+	—
Huéspedes de fiestas anteriores	+	—	—
<i>Sangsuan</i>	—	+	—
Obreros (de fiestas)	+	+	+
Asistentes (de fiestas)	+	—	—
Propietario de bambu khuang	+	—	—

⁹ F. Boas, *The Eskimo of Baffin's Land and Hudson Bay, Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 15, 1901. Primera Parte, págs. 116 y 372.

¹⁰ Segunda Parte, capítulos XV y XVI.

LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DEL PARENTESCO

Se describieron reglas curiosamente similares para Samoa.¹¹

En los casos que nos ocupan, se sacrifican tres búfalos (*Bos frontalis*) para la fiesta *Khuang Tsawi* y se los recorta de la siguiente manera (fig. 1):

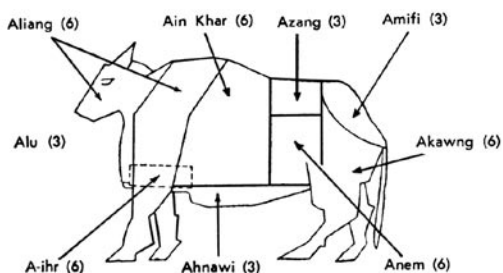


FIG. 1.— (Según Stevenson, *Feasting, etc.*, op. cit., pág. 19.)

La distribución se hace dentro de los límites del grupo de parentesco de acuerdo con la siguiente representación (fig. 2):

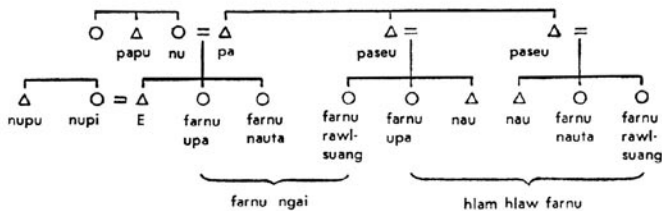


FIG. 2.

Pa y *nau* reciben tres *alu* y tres *amifi* (las cabezas para los parientes más próximos, las articulaciones para los más alejados).

farnu ngai: un *akawng* cada uno

hlam hlaw farnu: un *ahnawi* cada uno

nupu y *papu*: se reparten el *pasa*, o vísceras

rual (amigos rituales): un *azang* cada uno

Los asistentes, jefes, herreros, etc., participan igualmente en la distribución.

¹¹ P. Buck, *Samoa Material Culture*, *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, vol. 17, págs. 119-27.

Estas reglas no sólo en su aspecto formal pertenecen al mismo tipo que las que determinan la distribución del precio de la novia. Están ligadas con ellas de modo orgánico. Tenemos por lo menos dos indicios de ello. Un hombre siempre forma pareja con una de sus hermanas a quien se llama su *ruang pawn farnu*, "hermana apareada" de la cual recibe el precio de la novia y de cuyo marido se transforma en *nupu*; por otra parte, la generosidad desplegada en las fiestas tiene el efecto de elevar el precio exigible para el matrimonio de las hijas.¹²

Entre los cafres, antes, el reparto organizado de los productos alimenticios se aplicaba, sin duda, a los alimentos vegetales y a la leche, tanto como a la carne. Pero aun hoy "el corte de un buey, en la plaza central de un villorrio, o del producto de la caza proporciona a los niños pequeños una demostración dramática de la función de las relaciones de parentesco y de la serie de obligaciones recíprocas que acarrear".¹³ Los tonga atribuyen un cuarto trasero al hermano mayor, un cuarto delantero al hermano menor, los dos miembros restantes a los hijos mayores, el corazón y los riñones a las mujeres, la cola y la grupa a los allegados y un pedazo de filete al tío materno; sin embargo, en ciertas regiones del África oriental, las reglas son infinitamente más complicadas, ya que varían según se trate de bueyes, ovejas o cabras. Además de los parientes, el jefe y los que ayudaron a traer el animal tienen derecho a una parte de él; esta distribución se realiza de modo menos ostensible que el reparto en la plaza del villorrio, cuyo fin es "que puedan ser vistos los que comen y los que no comen". En efecto, en el interior de la familia la autoridad descansa sobre la "posesión y el control del alimento".¹⁴

Por fin debemos citar la descripción, que pertenece al mismo observador, del reparto de un gran antilope entre 22 adultos y 27 niños: "Mientras se cortaba el animal reinaba la mayor excitación... y precedieron a la comida murmullos de codicia. Las mujeres machacaban con entusiasmo un complemento de harina 'para comer con toda esta carne...' Inmediatamente después del festín, las mujeres se reunieron no lejos de mí; conver-

¹² H. N. C. Stevenson, Feasting and Meat Division among the Zahau Chins of Burma, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 61, 1937, págs. 22-24. Se encontrarán otros esquemas de reparto en: S. M. Shirokogoroff, *The Psychomental Complex of the Tungus*, Londres, 1935, pág. 220; y C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*, París, 1948, fig. 17.

¹³ A. Richards, *Hunger and Work in a Savage Tribe*, Londres, 1932, pág. 79. Igualmente, y después de haber recordado que toda la actividad de una tribu australiana está fundada en una red de relaciones personales establecidas sobre la base de un sistema genealógico, Radcliffe Brown agrega: "Cuando un indígena sale de caza, el producto que trae no es sólo para él, sino también para su mujer y sus hijos y además para otros parientes, siendo su deber darles carne cada vez que tiene" (A. R. Radcliffe Brown, *On Social Structure*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 70, Primera Parte, 1940, pág. 7). Elkin se expresa más o menos en los mismos términos: "Las reglas de parentesco son igualmente la base del reparto de bienes, lo que explica el hecho de que el indígena comparta todo lo que posee" (A. P. Elkin, *Anthropology and the Future of the Australian Aborigines*, *Oceania*, vol. 5, 1934, pág. 9).

¹⁴ A. Richards, *Hunger and Work...*, págs. 80-81.

LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DEL PARENTESCO

saban ruidosamente y no se cansaban de describir con éxtasis lo satisfechas que se encontraban... Una vieja señora muy feliz exclamaba mientras se golpeaba el estómago: me siento rejuvenecida, me siento tan aliviada..."¹⁵

Sin duda, desde hace algunos años somos más sensibles al valor dramático de situaciones semejantes; en todo caso, no sería excesivo poner en guardia al lector inclinado a apreciarlas según la perspectiva de nuestra cultura tradicional que se complace en oponer lo patético del amor desdichado y lo cómico del estómago lleno. En la inmensa mayoría de las sociedades humanas los dos problemas se sitúan sobre el mismo plano, ya que en uno y en otro dominio la naturaleza deja al hombre en presencia del mismo riesgo: la suerte del hombre satisfecho presenta el mismo valor emotivo y puede servir de pretexto para la misma expresión lírica que la del hombre amado. La experiencia primitiva afirma, por otra parte, la continuidad entre las sensaciones orgánicas y las experiencias espirituales. El alimento está, en su totalidad, impregnado de signos y de peligros. El sentimiento de "calor" puede ser un común denominador de estados tan diferentes para nosotros como la cólera, el amor o el hartazgo. Este último, a su vez, traba las comunicaciones con el mundo sobrenatural.¹⁶

Para admitir la identificación de las mujeres con bienes, por una parte escasos y por la otra esenciales para la vida del grupo, no se necesita, pues, recordar el vocabulario matrimonial de la Gran Rusia, en el que al novio se lo llama "el mercader" y a la novia "la mercadería".¹⁷ La comparación parece menos chocante si se recuerdan los análisis de A. Richards que ponen de manifiesto los sistemas de equivalencias psicofisiológicos del pensamiento indígena: "El alimento es la fuente de las emociones más intensas, proporciona la base de algunas nociones más abstractas y de las metáforas del pensamiento religioso... para el primitivo, el alimento puede transformarse en el símbolo de las más altas experiencias espirituales y en la expresión de las relaciones sociales más esenciales."¹⁸

En primer lugar examinemos la característica de la escasez. Existe un equilibrio biológico entre los nacimientos masculinos y los nacimientos femeninos. Salvo en las sociedades en las que este equilibrio se halla modificado por la intervención de las costumbres, cada individuo macho debe tener una oportunidad, cercana a una probabilidad muy alta, de procurarse una esposa. En estas condiciones, ¿es posible hablar de las mujeres como de un bien escaso cuyo reparto requiere la intervención colectiva? Es difícil contestar a esta pregunta sin plantear el problema de la poligamia, cuya discusión excedería demasiado los límites de este trabajo. Nos limitaremos, pues, a algunas

¹⁵ A. Richards, *Land, Labour...*, págs. 58-59.

¹⁶ A. Richards, *Hunger and Work...*, pág. 167.

¹⁷ M. Kowalevsky, *Marriage among the Early Slavs, Folklore*, vol. 1, 1890, pág. 480. Se encuentra el mismo simbolismo en los cristianos de Mosul, donde la demanda en matrimonio toma la forma de una expresión estilizada: "¿Tiene usted una mercadería para vendernos?... ¡Excelente mercadería, la vuestra! La compramos" (M. Kyriakos, *Fiançailles et mariage à Mossoul, Anthropos*, vol. 6, 1911, pág. 775).

¹⁸ A. Richards, *Hunger and Work...*, págs. 173-174.

consideraciones rápidas que constituirán menos una demostración que la reseña de la posición que nos parece más sólida al respecto. Desde hace algunos años la atención de los etnólogos, sobre todo de aquellos que se declaran partidarios de la interpretación difusionista, se sintió atraída por el hecho de que la monogamia parece predominante en las sociedades cuyo nivel económico y técnico aparece, por otra parte, como el más primitivo. A partir de esta observación y de otras similares, estos etnólogos llegaron a conclusiones más o menos aventuradas. Según el padre Schmidt y sus alumnos, debería verse en este fenómeno el signo de una mayor pureza del hombre en estas frases arcaicas de la existencia social; según Perry y Elliot Smith, estos hechos serían el testimonio de la existencia de una especie de Edad de Oro anterior al descubrimiento de la civilización. Creemos que se puede acordar a todos estos autores la exactitud de los hechos observados, pero que la conclusión que debe extraerse es diferente: las dificultades de la existencia cotidiana y el obstáculo que ponen a la formación de los privilegios económicos (de los que puede verse con facilidad que, en las sociedades más evolucionadas, constituyen siempre la infraestructura de la poligamia) son los que limitan, en estos niveles arcaicos, el acaparamiento de las mujeres en provecho de algunos. La pureza de alma, en el sentido de la Escuela de Viena, no interviene, pues, en absoluto en lo que de buena gana denominaríamos, más que monogamia, una forma de poligamia abortiva, puesto que tanto en estas sociedades como en las que sancionan favorablemente las uniones poligámicas, así como en la nuestra, se tiende hacia una multiplicación de las esposas. Antes indicamos que el carácter contradictorio de las informaciones acerca de las costumbres sexuales de los grandes monos no permite resolver, en el nivel animal, el problema de la naturaleza innata o adquirida de las tendencias poligámicas. Las observaciones sociales y biológicas se unen para sugerir que estas tendencias son naturales y universales en el hombre y que las únicas causas responsables de su represión provienen de limitaciones nacidas del medio y de la cultura.¹⁹ De modo que, en nuestra opinión, la monogamia no es una institución positiva: constituye sólo el límite de la poligamia en sociedades en las cuales, por razones muy diferentes, la competencia económica y sexual alcanza una forma aguda. El débil volumen de la unidad social en las sociedades más primitivas da cuenta de estos caracteres particulares.

Por otra parte, aun en estas sociedades la monogamia no constituye una regla general. Los nambikwara, seminómades de Brasil occidental, que durante la mayor parte del año viven de la recolección de frutos, autorizan la poligamia entre sus jefes y brujos: el acaparamiento de dos, tres o cuatro esposas por uno o dos personajes importantes, en el seno de una banda que cuenta a veces con menos de veinte personas, obliga a sus compañeros a una virtud forzosa. Este privilegio es suficiente para trastornar el equilibrio natural de los sexos, ya que los adolescentes varones a veces no encuentran esposas disponibles entre las mujeres de su generación. Cualquiera que sea

¹⁹ G. S. Miller. *loc. cit.*

la solución dada al problema —homosexualidad de los nambikwara, polian-
dria fraterna en sus vecinos septentrionales, los tupi-kawahib—, no por ello
la escasez de las esposas se manifiesta con menos dureza en una sociedad que
es, sin embargo, predominantemente monogámica.²⁰ Pero las consideraciones
del párrafo anterior conservarían su valor aun en una sociedad que aplicase la
monogamia en forma rigurosa: la tendencia poligámica profunda, cuya exis-
tencia puede admitirse en todos los hombres, hace que siempre aparezca como
insuficiente el número de mujeres disponibles. Agreguemos que, aun si
hubiera tantas mujeres como hombres, no todas son igualmente deseables
—dando a este término un sentido más amplio que su habitual connotación
erótica— y que, por definición (como muy bien lo observó Hume en un
célebre ensayo),²¹ las mujeres más deseables forman una minoría. En con-
secuencia la demanda de mujeres está siempre, real o virtualmente, en estado
de desequilibrio y de tensión.

Consideraciones extraídas, de modo exclusivo, del estudio de las rela-
ciones entre los sexos en nuestra sociedad no permiten comprender el carácter
verdaderamente trágico de este desequilibrio en el seno de las sociedades
primitivas. Sus implicaciones sexuales son secundarias. En efecto, la socie-
dad primitiva dispone, aun más que la nuestra, de múltiples recursos para
resolver este aspecto del problema. La homosexualidad en ciertos grupos, en
otros la poliandria y el préstamo de mujeres, y por fin, casi en todas partes,
la extrema libertad de las relaciones premaritales, permitirían a los adoles-
centes esperar cómodamente hallar una esposa, si la función de ésta se limi-
tase a las gratificaciones sexuales. Pero, como se señaló a menudo, en la
mayoría de las sociedades primitivas (como también, aunque en grado
menor, en las clases rurales de nuestra sociedad), el matrimonio presenta
una importancia totalmente distinta, no erótica sino económica. La diferencia
entre el status económico del soltero y el del hombre casado, en nuestra
sociedad, se reduce casi exclusivamente al hecho de que el primero debe
renovar con mayor frecuencia su guardarropa. La situación difiere por com-
pleto en grupos en los cuales la satisfacción de las necesidades económicas
descansa totalmente sobre la sociedad conyugal y la división del trabajo entre
los sexos. El hombre y la mujer no sólo no tienen la misma especialización
técnica y, por lo tanto, dependen uno del otro para la fabricación de los
objetos necesarios para las tareas cotidianas, sino que se consagran a la pro-
ducción de tipos diferentes de alimentos. Por lo tanto, una alimentación com-
pleta y, sobre todo, regular, depende de esta verdadera “cooperativa de
producción” que constituye una pareja. “Cuántas más mujeres, más hay para
comer”, dicen los pigmeos que consideran “a las mujeres y a los niños como

²⁰ C. Lévi-Strauss, *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara*, loc. cit.;
The Tupi-Kawahib en *Handbook of South-American Indians*, Bureau of American Ethnol-
ogy, Smithsonian Institution, Washington, D. C., vols. 3/4, 1948.

²¹ David Hume, *La dignité de la nature humaine*, en *Essais moraux et politiques*,
trad. fr., Amsterdam, 1764, pág. 189. Asimismo: “Si aquí abajo todo fuera excelente, no
habría nada excelente”. Diderot, *Le neveu de Rameau*, *Oeuvres*, ed. de la Pléiade, Paris,
1935, pág. 199.

la parte más preciosa del capital del grupo familiar".²² Del mismo modo las mujeres hotentotes, en el curso de la ceremonia del matrimonio, celebran en coro al novio y a los hombres que, al igual que él, "buscan mujer aunque hoy tengan bastante para comer".²³

Sobre todo en los niveles más primitivos, donde el rigor del medio geográfico y el estado rudimentario de las técnicas hacen azarosos tanto la caza y el cultivo como la recolección de frutos, para un individuo abandonado a sí mismo la existencia sería casi imposible. Una de las impresiones más profundas que guardábamos de nuestras primeras experiencias en trabajos de campo es la del espectáculo, presenciado en un villorrio indígena del Brasil central, de un hombre joven acullillado durante horas enteras en el rincón de una choza, sombría y descuidada, espantosamente flaco y que parecía estar en un total estado de abyección. Lo observamos durante varios días sucesivos: rara vez salía, salvo para cazar, solitario, y cuando alrededor de los fuegos comenzaban las comidas familiares la mayoría de las veces habría ayunado si no fuera que, de vez en cuando, una pariente depositaba a su lado un poco de alimento que él comía en silencio. Cuando intrigados por este destino singular preguntamos por fin quién era este personaje, al que le atribuíamos una grave enfermedad, se nos respondió riendo de nuestras suposiciones: "es un soltero": ésa era, en efecto, la única razón de esta aparente maldición. Desde entonces esta singular experiencia se renovó a menudo. El soltero miserable privado de alimento en los días cuando, después de las expediciones infructuosas de caza o de pesca, el menú se limita a los frutos de la recolección y a veces de la jardinería femeninas es un espectáculo característico de la sociedad indígena. Y no es sólo la víctima directa quien se encuentra en una situación difícil de soportar: los parientes o amigos, de quienes depende en casos semejante para su subsistencia, soportan con humor su muda ansiedad ya que, con frecuencia, cada familia obtiene mediante los esfuerzos conjuntos del marido y de la mujer apenas lo suficiente para no morir de hambre. Entonces, no es exagerado decir que, en tales sociedades, el matrimonio presenta una importancia vital para cada individuo, puesto que cada uno está doblemente interesado en encontrar un cónyuge, no sólo por él mismo sino también para evitar, en su grupo, la aparición de estas dos calamidades de la sociedad primitiva: el soltero y el huérfano.

Se nos excusará por acumular citas. Pero es importante ilustrar, si no la generalidad de estas actitudes que nadie, sin duda, objetará, por lo menos el tono de vehemencia y de convicción con el cual el pensamiento primitivo las expresa en todas partes: Colbacchini escribe acerca de los bororo, entre quienes realizamos la observación citada en el párrafo anterior: "En estos indios el celibato no existe y ni siquiera se imagina, ya que no se admitiría esta posibilidad."²⁴ De la misma manera, "los pigmeos desprecian y se bur-

²² P. Schebesta, *Among Congo Pygmies*, Londres, 1933, pág. 128; y *Revisiting my Pygmy Hosts*. Londres, 1936, págs. 138-139.

²³ I. Schapera, *The Khoisan People of South Africa*, Londres, 1930, pág. 247.

²⁴ A. Colbacchini, *Os Bororos orientais*, trad. portug. San Pablo, 1942, pág. 51.

LAS ESTRUCTURAS ELEMENTALES DEL PARENTESCO

lan de los solteros como de seres contranatura".²⁵ Radcliffe Brown señala: "Tal individuo me fue señalado como una persona peligrosa porque se negó a tomar mujer en una edad en que casarse se considera conveniente para un hombre."²⁶ En Nueva Guinea, "el sistema económico y las reglas tradicionales de la división del trabajo entre hombre y mujer hacen de la vida común entre los sexos una necesidad. En verdad, todo el mundo debe lograr este estado, con excepción de los lisiados".²⁷ "Entre los chukchis del reno nadie puede llevar una vida soportable sin una casa que le pertenezca y una mujer que la cuide... Un adulto soltero sólo inspira un desprecio general. Es un inútil, un perezoso, un vagabundo que se arrastra de campamento en campamento."²⁸

Gilhodes escribe acerca de los katchin de Birmania: "En cuanto al celibato voluntario, esa idea ni siquiera parece existir. Para un katchin, casarse y tener hijos es una gran gloria y es una vergüenza morir sin descendencia. Sin embargo, se puede ver a algunos raros solteros y solteras, pero casi siempre son débiles mentales o personas de carácter imposible y cuando mueren se les reserva un entierro caricaturesco... Se conocen algunos casos raros de viejos solteros de ambos sexos. Durante su vida tienen vergüenza de su condición y en el momento de su muerte asustan, en particular a los jóvenes... Estos no toman parte en ninguna de las ceremonias funerarias por temor de ser incapaces de formar familia... los ritos los cumplen sobre todo los muy viejos de ambos sexos y en forma ridícula... todas las danzas son ejecutadas al revés."²⁹

Terminemos este recorrido por el Oriente: "Para un hombre sin mujer, no hay paraíso en el cielo ni en la tierra... Si la mujer no hubiera sido creada no habría sol ni luna; no habría agricultura ni fuego." Como los judíos orientales y los antiguos babilónicos, los mandeos consideran el celibato como un pecado. Los solteros de ambos sexos (y, en particular, los monjes y las monjas) son librados sin defensa al comercio con los demonios, de donde nacen los malos espíritus y los genios malignos que persiguen a la especie humana.³⁰ Los indios navajos comparten la misma teoría: la distinción de los sexos y sus relaciones subsisten incluso en los tres primeros de los cuatro mundos inferiores "tanta es la dificultad que tienen los indígenas para imaginar una forma de existencia, aunque sea la más baja y miserable, que no tenga el beneficio de esas relaciones". Pero los sexos están

²⁵ P. Schebesta, *Revisiting...*, pág. 138.

²⁶ A. R. Radcliffe Brown, *The Andaman Islanders*. Cambridge, 1933, págs. 50-51.

²⁷ R. Thurnwald, Bánaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea, *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 3, n° 4, 1916, pág. 384.

²⁸ W. Bogoras, *The Chukchee*, pág. 569.

²⁹ C. Gilhodes, *The Kachins; their Religion and Mythology*, Calcuta, 1922, páginas 225 y 277.

³⁰ E. S. Drowe, *The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford, 1937, págs. 17 y 59.

separados en el cuarto mundo y los monstruos son el fruto de la masturbación a que se encuentra reducido cada sexo.³¹

Se conocen algunas excepciones frente a esa actitud general. El soltero parece presentarse con cierta frecuencia en Polinesia,³² tal vez porque la producción del alimento no constituye un problema crítico en esta región del mundo. Por otra parte, así como en los karen de Birmania y en los tungus,³³ es más bien la consecuencia del rigor con que estas poblaciones aplican sus reglas exogámicas: cuando el cónyuge prescripto es objeto de una determinación estricta, el matrimonio se vuelve imposible en ausencia de la pariente que ocupe la posición requerida. En este último caso, por lo menos, la excepción confirma verdaderamente la regla.

¿Qué pasaría, en efecto, si el principio de la intervención colectiva afirmado desde un punto de vista puramente formal por la regla que prohíbe el incesto, sin consideración de contenido, no existiera? Se podría esperar que en el seno de este conglomerado natural que constituye la familia surgieran privilegios, a causa de la mayor intimidad que deben presentar allí los contactos interindividuales y por la ausencia de toda regla social tendiente a equilibrarla y a limitarla. No sugerimos que cada familia conservaría automáticamente el monopolio de sus mujeres: sería afirmar una anterioridad institucional de la familia sobre el grupo, suposición que estamos lejos de hacer. Sólo postulamos que en el interior del grupo, y sin plantear el problema de la precedencia histórica de uno en relación con el otro, la viscosidad específica del conglomerado familiar actuaría en esta dirección y que resultados de conjunto verificarían esta acción. Ahora bien, tal eventualidad —lo mostramos— es incompatible con las exigencias vitales de la sociedad primitiva e incluso de cualquier sociedad.

³¹ G. A. Reichard, *Navaho Religion: a Study in Symbolism*, ms., pág. 662.

³² Raymond Firth, *We, the Tipokia*, Londres y Nueva York, 1936, *passim*.

³³ W. Bogoras, *The Chukchee*, pág. 570. Sir J. G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*. Londres, 1919, vol. 2, pág. 138.

Tercera parte

Introducción al análisis estructural del relato

Roland Barthes

INTRODUCCION AL ANALISIS ESTRUCTURAL DE LOS RELATOS

ROLAND BARTHES

Innumerables son los relatos existentes. Hay, en primer lugar, una variedad prodigiosa de géneros, ellos mismos distribuidos entre sustancias diferentes como si toda materia le fuera buena al hombre para confiarle sus relatos: el relato puede ser sopor-tado por el lenguaje articulado, oral o escrito, por la imagen, fija o móvil, por el gesto y por la combinación ordenada de todas estas sustancias; está presente en el mito, la leyenda, la fábula, el cuento, la novela, la epopeya, la historia, la tragedia, el drama, la comedia, la pantomima, el cuadro pintado (piénsese en la Santa Ursula de Carpaccio), el vitral, el cine, las tiras cómicas, las noticias policiales, la conversación. Además, en estas formas casi infinitas, el relato está presente en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las sociedades; el relato comienza con la historia misma de la humanidad; no hay ni ha habido jamás en parte alguna un pueblo sin relatos; todas las clases, todos los grupos humanos, tienen sus relatos y muy a menudo estos relatos son saboreados en común por hombres de cultura diversa e incluso opuesta: el relato se burla de la buena y de la mala literatura: internacional, transhistórico, transcultural, el relato está allí, como la vida. Una tal universalidad del relato, ¿debe hacernos concluir que es algo insignificante? ¿Es tan general que no tenemos nada que decir de él, sino describir modestamente algunas de sus variedades, muy particulares, como lo hace a veces la historia literaria? Pero incluso estas variedades, ¿cómo manejarlas, cómo fundamentar nuestro derecho a distinguirlas, a reconocerlas? ¿Cómo oponer la novela a la novela corta, el cuento al mito, el drama a la tragedia (se lo ha hecho mil veces) sin referirse a un modelo común? Este modelo está implícito en todo juicio sobre la más particular, la más histórica de las formas narrativas. Es pues legítimo que, lejos de abdicar toda ambición de hablar del relato so pretexto de que se trata de un hecho universal, haya surgido periódicamente la preocupación por la forma narrativa (desde Aristóteles); y es normal que el estructuralismo naciente haga de esta forma una de sus primeras preocupaciones: ¿acaso no le es propio intentar el dominio del infinito universo de las palabras para llegar a describir «la lengua» de donde ellas han surgido y a partir de la cual se las puede engendrar? Ante la infinidad de relatos, la

multiplicidad de puntos de vista desde los que se puede hablar de ellos (histórico, psicológico, sociológico, etnológico, estético, etc.), el analista se ve un poco en la misma situación que Saussure, puesto ante lo heteróclito del lenguaje y tratando de extraer de la anarquía aparente de los mensajes un principio de clasificación y un foco de descripción. Para limitarnos al periodo actual, los formalistas rusos, Propp, Lévi-Strauss nos han enseñado a distinguir el siguiente dilema: o bien el relato es una simple repetición fatigosa de acontecimientos, en cuyo caso sólo se puede hablar de ellos remitiéndose al arte, al talento o al genio del relator (del autor) —todas formas míticas del azar²—, o bien posee en común con otros relatos una estructura accesible al análisis por mucha paciencia que requiera poder enunciarla; pues hay un abismo entre lo aleatorio más complejo y la combinatoria más simple, y nadie puede combinar (producir) un relato, sin referirse a un sistema implícito de unidades y de reglas.

¿Dónde, pues, buscar la estructura del relato? En los relatos, sin duda. ¿En todos los relatos? Muchos comentaristas, que admiten la idea de una estructura narrativa, no pueden empero resignarse a derivar el análisis literario del modelo de las ciencias experimentales: exigen intrépidamente que se aplique a la narración un método puramente inductivo y que se comience por estudiar todos los relatos de un género, de una época, de una sociedad, para pasar luego al esbozo de un modelo general. Esta perspectiva de buen sentido es utópica. La lingüística misma, que sólo abarca unas tres mil lenguas, no logra hacerlo; prudentemente se ha hecho deductiva y es, por lo demás, a partir de ese momento que se ha constituido verdaderamente y ha progresado a pasos de gigante, llegando incluso a prever hechos que aún no habían sido descubiertos. ³ ¿Qué decir entonces del análisis narrativo, enfrentado a millones de relatos? Por fuerza está condenado a un procedimiento deductivo; se ve obligado a concebir primero un modelo hipotético de descripción (que los lingüistas americanos llaman una «teoría»), y descender luego poco a poco, a partir de este modelo, hasta las especies que a la vez participan y se separan de él: es sólo a nivel de estas conformidades y de estas desviaciones que recuperará, munido entonces de un instrumento único de descripción, la pluralidad de los relatos, su diversidad histórica, geográfica, cultural.⁴

Para describir y clasificar la infinidad de relatos, se necesita, pues, una «teoría» (en el sentido pragmático que acabamos de apuntar); y es en buscarla, en esbozarla en lo que hay que trabajar primero.⁵ La elaboración de esta teoría puede ser notablemente facilitada si nos sometemos desde el comienzo a un modelo que nos proporcione sus primeros términos y sus primeros principios. En el estado actual de la investigación, parece razonable⁶ tener a la lingüística misma como modelo fundador del análisis estructural del relato.

I. LA LENGUA DEL RELATO

1. *Más allá de la frase.*

Como es sabido, la lingüística se detiene en la frase: es la última unidad de que cree tener derecho a ocuparse; si, en efecto, la frase al ser un orden y no una serie, no puede reducirse a la suma de las palabras que la componen y constituye por ello mismo una unidad original, un enunciado, por el contrario, no es más que la sucesión de las frases que lo componen: desde el punto de vista de la lingüística, el discurso no tiene nada que no encontremos en la frase: «La frase, dice Marinet, es el menor segmento que sea perfecta e integralmente representativo del discurso»⁷ En la lingüística no podría, pues, darse un objeto superior a la frase, porque más allá de la frase, nunca hay más que otras frases: una vez descrita la flor, el botánico no puede ocuparse de describir el ramo.

Y sin embargo es evidente que el discurso mismo (como conjunto de frases) está organizado y que por esta organización aparece como el mensaje de otra lengua, superior a la lengua de los lingüistas:⁸ el discurso tiene sus unidades, sus reglas, su «gramática»: más allá de la frase y aunque compuesto únicamente de frases, el discurso debe ser naturalmente objeto de una segunda lingüística. Esta lingüística del discurso ha tenido durante mucho tiempo un nombre glorioso: Retórica; pero, a consecuencias de todo un juego histórico, al pasar la retórica al campo de la literatura y habiéndose separado ésta del estudio del lenguaje, ha sido necesario recientemente replantear desde el comienzo el problema: la nueva lingüística del discurso no está aún desarrollada pero sí al menos postulada por los lingüistas mismos.⁹ Este hecho no es insignificante: aunque constituye un objeto autónomo, es a partir de la lingüística que debe ser estudiado el discurso; si hay que proponer una hipótesis de trabajo a un análisis cuya tarea es inmensa y sus materiales infinitos, lo más razonable es postular una relación de homología entre las frases del discurso, en la medida en que una misma organización formal regula verosímelmente todos los sistemas semióticos, cualesquiera sean sus sustancias y dimensiones: el discurso sería una gran «frase» (cuyas unidades no serían necesariamente frases), así como la frase, mediando ciertas especificaciones, es un pequeño «discurso». Esta hipótesis armoniza bien con ciertas proposiciones de la antropología actual: Jakobson y Lévi-Strauss han hecho notar que la humanidad podía definirse por el poder de crear sistemas secundarios, «desmultiplicadores» (herramientas que sirven para fabricar otras herramientas, doble articulación del lenguaje, tabú del incesto que permite el entrecruzamiento de las familias) y el lingüista soviético Ivanov su-

pone que los lenguajes artificiales no han podido ser adquiridos sino después del lenguaje natural: dado que lo importante para los hombres es poder emplear varios sistemas de sentidos, el lenguaje natural ayuda a elaborar los lenguajes artificiales. Es, pues, legítimo postular entre la frase y el discurso una relación «secundaria» —que llamaremos homológica, para respetar el carácter puramente formal de las correspondencias.

La lengua general del relato no es evidentemente sino uno de los idiomas ofrecidos a la lingüística del discurso, 10 y se somete por consiguiente a la hipótesis homológica: estructuralmente, el relato participa de la frase sin poder nunca reducirse a una suma de frases: el relato es una gran frase, así como toda frase constatatativa es, en cierto modo, el esbozo de un pequeño relato. Aunque dispongan en el relato de significantes originales (a menudo muy complejos), descubrimos, en él, agrandadas y transformadas a su medida, a las principales categorías del verbo: los tiempos, los aspectos, los modos, las personas; además, los «sujetos» mismos opuestos a los predicados verbales no dejan de someterse al modelo oracional: la tipología actancial propuesta por A. J. Greimas 11 descubre en la multitud de personajes del relato las funciones elementales del análisis gramatical. La homología que se sugiere aquí no tiene sólo un valor heurístico: implica una identidad entre el lenguaje y la literatura (en la medida en que ésta sea una suerte de vehículo privilegiado del relato): ya casi no es posible concebir la literatura como un arte que se desinteresaría de toda relación con el lenguaje en cuanto lo hubiera usado como un instrumento para expresar la idea, la pasión o la belleza: el lenguaje acompaña continuamente al discurso, tendiéndole el espejo de su propia estructura: la literatura, y en especial hoy, ¿no hace un lenguaje de las condiciones mismas del lenguaje? 13

2. *Los niveles de sentido.*

Desde el comienzo la lingüística proporciona al análisis estructural del relato un concepto decisivo, puesto que al dar cuenta inmediatamente de lo que es esencial en todo sistema de sentido, a saber, su organización, permite a la vez enunciar cómo un relato no es una simple suma de proposiciones y clasificar la masa enorme de elementos que entran en la composición de un relato. Este concepto es el de *nivel de descripción*. 13

Una frase, es sabido, puede ser descrita lingüísticamente a diversos niveles (fonético, fonológico, gramatical, contextual); estos niveles están en una relación jerárquica, pues si bien cada uno tiene sus propias unidades y sus propias correlaciones que obligan a una descripción independiente para cada uno de ellos, ningún nivel puede por sí solo producir sentido: toda unidad que pertenece a un cierto nivel sólo adquiere sentido si puede inte-

grarse en un nivel superior: un fonema, aunque perfectamente describible, en sí no significa nada; no participa del sentido más que integrado en una palabra; y la palabra misma debe integrarse en la frase.¹⁴ La teoría de los niveles (tal como la enunció Benveniste) proporciona dos tipos de relaciones: distribucionales (si las relaciones están situadas en un mismo nivel), integrativas (si se captan de un nivel a otro). Se sigue de esto que las relaciones distribucionales no bastan para dar cuenta del sentido. Para realizar un análisis estructural, hay, pues, que distinguir primero varias instancias de descripción y colocar estas instancias en una perspectiva jerárquica (integradora).

Los niveles son operaciones.¹⁵ Es normal, pues, que al progresar la lingüística tienda a multiplicarlos. El análisis del discurso todavía no puede trabajar más que en niveles rudimentarios. A su manera, la retórica había asignado al discurso al menos dos planos de descripción: la *dispositio* y la *elocutio*.¹⁶ En nuestros días, en su análisis de la estructura del mito, Lévi-Strauss ya ha precisado que las unidades constitutivas del discurso mítico (mitemas) sólo adquieren significación porque están agrupadas en haces y estos haces mismos se combinan;¹⁷ y T. Todorov, retomando la distinción de los formalistas rusos, propone trabajar sobre dos grandes niveles, ellos mismos subdivididos: la *historia* (argumento) que comprende una lógica de las acciones y una «sintaxis» de los personajes, y el *discurso* que comprende los tiempos, los aspectos y los modos del relato.¹⁸ Cualquiera sea el número de niveles que se propongan y cualquiera la definición que de ellos se dé, no se puede dudar de que el relato es una jerarquía de instancias. Comprender un relato no es sólo seguir el desentrañarse de la historia, es también reconocer «estadios», proyectar los encadenamientos horizontales del «hilo» narrativo sobre un eje implícitamente vertical; leer (escuchar) un relato, no es sólo pasar de una palabra a otra, es también pasar de un nivel a otro. Permítaseme aquí una suerte de apólogo: en *La Carta Robada*, Poe analizó certeramente el fracaso del prefecto de policía, incapaz de recuperar la carta: sus investigaciones eran perfectas, dice, *en la esfera de especialidad*: el prefecto no omitía ningún lugar, «saturaba» por entero el nivel de la «pesquisa»; pero para encontrar la carta, protegida por su evidencia, había que pasar a otro nivel, sustituir la psicología del policía por la del encubridor. Del mismo modo, la «pesquisa» realizada sobre un conjunto horizontal de relaciones narrativas, por más completa que sea, para ser eficaz debe también dirigirse «verticalmente»: el sentido no está «al final del relato», sino que lo atraviesa; siendo tan evidente como *La Carta Robada*, no escapa menos que ella a toda exploración unilateral.

Muchos tanteos serán aún necesarios antes de poder sentar con seguridad niveles del relato. Los que vamos a proponer aquí constituyen un perfil provisorio cuya ventaja es aún casi exclu-

sivamente didáctica: permiten situar y agrupar los problemas sin estar en desacuerdo, creemos, con algunos análisis que se han hecho.¹⁹ Proponemos distinguir en la obra narrativa tres niveles de descripción: el nivel de las *funciones* (en el sentido que esta palabra tiene en Propp y en Bremond), el nivel de las *acciones* (en el sentido que esta palabra tiene en Greimas cuando habla de los personajes como actantes) y el nivel de la *narración* (que es, grosso modo, el nivel del «discurso» en Todorov). Recordemos que estos tres niveles están ligados entre sí según una integración progresiva: una función sólo tiene sentido si se ubica en la acción general de un actante; y esta acción misma recibe su sentido último del hecho de que es narrada, confiada a un discurso que es su propio código.

II. LAS FUNCIONES

1. *La determinación de las unidades.*

Dado que todo sistema es la combinación de unidades cuyas clases son conocidas, hay que dividir primero el relato y determinar los segmentos del discurso narrativo que se puedan distribuir en un pequeño número de clases, en una palabra, hay que definir las unidades narrativas mínimas.

Según la perspectiva integradora que ha sido definida aquí, el análisis no puede contentarse con una definición puramente distribucional de las unidades: es necesario que el sentido sea desde el primer momento el criterio de la unidad: es el carácter funcional de ciertos segmentos de la historia que hace de ellos unidades: de allí el nombre de «funciones» que inmediatamente se le ha dado a estas primeras unidades. A partir de los formalistas rusos²⁰ se constituyen como unidad todo segmento de la historia que se presente como el término de una correlación. El alma de toda función es, si se puede decir, su germen, lo que le permite fecundar el relato con un elemento que madurará más tarde al mismo nivel, o, en otra parte, en otro nivel: sí, en *Un coeur simple*, Flaubert nos hace saber en un cierto momento, aparentemente sin insistir mucho, que las hijas del subprefecto de Pont-L'Évêque tenían un loro, es porque este loro va a tener luego una gran importancia en la vida de Felicité: el enunciado de este detalle (cualquiera sea la forma lingüística) constituye, pues, una función, o unidad narrativa.

Todo, en un relato, ¿es funcional? Todo, hasta el menor detalle, ¿tiene un sentido? ¿Puede el relato ser íntegramente dividido en unidades funcionales? Como veremos inmediatamente, hay sin duda muchos tipos de funciones, pues hay muchos tipos de correlaciones, lo que no significa que un relato deje jamás de estar compuesto de funciones: todo, en diverso grado, significa

algo en él. Esto no es una cuestión de arte (por parte del narrador), es una cuestión de estructura: en el orden del discurso, todo lo que está anotado es por definición notable: aún cuando un detalle pareciera irreductiblemente insignificante, rebelde a toda función, no dejaría de tener al menos, en última instancia, el sentido mismo del absurdo o de lo inútil: todo tiene un sentido o nada lo tiene. Se podría decir, en otras palabras, que el arte no conoce el ruido (en el sentido informativo del término): ²¹ es un sistema puro, no hay, jamás hubo, en él unidad perdida, ²² por largo o débil o tenue que sea el hilo que la une a uno de los niveles de la historia. ²³

La función es, evidentemente, desde el punto de vista lingüístico, una unidad de contenido: es «lo que quiere decir» un enunciado lo que lo constituye en unidad formal ²⁴ y no la forma en que está dicho. Este significado constitutivo puede tener significantes diferentes, a menudo muy retorcido: si se me enuncia (en *Goldfinger*) que *James Bond vio un hombre de unos cincuenta años*, etcétera, la información encierra a la vez dos funciones de presión desigual: por una parte la edad del personaje se integra en un cierto retrato (cuya «utilidad» para el resto de la historia no es nula pero si difusa, retardada) y por otra parte el significado inmediato del enunciado es que Bond no conoce a su futuro interlocutor: la unidad implica, pues, una correlación muy fuerte (comienzo de una amenaza y obligación de identificar). Para determinar las primeras unidades narrativas, es pues necesario no perder jamás de vista el carácter funcional de los segmentos que se examinan y admitir de antemano que no coincidirán fatalmente con las formas que reconocemos tradicionalmente en las diferentes partes del discurso narrativo (acciones, escenas, párrafos, diálogos, monólogos interiores, etcétera), y aún menos con clases «psicológicas» (conductas, sentimientos, intenciones, motivaciones, racionalizaciones de los personajes).

Del mismo modo, puesto que la «lengua» del relato no es la lengua del lenguaje articulado —aunque muy a menudo es sopor-tada por ésta—, las unidades narrativas serán sustancialmente independientes de las unidades lingüísticas: podrán por cierto coincidir, pero ocasionalmente, no sistemáticamente; las funciones serán representadas ya por unidades superiores a la frase (grupos de frases de diversas magnitudes hasta la obra en su totalidad), ya inferiores (el sintagma, la palabra e incluso en la palabra solamente ciertos elementos literarios); ²⁵ cuando se nos dice que estando de guardia en su oficina del Servicio Secreto y habiendo sonado el teléfono, *Bond levantó uno de los cuatro auriculares*, el monema *cuatro* constituye por sí solo una unidad funcional, pues remite a un concepto necesario al conjunto de la historia (el de una alta técnica burocrática); de hecho efectivamente, la unidad narrativa no es aquí la unidad lingüística (la palabra), sino sólo su valor connotado (lingüísticamente, la

palabra *cuatro* no quiere decir en absoluto *cuatro*); esto explica que algunas unidades funcionales puedan ser inferiores a la frase, sin dejar de pertenecer al discurso: en ese caso ellas desbordan, no a la frase, respecto de la que siguen siendo materialmente inferiores, sino al nivel de denotación, que pertenece, como la frase, a la lingüística propiamente dicha.

2. Clases de unidades.

Estas unidades funcionales deben ser distribuidas en un pequeño número de clases formales. Si se quiere determinar estas clases sin recurrir a la sustancia del contenido (sustancia psicológica, por ejemplo), hay que considerar nuevamente los diferentes niveles de sentido: algunas unidades tienen como correlato unidades del mismo nivel; en cambio para saturar otras hay que pasar a otro nivel. De donde surgen desde un principio dos grandes clases de funciones: las unas distribucionales, las otras integradoras. Las primeras corresponden a las funciones de Propp, retomadas en especial por Bremond, pero que nosotros consideramos aquí de un modo infinitamente más detallado que estos autores; a ellas reservaremos el nombre de *funciones* (aunque las otras unidades sean también funcionales). Su modelo es clásico a partir del análisis de Tomachevski: la compra de un revólver tiene como correlato el momento en que se lo utilizará (y si no se lo utiliza, la notación se invierte en signo de veleidat, etcétera), levantar el auricular tiene como correlato el momento en que se lo volverá a colgar; la intrusión del loro en la casa de Felicité tiene como correlato el episodio del embalsamamiento, de la adoración, etcétera. La segunda gran clase de unidades, de naturaleza integradora, comprende todos los *indicios* (en el sentido más general de la palabra); ²⁶ la unidad remite entonces, no a un acto complementario y consecuente, sino a un concepto más o menos difuso, pero no obstante necesario al sentido de la historia: indicios caracterológicos que conciernen a los personajes, informaciones relativas a su identidad, notaciones de «atmósferas», etcétera; la relación de la unidad con su correlato ya no es entonces distribucional (a menudo varios indicios remiten al mismo significado y su orden de aparición en el discurso no es necesariamente pertinente), sino integradora; para comprender «para que sirve» una notación indicional, hay que pasar a un nivel superior (acciones de los personajes o narración), pues sólo allí se devela el indicio; la potencia administrativa que está detrás de Bond, de la que es índice el número de aparatos telefónicos, no tiene ninguna incidencia sobre la secuencia de acciones en que Bond se ve comprometido al aceptar la comunicación; sólo adquiere su sentido al nivel de una tipología general de los actantes (Bond está del lado del orden); los indicios, por la na-

turalidad en cierto modo vertical de sus relaciones, son unidades verdaderamente semánticas pues, contrariamente a las «funciones» propiamente dichas, remiten a un significado, no a uno «operación»; la sanción de los Indicios es «más alta», a veces incluso virtual, está fuera del sintagma explícito (el «carácter» de un personaje nunca puede ser designado aunque sin cesar es objeto de indicios), es una sanción paradigmática; por el contrario, la sanción de las «Funciones» siempre está «más allá», es una sanción sintagmática. 27 *Funciones e Indicios* abarcan, pues otra distinción clásica: las Funciones implican los relatos metonímicos, los Indicios, los relatos metafóricos; las primeras corresponden a una funcionalidad de hacer y las otras a una funcionalidad del ser. 28

Estas dos grandes clases de unidades: Funciones e Indicios, deberían permitir ya una cierta clasificación de los relatos. Algunos relatos son marcadamente funcionales (como los cuentos populares) y, por el contrario, otros son marcadamente «indiciales» (como las novelas «psicológicas»); entre estos dos polos se da toda una serie de formas intermedias, tributarias de la historia, de la sociedad, del género. Pero esto no es todo: dentro de cada una de estas dos grandes clases es posible determinar inmediatamente dos subclases de unidades narrativas. Para retomar la clase de las Funciones, digamos que sus unidades no tienen todas la misma «importancia»; algunas constituyen verdaderos «nudos» del relato (o de un fragmento del relato); otras no hacen más que «llenar» el espacio narrativo que separa las funciones-«nudo»: llamemos a las primeras *funciones cardinales* (o *núcleos*) y a las segundas, teniendo en cuenta su naturaleza complementadora, *catálisis*. Para que una función sea cardinal, basta que la acción a la que se refiere abra (o mantenga o cierre) una alternativa consecuente para la continuación de la historia, en una palabra, que inaugure o concluya una incertidumbre; si, en un fragmento de relato, *suenan el teléfono*, es igualmente posible que se conteste o no, lo que no dejará de encauzar la historia por dos vías diferentes. En cambio, entre dos funciones cardinales, siempre es posible disponer notaciones subsidiarias que se aglomeran alrededor de un núcleo o del otro sin modificar su naturaleza alternativa: el espacio que separa a *sonó el teléfono* de *Bond atendió* puede ser saturado por una multiplicidad de incidentes menudos o detalladas descripciones: *Bond se dirigió al escritorio, levantó el tubo, dejó el cigarrillo*, etcétera. Estas catálisis siguen siendo funcionales, en la medida en que entran en correlación con un núcleo, pero su funcionalidad es atenuada, unilateral, parásita: es porque se trata aquí de una funcionalidad puramente cronológica (se describe lo que separa dos momentos de la historia), mientras que en el lazo que une dos funciones cardinales opera una funcionalidad doble, a la vez cronológica y lógica: las catálisis no son unidades consecutivas, las funciones cardina-

les son a la vez consecutivas y consecuentes. Todo hace pensar, en efecto, que el resorte de la actividad narrativa es la confusión misma entre la secuencia y la consecuencia, dado que lo que viene *después* es leído en el relato como *causado por*; en este sentido, el relato sería una aplicación sistemática del error lógico denunciado por la Escolástica bajo la fórmula *post hoc, ergo propter hoc*, que bien podría ser la divisa del Destino, de quien el relato no es en suma más que la «lengua»; y esta «fusión» de la lógica y la temporalidad es llevada a cabo por la armazón de las funciones cardinales. Estas funciones pueden ser a primera vista muy insignificantes; lo que las constituye no es el espectáculo (la importancia, el volumen, la rareza o la fuerza de la acción enunciada), es, si se puede decir, el riesgo del relato; entre estos polos de alternativa, entre estos «dispatchers», las catálisis disponen zonas de seguridad, descansos, lujos; estos «lujos» no son, sin embargo, inútiles: desde el punto de vista de la historia, hay que repetirlo, la catálisis puede tener una funcionalidad débil pero nunca nula: aunque fuera puramente redundante (en relación con su núcleo), no por ello participaría menos en la economía del mensaje; pero no es este el caso: una notación, en apariencia expletiva, siempre tiene una función discursiva: acelera, retarda, da nuevo impulso al discurso, resume, anticipa a veces incluso despista: 29 puesto que lo anotado aparece siempre como notable, la catálisis despierta sin cesar la tensión semántica del discurso, dice sin cesar: ha habido, va a haber sentido; la función constante de la catálisis es, pues, en toda circunstancia, una función fática (para retomar la expresión de Jakobson): mantiene el contacto entre el narrador y el lector. Digamos que no es posible suprimir un núcleo sin alterar la historia, pero que tampoco es posible suprimir una catálisis sin alterar el discurso. En cuanto a la segunda gran clase de unidades narrativas (los Indicios), clase integradora, las unidades que allí se encuentran tienen en común el no poder ser saturadas (completadas) sino a nivel de los personajes o de la narración; forman, pues, parte de una relación *paramétrica*,³⁰ cuyo segundo término, implícito, es continuo, extensivo a un episodio, un personaje o a toda una obra; sin embargo, es posible distinguir *indicios* propiamente dichos, que remiten a un carácter, a un sentimiento, a una atmósfera (por ejemplo de sospecha), a una filosofía, e *informaciones*, que sirven para identificar, para situar en el tiempo y en el espacio. Decir que Bond está de guardia en una oficina cuya ventana abierta deja ver la luna entre espesas nubes que se deslizan, es dar el indicio de una noche de verano tormentosa y esta deducción misma constituye un indicio atmosférico que remite al clima pesado, angustioso de una acción que aún no se conoce. Los indicios tienen, pues, siempre significados implícitos; los informantes, por el contrario, no los tienen, al menos al nivel de la historia: son datos puros, inmediatamente significantes. Los indicios implican una actividad de desciframiento: se trata para

el lector de aprender a conocer un carácter, una atmósfera; los informantes proporcionan un conocimiento ya elaborado; su funcionalidad, como la de las catálisis, es pues débil, pero no es tampoco nula: cualquier sea su «inanidad» con relación al resto de la historia, al informante (por ejemplo, la edad precisa de un personaje) sirve para autenticar la realidad del referente, para enraizar la ficción en lo real: es un operador realista y, a título de tal, posee una funcionalidad indiscutible, no a nivel de la historia, sino a nivel del discurso.³¹

Nudos y catálisis, indicios e informantes (una vez más, poco importan los nombres), tales son, pareciera, las primeras clases en que se pueden distribuir las unidades del nivel funcional. Es necesario completar esta clasificación con dos observaciones. En primer lugar, una unidad puede pertenecer al mismo tiempo a dos clases diferentes: beber whisky (en el hall de un aeropuerto) es una acción que puede servir de catálisis a la notación (cardinal) de *esperar*, pero es también y al mismo tiempo el indicio de una cierta atmósfera (modernidad, distensión, recuerdo, etcétera): dicho de otro modo, algunas unidades pueden ser mixtas. De esta suerte puede ser posible todo un juego en la economía del relato; en la novela *Goldfinger*, Bond, teniendo que investigar en el cuarto de su adversario, recibe una credencial de su comanditario: la notación es una pura función (cardinal); en el film, este detalle está cambiando: Bond quita bromeando el juego de llaves a una mucama que no protesta; la notación ya no es sólo funcional, es también «indicial», remite al carácter de Bond (su desenvoltura y su éxito con las mujeres). En segundo lugar, hay que destacar (cosa que retomaremos más adelante) que las cuatro clases de que acabamos de hablar pueden ser sometidas a otra distribución, por lo demás más adecuadas al modelo lingüístico. Las catálisis, los indicios y los informantes tienen en efecto un carácter común: son *expansiones*, si se las comprara con núcleos: los núcleos (como veremos inmediatamente) constituyen conjuntos finitos de términos poco numerosos, están regidos por una lógica, son a la vez necesarios y suficientes; una vez dada esta armazón, las otras unidades vienen a rellenarlo según un modo de proliferación en principio infinito; como sabemos, es lo que sucede con la frase, constituida por proposiciones simples, complicadas al infinito mediante duplicaciones, rellenos, encubrimientos, etcétera: al igual que la frase, el relato es infinitamente catalizable. Mallarmé confería una importancia tal a este tipo de escritura que con ella elaboró su poema *Jamais un coup de dés*, que bien se puede considerar, con sus «nudos» y sus «vientres», sus «palabras-nudos» y sus «palabras-enchajes» como el blasón de todo relato, de todo lenguaje.

3. La sintaxis funcional.

¿Cómo, según qué «gramática», se encadenan unas a otras estas diferentes unidades a lo largo del sintagma narrativo? ¿Cuáles son las reglas de la combinatoria funcional? Los informantes y los indicios pueden combinarse libremente entre sí: así sucede, por ejemplo, con el retrato, que yuxtapone sin coerción datos de estado civil y rasgos caracterológicos. Una relación de implicación simple une las catálisis y los núcleos: una catálisis implica necesariamente la existencia de una función cardinal a la cual conectarse, pero no recíprocamente. En cuanto a las funciones cardinales, están unidas por una relación de solidaridad: una función de este tipo obliga a otra del mismo tipo y recíprocamente. Debemos detenernos un momento en esta última relación: primero, porque ella define la armazón misma del relato (las expansiones son suprimibles, pero los núcleos no), luego porque preocupa en especial a los que tratan de estructurar el relato.

Ya hemos señalado que por su estructura misma el relato institúa una confusión entre la secuencia y la consecuencia, entre el tiempo y la lógica. Esta ambigüedad constituye el problema central de la sintaxis narrativa. ¿Hay detrás del tiempo del relato una lógica intemporal? Este punto dividía aún recientemente a los investigadores. Propp, cuyos análisis, como se sabe, han abierto el camino a los estudios actuales, defiende absolutamente la irreductibilidad del orden cronológico: el tiempo es, a sus ojos, lo real y, por esta razón, parece necesario arraigar el cuento en el tiempo. Sin embargo, Aristóteles mismo, al oponer la tragedia (definida por la unidad de la acción) a la historia (definida por la pluralidad de acciones y la unidad de tiempo), atribuía ya la primacía a lo lógico sobre los cronológico.³² Es lo que hacen todos los investigadores actuales (Lévi-Strauss, Greimas, Bremond, Todorov), todos los cuales podrían suscribir sin duda (aunque divergiendo en otros puntos) la proposición de Lévi-Strauss: «el orden de sucesión cronológica se reabsorbe en una estructura matricial atemporal». ³³ El análisis actual tiende, en efecto, a «des-cronologizar» el continuo narrativo y a «relogicizarlo», a someterlo a lo que Mallarmé llamaba, a propósito de la lengua francesa, *los rayos primitivos de la lógica*. ³⁴ O más exactamente —es éste al menos nuestro deseo—, la tarea consiste en llegar a dar una descripción estructural de la ilusión cronológica; corresponde a la lógica narrativa dar cuenta del tiempo narrativo. Se podría decir, de otra manera, que la temporalidad no es sino una clase estructural del relato (del discurso), así como en la lengua, el tiempo sólo existe en forma de sistema: desde el punto de vista del relato, lo que nosotros llamamos el tiempo no existe o, al menos, sólo existe funcionalmente, como elemento de un sistema semiótico: el tiempo no pertenece al discurso propiamente dicho, sino al referente; el relato y la lengua sólo conocen un tiempo

semiológico; el «verdadero» tiempo es una ilusión referencial, «realista», como lo muestra el comentario de Propp y es a título de tal que debe tratarlo la descripción estructural.³⁵

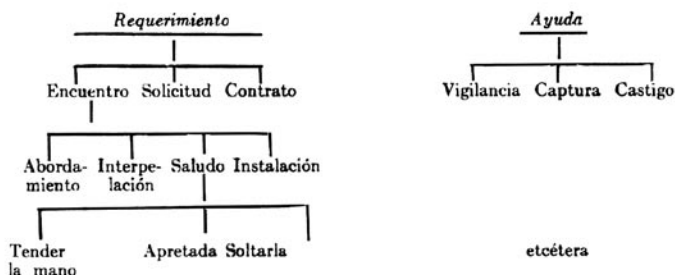
¿Cuál es, pues, esa lógica que se impone a las principales funciones del relato? Es lo que activamente se trata de establecer y lo que hasta aquí ha sido más ampliamente debatido. Nos remitiremos, pues, a las contribuciones de A. J. Greimas, Cl. Bremond y T. Todorov, publicadas aquí mismo, y que tratan todas acerca de la lógica de las funciones. Tres direcciones principales de investigación, expuestas más adelante por T. Todorov, se ponen de manifiesto. La primera vía (Bremond) es más propiamente lógica: se trata de reconstruir la sintaxis de los comportamientos humanos utilizados por el relato, de volver a trazar el trayecto de las «elecciones» a las que tal personaje, en cada punto de la historia está fatalmente sometido³⁶ y de sacar así a luz lo que se podría llamar una lógica energética,³⁷ ya que ella capta los personajes en el momento en que eligen actuar. El segundo modelo es lingüístico (Lévi-Strauss, Greimas): la preocupación esencial de esta investigación es descubrir en las funciones oposiciones paradigmáticas, las cuales, conforme al principio jakobsoniano de lo «poético», «se extienden» a lo largo de la trama del relato (veremos, sin embargo, aquí mismo los nuevos desarrollos con los que Greimas corrige o completa el paradigmatismo de las funciones). La tercera vía, esbozada por Todorov, es algo diferente pues instala el análisis a nivel de las «acciones» (es decir, de los personajes), tratando de establecer las reglas por las que el relato combina, varía y transforma un cierto número de predicados básicos.

No se trata de elegir entre estas hipótesis de trabajo, que no son rivales sino concurrentes y que por lo demás están hoy en plena elaboración. El único complemento que nos permitiremos agregar aquí concierne a las dimensiones del análisis. Incluso si excluimos los indicios, los informantes y las catálisis, quedan todavía en un relato (sobre todo si se trata de una novela y ya no de un cuento) un gran número de funciones cardinales; muchas no pueden ser manejadas por los análisis que acabamos de citar y que han trabajado hasta hoy con las grandes articulaciones del relato. Sin embargo, es necesario prever una descripción lo suficientemente ceñida como para dar cuenta de *todas* las unidades del relato, de sus menores segmentos; las funciones cardinales, recordémoslo, no pueden ser determinadas por su «importancia», sino sólo por la naturaleza (doblemente implicativa) de sus relaciones: un «llamado telefónico», por fútil que parezca, por una parte comporta él mismo algunas funciones cardinales (sonar, descolgar, hablar, volver a colgar) y por otra parte, tomado en bloque, hay que poder conectarlo, al menos mediáticamente, con las grandes articulaciones de la anécdota. La cobertura funcional del relato impone una organización de pau-

sas, cuya unidad de base no puede ser más que un pequeño grupo de funciones que llamaremos aquí (siguiendo a Cl. Bremond) una *secuencia*. Una secuencia es una sucesión lógica de núcleos unidos entre sí por una relación de solidaridad: 38 la secuencia se inicia cuando uno de sus términos no tiene antecedente solidario y se cierra cuando otro de sus términos ya no tiene consecuente. Para tomar un ejemplo intencionalmente fútil, pedir una consumición, recibirla, consumirla, pagarla: estas diferentes funciones constituyen una secuencia evidentemente cerrada, pues no es posible hacer preceder el pedido o hacer seguir el pago sin salir del conjunto homogéneo «Consumición». La secuencia es, en efecto, siempre nombrable. Al determinar las grandes funciones del cuento, Propp y luego Bremond, ya se han visto llevados a nombrarlas (Fraude, Traición, Lucha, Contrato, Seducción, etc.); la operación nominativa es igualmente inevitable para las secuencias fútiles, que podríamos llamar «microsecuencias», las que forman a menudo el grano más fino del tejido narrativo. Estas nominaciones ¿son únicamente del resorte del analista? Dicho de otro modo, ¿son puramente metalingüística? Lo son sin duda, puesto que se refieren al código del relato, pero es posible imaginar que forman parte de un metalenguaje interior al lector (al oyente) mismo, el cual capta toda sucesión lógica de acciones como un todo nominal: leer es nombrar; escuchar no es sólo percibir un lenguaje, sino también construirlo. Los títulos de secuencia son bastante análogos a estas *palabras-cobertura* (*cover-words*) de las máquinas de traducir que cubren de una manera aceptable una gran variedad de sentidos y de matices. La lengua del relato, que está en nosotros, comporta de manera inmediata estas rúbricas esenciales: la lógica cerrada que estructura una secuencia está indisolublemente ligada a su nombre: toda función que inaugura una *seducción* impone desde su aparición, en el nombre que hace surgir, el proceso entero de la seducción, tal como lo hemos aprendido de todos los relatos que han formado en nosotros la lengua del relato.

Cualquiera sea su poca importancia, al estar compuesta por un pequeño número de núcleos (es decir, de hecho, de «dispat-chers»), la secuencia comporta siempre momentos de riesgo y esto es lo que justifica su análisis: podría parecer irrisorio constituir en secuencia la sucesión lógica de los pequeños actos que componen el ofrecimiento de un cigarrillo (*ofrecer, aceptar, prender, fumar*); pero es que precisamente en cada uno de estos puntos es posible una alternativa y, por lo tanto, una libertad de sentido: du Pont, el comanditario de James Bond, le ofrece fuego con su encendedor, pero Bond rehusa; el sentido de esta bifurcación es que Bond teme instintivamente que el adminículo encierre una trampa.³⁹ La secuencia es, pues, si se quiere, una *unidad lógica amenazada*: es lo que la justifica a *mínimo*. Pero también está fundada a *máximo*: encerrada en sus funciones, subsumida

en un nombre, la secuencia misma constituye una unidad nueva, pronta a funcionar como el simple término de otra secuencia más amplia. He aquí una microsecuencia: *tender la mano*, *apretarla*, *soltarla*; este Saludo se vuelve una simple función: por una parte, asume el papel de un indicio (blandura de du Pont y repugnancia de Bond) y, por otra parte, constituye globalmente el término de una secuencia más amplia, designada *Encuentro*, cuyos otros términos (*acercarse*, *detenerse*, *interpelación*, *saludo*, *instalación*) pueden ser ellos mismos microsecuencias. Toda una red de subrogaciones estructura así al relato desde las más pequeñas matrices a las mayores funciones. Se trata, por cierto, de una jerarquía que sigue perteneciendo al nivel funcional: sólo cuando el relato ha podido ser ampliado, por sucesivas mediaciones, desde el cigarrillo de du Pont hasta el combate de Bond contra Goldfinger, el análisis funcional está concluido: la pirámide de las funciones toca entonces el nivel siguiente (el de las Acciones), hay, pues, a la vez, una sintaxis interior a la secuencia y una sintaxis (subrogante) de las secuencias entre sí. El primer episodio de Goldfinger adquiere de este modo un sentido «estemático»:



Esta representación es evidentemente analítica. El lector percibe una sucesión lineal de términos. Pero lo que hay que hacer notar es que los términos de varias secuencias pueden muy bien imbricarse unos en otros: una secuencia no ha concluido cuando ya, intercalándose, puede surgir el término inicial de una nueva secuencia: las secuencias se desplazan en contrapuntos;⁴⁰ funcionalmente, la estructura del relato tiene forma de «fuga»: por esto el relato «se sostiene» a la vez que «se prolonga». La imbricación de las secuencias no puede, en efecto, cesar, dentro de una misma obra, por un fenómeno de ruptura radical, a menos que los pocos bloques (o «estemas») estancos que, en este caso la componen, sean de algún modo recuperados al nivel superior de las Acciones (de los personajes): *Goldfinger* está compuesto por tres episodios funcionalmente independiente, pues sus este-

mas funcionales dejan por dos veces de comunicarse: no hay ninguna relación de secuencia entre el episodio de la piscina y el de Fort-Knox; pero subsiste una relación actancial, pues los personajes (y por consiguiente, la estructura de sus relaciones) son los mismos. Reconocemos aquí a la epopeya («conjunto de fábulas múltiples»): la epopeya es un relato quebrado en el plano funcional pero unitario en el plano actancial (esto puede verificarse en la Odisea o en el teatro de Brecht). Hay, pues, que coronar el nivel de las funciones (que proporciona la mayor parte del sistema narrativo) con un nivel superior, del que, a través de mediaciones, las unidades del primer nivel extraigan su sentido, y que es el nivel de las Acciones.

III. LAS ACCIONES

1. *Hacia una posición estructural de los personajes.*

En la Poética aristotélica, la noción de personaje es secundaria y está enteramente sometida a la noción de acción: puede haber fábulas sin «caracteres», dice Aristóteles, pero no podría haber caracteres sin fábula. Este enfoque ha sido retomado por los teóricos clásicos (Vossius). Más tarde, el personaje, que hasta ese momento no era más que un nombre, el agente de una acción,⁴¹ tomó una consistencia psicológica y pasó a ser un individuo, una «persona», en una palabra, un «ser» plenamente constituido, aun cuando no hiciera nada y, desde ya, incluso antes de actuar;⁴² el personaje ha dejado de estar subordinado a la acción, ha encarnado de golpe una esencia psicológica; estas esencias podían ser sometidas a un inventario cuya forma más pura ha sido la lista de los «tipos» del teatro burgués (la coqueta, el padre noble, etc.). Desde su aparición, el análisis estructural se resistió fuertemente a tratar al personaje como a una esencia, aunque más no fuera para clasificarla; como lo recuerda aquí T. Todorov, Tomachevski llegó hasta negar al personaje toda importancia narrativa, punto de vista que luego atenuó. Sin llegar a retirar los personajes del análisis, Propp los redujo a una tipología simple fundada, no en la psicología, sino en la unidad de las acciones que el relato les impartía (Dador del objeto mágico, Ayuda, Malo, etc.).

A partir de Propp, el personaje no deja de plantear al análisis estructural del relato el mismo problema: por una parte, los personajes (cualquiera sea el nombre con que se los designe: *dramatis personae* o actantes) constituyen un plano de descripción necesario, fuera del cual las pequeñas «acciones» narradas dejan de ser inteligibles, de modo que se puede decir con razón que no existe en el mundo un solo relato sin «personajes»⁴³ o, al menos, sin «agentes»; pero, por otra parte, estos «agentes», que

son muy numerosos, no pueden ser ni descritos ni clasificados en términos de «personas», ya se considere a la «persona» como una forma puramente histórica, restringida a ciertos géneros (por cierto, los que más conocemos) y que, en consecuencia, haya que exceptuar el caso, amplísimo de todos los relatos (cuentos populares, textos contemporáneos) que comportan agentes, pero no personas; ya sea que se sostenga que la «persona» nunca es más que una racionalización crítica impuesta por nuestra época a simples agentes narrativos. El análisis estructural, muy cuidadoso de no definir al personaje en términos de esencia psicológica, se ha esforzado hasta hoy, a través de diversas hipótesis, cuyo eco encontraremos en algunas de las contribuciones que siguen, en definir al personaje no como un «ser», sino como un «participante». Para Cl. Bremond, cada personaje puede ser el agente de secuencias de acciones que le son propias (*Fraude*, *Sedución*); cuando una misma secuencia implica dos personajes (que es el caso normal), la secuencia comporta dos perspectivas o, si se prefiere, dos nombres (lo que es *Fraude* para uno, es *Engaño* para el otro); en suma, cada personaje, incluso secundario, es el héroe de su propia secuencia. T. Todorov, analizando una novela «psicológica» (*Les liaisons dangereuses*) (Las Relaciones peligrosas) parte, no de los personajes-personas, sino de las tres grandes relaciones en las que ellos pueden comprometerse y que llama predicados de base (amor, comunicación, ayuda); estas relaciones son sometidas por el análisis a dos clases de reglas: de *derivación* cuando se trata de dar cuenta de otras relaciones y de *acción* cuando se trata de describir la transformación de estas relaciones a lo largo de la historia: hay muchos personajes en *Les liaisons dangereuses*, pero «lo que se dice de ellos» (sus predicados) se deja clasificar. Finalmente, A. J. Greimas propuso describir y clasificar los personajes del relato, no según lo que son, sino según lo que hacen (de allí su nombre de *actantes*), en la medida en que participen de tres grandes ejes semánticos, que por lo demás encontramos en la frase (sujeto, objeto, complemento de atribución, complemento circunstancial) y que son la comunicación, el deseo (o la búsqueda) y la prueba;⁴⁴ como esta participación se ordena por parejas, también el mundo infinito de los personajes está sometido a una estructura paradigmática (*Sujeto/Objeto, Donante/Destinatario, Ayudante/Opositor*) proyectada a lo largo del relato; y como el actante define una clase, puede ser cubierto por actores diferentes, movilizados según reglas de multiplicación, de sustitución o de carencia.

Estas tres concepciones tienen muchos puntos en común. El principal, es necesario repetirlo, es definir el personaje por su participación en una esfera de acciones, siendo esas esferas poco numerosas, típicas, clasificables; por esto hemos llamado aquí al segundo nivel de descripción, aunque sea el de los personajes,

nivel de las Acciones: esta palabra no debe, pues, ser interpretada acá en el sentido de los pequeños actos que forman el tejido del primer nivel, sino en el sentido de las grandes articulaciones de la *praxis* (desear, comunicar, luchar).

2. *El problema del sujeto.*

Los problemas planteados por una clasificación de los personajes del relato no están aun bien resueltos. Por cierto hay coincidencias acerca de que los innumerables personajes del relato pueden ser sometidos a reglas de sustitución y que, aun dentro de una obra, una misma figura puede absorber personajes diferentes;⁴⁵ por otra parte, el modelo actancial propuesto por Greimas (y retomado desde una perspectiva diferente por Todorov) parece sin duda resistir a la prueba de un gran número de relatos: como todo modelo estructural vale menos por su forma canónica (una matriz de seis actantes) que por las transformaciones reguladas (carencias, confusiones, duplicaciones, sustituciones), a las que se presta, permitiéndonos así esperar una tipología actancial de los relatos;⁴⁶ sin embargo, cuando la matriz tiene un buen poder clasificador (como en el caso de los actantes de Greimas), da cuenta insuficientemente de la multiplicidad de las participaciones en cuanto éstas son analizadas en términos de perspectivas; y cuando estas perspectivas son respetadas (en la descripción de Bremond), el sistema de los personajes resulta demasiado parcelado; la reducción propuesta por Todorov evita ambos escollos, pero hasta ese momento recae solamente sobre un único relato. Pareciera que todo esto puede ser armonizado rápidamente. La verdadera dificultad planteada por la clasificación de los personajes es la ubicación (y, por lo tanto, la existencia) del *sujeto* en toda matriz actancial, cualquiera sea su fórmula. *¿Quién es el sujeto* (el héroe) de un relato? *¿Hay o no hay una clase privilegiada de actores?* Nuestra novela nos ha habituado a acentuar de una u otra manera, a veces retorcida (negativa) a un personaje entre otros. Pero el privilegio está lejos de cubrir toda la literatura narrativa. Así, muchos relatos enfrentan, alrededor de un objeto en disputa, a dos adversarios, cuyas «acciones» son así igualadas; el sujeto es entonces verdaderamente doble sin que se lo pueda reducir por sustitución; es esta incluso, quizás, una forma arcaica corriente, como si el relato, a la manera de ciertas lenguas, hubiera conocido también él un *duelo* de personas. Este duelo es tanto más interesante cuanto que relaciona el relato con la estructura de ciertos juegos (muy modernos) en los que dos adversarios iguales desean conquistar un objeto puesto en circulación por un árbitro; este esquema recuerda a la matriz actancial propuesta por Greimas, lo que no puede asombrarnos si aceptamos que el juego, siendo un lenguaje, también depende de la

misma estructura simbólica que encontramos en la lengua y en el relato: también el juego es una frase.⁴⁷ Si, pues, conservamos una clase privilegiada de actores (el sujeto de la búsqueda, del deseo, de la acción), es al menos necesario flexibilizarla sometiendo a este actante a las categorías mismas de la persona, no psicológica sino gramatical: una vez más, habrá que acercarse a la lingüística para poder describir y clasificar la instancia personal (*yo/tú*) o apersonal (*él*) singular, dual o plural de la acción. Serán —quizá— las categorías gramaticales de la persona (accesibles en nuestros pronombres) las que den la clave del nivel «accional». Pero como estas categorías no pueden definirse sino por relación con la instancia del discurso, y no con la de la realidad,⁴⁸ los personajes, en tanto unidades del nivel «accional», sólo adquieren su sentido (su inteligibilidad) si se los integra al tercer nivel de la descripción, que llamaremos aquí nivel de la Narración (por oposición a las Funciones y a las Acciones).

IV. LA NARRACION

1. *La comunicación narrativa.*

Así como existe, en el interior del relato, una gran función de intercambio (repartida entre un dador y un beneficiario), también, homológicamente, el relato como objeto es lo que se juega en una comunicación: hay un dador del relato y hay un destinatario del relato. Como sabemos, en la comunicación lingüística, *yo* y *tú* se presuponen absolutamente uno al otro; del mismo modo, no puede haber relato sin narrador y sin oyente (o lector). Esto es quizá, trivial y, no obstante, está aun mal explotado. Ciertamente, el papel del emisor ha sido abundantemente parafraseado (se estudia al «autor» de una novela sin preguntarse, por lo demás, si él es realmente el «narrador»), pero cuando pasamos al lector, la teoría literaria es mucho más púdica. De hecho, el problema no consiste en analizar introspectivamente los motivos del narrador ni los efectos que la narración produce sobre el lector; sino en describir el código a través del cual se otorga significado al narrador y al lector a lo largo del relato mismo. Los signos del narrador parecen a primera vista más visibles y más numerosos que los signos del lector (un relato dice más a menudo *yo* que *tú*); en realidad, los segundos son simplemente más retorcidos que los primeros; así cada vez que el narrador, dejando de «representar», narra hechos que conoce perfectamente pero que el lector ignora, se produce, por carencia de significación, un signo de lectura, pues no tendría sentido que el narrador se diera a sí mismo una información: *Leo era el patrón de esta «boite»*,⁴⁹ nos dice una novela en primera persona: esto es un signo del lector, cercano a lo que Jakobson llama la función conativa de la

comunicación. Dado que carecemos de inventario, dejaremos por ahora de lado los signos de la recepción (aunque son igualmente importantes), para decir una palabra acerca de los signos de la narración.⁵⁰

¿Quién es el dador del relato? Hasta aquí parecen haberse enunciado tres concepciones. La primera considera que el relato es emitido por una persona (en el sentido plenamente psicológico del término); esta persona tienen un nombre, es el autor, en quien se mezclan sin cesar la «personalidad» y el arte de un individuo perfectamente identificado, que periódicamente toma la pluma para escribir una historia: el relato (en particular la novela) no es entonces más que la expresión de un *yo* exterior a ella. La segunda concepción hace del narrador una suerte de conciencia total, aparentemente impersonal, que emite la historia desde un punto de vista superior, el de Dios⁵¹: el narrador es a la vez interior a sus personajes (puesto que sabe todo lo que sucede en ellos) y exterior (puesto que jamás se identifica con uno más que con otro). La tercera concepción, la más reciente (Henry James, Sartre) señala que el narrador debe limitar su relato a lo que pueden observar o saber los personajes: todo sucede como si cada persona fuera a su vez el emisor del relato. Estas tres concepciones son igualmente molestas en la medida en que las tres parecen ver en el narrador y en los personajes, personas reales, «vivas» (es conocida la indefectible fuerza de este mito literario), como si el relato se determinara originalmente en su nivel referencial (se trata de concepciones igualmente «realistas»). Ahora bien, al menos desde nuestro punto de vista, narrador y personajes son esencialmente «seres de papel»; el autor (material) de un relato no puede confundirse para nada con el narrador de ese relato; ⁵² los signos del narrador son inmanentes al relato y, por lo tanto, perfectamente accesibles a un análisis semiológico; pero para decidir que el autor mismo (ya se exponga, se oculte o se borre) dispone de «signos» que diseminaría en su obra, es necesario suponer entre la «persona» y su lenguaje una relación signalética que haría del autor un sujeto pleno y del relato la expresión instrumental de esta plenitud: a lo cual no puede resolverse el análisis estructural: *quien habla* (en el relato) no es *quien escribe* (en la vida) y *quien escribe* no es *quien existe*.⁵³

De hecho, la narración propiamente dicha (o código del narrador) no conoce, como por otra parte tampoco la lengua, sino dos sistemas de signos: personal y apersonal; estos dos sistemas no presentan forzosamente marcas lingüísticas que aludan a la persona (*yo*) y a la no-persona (*él*): puede haber, por ejemplo, relatos, o al menos episodios, escritos en tercera persona y cuya instancia verdadera es, no obstante, la primera persona. ¿Cómo decidir en este caso? Basta «rewriter» el relato (o el pasaje) del

él al yo: en tanto esta operación no provoque ninguna otra alteración del discurso salvo el cambio mismo de los pronombres gramaticales, es seguro que permanecemos en un sistema de la persona: todo el comienzo de *Goldfinger*, aunque escrito en tercera persona, de hecho está dicho por James Bond; para que la instancia cambie, es necesario que el «rewriting» se vuelva imposible; así la frase: «vio un hombre de unos cincuenta años de aspecto todavía joven, etc.», es perfectamente personal, a pesar de él («Yo, James Bond, vi, etc.»), pero el enunciado narrativo «el tintineo del hielo contra el vaso pareció dar a Bond una brusca inspiración» no puede ser personal a causa del verbo «parecer» que se vuelve signo de apersonal (y no *él*). Es cierto que el apersonal es el modo tradicional del relato dado que la lengua ha elaborado todo un sistema temporal propio del relato (articulado sobre el aoristo),⁵⁴ destinado a suprimir el presente de quien habla: «En el relato, dice Benveniste, nadie habla». Sin embargo, la instancia temporal (bajo formas más o menos disimuladas) ha invadido poco a poco al relato siendo contada la narración en *el hic et nunc* de la locución (definición del sistema personal); así vemos hoy a muchos relatos, y los más corrientes, mezclar a un ritmo extremadamente rápido, incluso en los límites de una misma frase, el personal y el apersonal; como por ejemplo esta frase de *Goldfinger*:

Sus ojos	<i>personal</i>
gris azulado	<i>apersonal</i>
estaban fijos en los de du Pont que no sabía	
qué actitud adoptar	<i>personal</i>
pues esa mirada fija encerraba una mezcla de candor,	
de ironía y de menosprecio por sí mismo	<i>apersonal</i>

La mezcla de sistemas se siente evidentemente como un recurso facilitador. Este recurso, exagerado, puede llegar a utilizarse como celada: una novela policial de Agatha Christie (*Las cinco y veinticinco*) sólo mantiene el enigma porque engaña sobre la persona de la narración: un personaje es descrito desde dentro, aun cuando es ya el criminal⁵⁵: todo sucede como si en una misma persona hubiera una conciencia de testigo, immanente al discurso, y una conciencia de criminal, inmanente a lo referido: sólo el torniquete, abusivo de ambos sistemas permite el enigma. Es comprensible, pues, que en el otro polo de la literatura se haga del rigor del sistema elegido una condición necesaria de la obra; sin que siempre se pueda, sin embargo, respetarlo hasta el final.

Este rigor —buscado por ciertos sistemas contemporáneos— no es forzosamente un imperativo estético; lo que se llama una novela psicológica está extraordinariamente marcada por una mezcla de ambos sistemas, movilizandolos sucesivamente los signos de

la no persona y de la persona; la «psicología» no puede, en efecto, —paradójicamente— conformarse con un puro sistema de la persona, pues al referir todo el relato sólo a la instancia del discurso, o si se prefiere al acto de locución, queda amenazado el contenido mismo de la persona: la persona psicológica (de orden referencial) no tiene relación alguna con la persona lingüística, la cual nunca es definida por disposiciones, intenciones o rasgos, sino sólo por su ubicación (codificada) en el discurso. Es de esta persona formal de la que hoy nos esforzamos en hablar; se trata de una subversión importante (incluso el público tiene la impresión de que ya no se escriben «novelas») pues se propone hacer pasar el relato, del orden de la pura constatación (que ocupaba hasta hoy) al orden performativo, según el cual el sentido de una palabra es el acto mismo que la profiere:⁵⁶ hoy, escribir no es «contar», es *decir* que se cuenta, y remitir todo el referente («lo que se dice») a este acto de locución; es por esto que una parte de la literatura contemporánea ya no es descriptiva sino transitiva y se esfuerza por realizar en la palabra un presente tan puro que todo el discurso se identifica con el acto que lo crea, siendo así todo el *logos* reducido —o entendido— a una *lexis*.⁵⁷

2. La situación del relato.

El nivel «narracional» está pues, constituido por los signos de la narratividad, el conjunto de operadores que reintegran funciones y acciones en la comunicación narrativa articulada sobre su dador y su destinatario. Algunos de estos signos ya han sido estudiados: en las literaturas orales se conocen algunos códigos de recitación (fórmulas métricas, protocolos convencionales de presentación), y se sabe que el «autor» no es el que inventa las más hermosas historias, sino el que maneja mejor el código cuyo uso comparte con los oyentes: en estas literaturas, el nivel «narracional» es tan nítido, sus reglas tan imperativas, que es difícil concebir un «cuento» privado de los signos codificados del relato («*había una vez*», etc.). En nuestras literaturas escritas, han sido fijadas muy tempranamente las «formas del discurso» (que son de hecho signos de narratividad): clasificación de los modos de intervención del autor, esbozada por Platón y retomada por Diómedes,⁵⁸ codificación de los comienzos y los finales de los relatos, definición de los diferentes estilos de representación (la *oratio* directa, la *oratio* indirecta, con sus *inquit*, la *oratio tecta*),⁵⁹ estudio de los «puntos de vista», etc. Todos estos elementos forman parte del nivel «narracional», a los que hay que agregar, evidentemente, la escritura en su conjunto, pues su función no es «transmitir» el relato sino exponerlo.

Es, en efecto, en una exposición del relato donde van a integrarse las unidades de los niveles inferiores: la forma última del

relato, en tanto relato, trasciende sus contenidos y sus formas propiamente narrativas (funciones y acciones). Esto explica que el códico «narracional» sea el último nivel que pueda alcanzar nuestro análisis sin correr el riesgo de salirse del objeto-relato, es decir, sin transgredir la regla de inmanencia que está en su base. La narración no puede, en efecto, recibir su sentido sino del mundo que la utiliza: más allá del nivel «narracional» comienza el mundo, es decir, otros sistemas (sociales, económicos, ideológicos), cuyos términos ya no son sólo los relatos, sino elementos de otra sustancia (hechos históricos, determinaciones, comportamientos, etc.). Así como la lingüística se detiene en la frase, el análisis del relato se detiene en el discurso: inmediatamente después hay que pasar a otra semiótica. La lingüística conoce este tipo de fronteras, que ya ha postulado —si no explotado— con el nombre de *situación*. Halliday define la «situación» (en relación a una frase) como el conjunto de hechos lingüísticos no asociados; ⁶⁰ Prieto, como «el conjunto de los hechos conocidos por el receptor en el momento del acto sémico e independientemente de éste». ⁶¹ Se puede decir, del mismo modo, que todo relato es tributario de una «situación del relato», conjunto de protocolos según los cuales es consumido el relato. En las sociedades llamadas «arcaicas», la situación del relato está fuertemente codificada; en cambio, en nuestros días, sólo la literatura de vanguardia piensa aún en protocolos de lectura, espectaculares en Mallarmé, quien quería que el libro fuera recitado en público según una combinatoria precisa, tipográficos en Butor que trata de acompañar al libro con sus propios signos. Pero, corrientemente, nuestra sociedad escamotea lo más cuidadosamente posible la codificación de la situación de relato: ya no es posible encontrar los procedimientos de narración que intentan naturalizar el relato que seguirá, fingiéndole una causa natural y, si se puede decir, «desinaugurándolo»: novelas epistolares, manuscritos pretendidamente descubiertos, autor que se ha encontrado con el narrador, films que inician su historia antes de la presentación del reparto. La aversión a exhibir sus códigos caracteriza a la sociedad burguesa y a la cultura de masas que ha producido: una y otra necesitan signos que no tengan apariencia de tales. Esto no es, sin embargo, si se puede decir, más que un epifenómeno estructural: por familiar, por rutinario que sea hoy el hecho de abrir una novela, un diario o de encender la televisión, nada puede impedir que este actor modesto instale en nosotros de un golpe e íntegramente el código narrativo que vamos a necesitar. El nivel «narracional» tiene, así, un papel ambiguo: siendo contiguo a la situación de relato (y aun a veces incluyéndola) se abre al mundo, en el que el relato se deshace (se consume); pero, al mismo tiempo, al coronar los niveles anteriores, cierra el relato y lo constituye definitivamente como palabra de una lengua que prevé e incluye su propio metalenguaje. ⁶²

V. EL SISTEMA DEL RELATO

La lengua propiamente dicha puede ser definida por el concurso de dos procesos fundamentales: la articulación o segmentación que produce unidades (es la *forma*, según Benveniste) y la integración que reúne estas unidades en unidades de una orden superior (es el *sentido*). Este doble proceso lo encontramos en la lengua del relato; ésta también conoce una articulación y una integración, una forma y un sentido.

1. *Distorsión y expansión.*

La forma del relato está esencialmente caracterizada por dos poderes: el de distender sus signos a lo largo de la historia y el de insertar en estas distorsiones expansiones imprevisibles. Estos dos poderes parecen como libertades; pero lo propio del relato es precisamente incluir estos «desvíos» en su lengua.⁶³

La distorsión de los signos existe en la lengua, donde Bally la estudia, a propósito del francés y del alemán; ⁶⁴ hay distaxia en la medida en que los signos (de un mensaje) ya no están simplemente yuxtapuestos, en la medida en que la linealidad (lógica) se ve alterada (si el predicado precede, por ejemplo, al sujeto). Una forma notable de la distaxia se da cuando las partes de un mismo signo son separadas por otros signos a lo largo de la cadena del mensaje (por ejemplo, la expresión negativa *ni siquiera* y el verbo *mantenerse firme* en la expresión *ni firme siquiera se mantuvo*): al estar fracturado el signo, su significado se reparte en varios significantes, distantes unos de otros y cada uno de los cuales es incomprendible tomado independientemente. Ya lo hemos visto a propósito del nivel funcional y es exactamente lo mismo que sucede en el relato: las unidades de una secuencia, aunque forman un todo a nivel de esta secuencia misma, pueden ser separadas unas de otras por la inserción de unidades que provienen de otras secuencias: como ya dijimos, la estructura del nivel funcional tiene forma de «fuga».⁶⁵

Según la terminología de Bally, quien opone las lenguas sintéticas en que predomina la distaxia (como en el alemán) a las lenguas analíticas que respetan más la linealidad lógica y la nomenclatura (como el francés), el relato sería una lengua fuertemente sintética, basada esencialmente en una sintaxis de encastamientos y de desarrollo: cada punto del relato irradia en varias direcciones a la vez: cuando James Bond pide un whisky esperando el avión, este whisky, como indicio, tiene un valor polisémico, es una especie de nudo simbólico que reúne varios significados (modernidad, riqueza, ocio): pero como unidad funcional, el pedido del whisky debe recorrer en sucesivas etapas, numerosos estadios (consumición, espera, partida, etc.), para alcanzar

su sentido final: la unidad está «apresada» por todo el relato, pero también el relato sólo «se sostiene» por la distorsión y la irradiación de sus unidades.

La distorsión generalizada da a la lengua del relato su sello propio: fenómeno de pura lógica, puesto que está basada en una relación, a menudo lejana, y que provoca una suerte de confianza en la memoria intelectual, sustituye sin cesar la copia pura y simple de los acontecimientos relatados por su sentido; según la «vida», es poco probable que en un encuentro, el hecho de sentarse no siga inmediatamente a la invitación a ubicarse; en el relato, estas unidades, contiguas desde un punto de vista mimético, pueden estar separadas por una larga sucesión de inserciones que pertenecen a esferas funcionales completamente diferentes: así se establece una suerte de *tiempo lógico*, que tiene poca relación con el tiempo real, aunque la pulverización aparente de las unidades sea siempre mantenida con firmeza por la lógica que une los núcleos de la secuencia. El «suspenso» evidentemente no es más que una forma privilegiada o, si se prefiere, exasperada de la distorsión: por una parte, al mantener una secuencia abierta (mediante procedimientos enfáticos de retardamiento y de reactivación), refuerza el contacto con el lector (el oyente) y asume una función manifiestamente fática; y, por otra parte, le ofrece la amenaza de una secuencia incumplida, de un paradigma abierto (sí, como nosotros creemos, toda secuencia tiene dos polos), es decir, de una confusión lógica, y es esta confusión la que se consume con angustia y placer (tanto más cuanto que al final siempre es reparada); el «suspenso» es pues un juego con la estructura destinado, si se puede decir, a arriesgarla y a glorificarla: constituye un verdadero «thrilling» de lo inteligible: al representar el orden (y ya no la serie) en su fragilidad, realiza la idea misma de la lengua: lo que aparece como lo más patético es también lo más intelectual: el «suspenso» atrapa por el «ingenio» y no por la «emoción».⁶⁶

Lo que puede ser separado también puede ser conectado. Distendidos, los núcleos funcionales presentan espacios intercalares que pueden ser colmados casi infinitamente; se pueden llenar los intersticios con un número muy grande de catálisis; sin embargo, aquí puede intervenir una nueva tipología, pues la libertad de catálisis puede ser regulada según el contenido de las funciones (algunas funciones están mejor expuestas que otras a la catálisis: la *Espera*, por ejemplo),⁶⁷ y según la sustancia del relato (la escritura tiene posibilidades de diéresis —y, por lo tanto de catálisis— muy superiores a las del film: se puede «cortar» un gesto relatado más fácilmente que el mismo gesto visualizado).⁶⁸ El poder catalítico del relato tiene como corolario su poder elíptico. Por un lado, una función (*se sirvió una comida sustancial*) puede economizar todas las catálisis virtuales que encierra (el detalle de la comida);⁶⁹ por otro lado, es posible reducir una se-

cuencia a sus núcleos y una jerarquía de secuencias a sus términos superiores, sin alterar el sentido de la historia: un relato puede ser identificado, aun si se reduce su sintagma total a los actantes y a sus grandes funciones, tales como resultan de la asunción progresiva de las unidades funcionales.⁷⁰ Dicho de otro modo, el relato se presta al *resumen* (lo que antes se llamaba el *argumento*). A primera vista, esto sucede con todo discurso; pero cada discurso tiene su tipo de resumen; como el poema lírico, por ejemplo, no es sino la amplia metáfora de un solo significado,⁷¹ resumirlo es dar este significado y la operación es tan drástica que desvanece la identidad del poema (resumidos, los poemas líricos se reducen a los significados *Amor* y *Muerte*): de allí la convicción de que es imposible resumir un poema. Por el contrario, el resumen del relato (si se hace según criterios estructurales) mantiene la individualidad del mensaje. En otras palabras, el relato es *trasladable* (*traducible*), sin perjuicio fundamental: lo que no es traducible (*trasmisible*) sólo se determina en el último nivel, el «narracional»: los significantes de narratividad, por ejemplo, difícilmente pueden pasar de la novela al film, que sólo muy excepcionalmente conocen el tratamiento personal;⁷² y la última capa del nivel narracional, a saber, la escritura, no puede pasar de una lengua a otra (o pasa muy mal). La traductibilidad del relato resulta de la estructura de su lengua; por un camino inverso, sería pues posible descubrir esta estructura distinguiendo y clasificando los elementos (diversamente) traducibles e intraducibles de un relato: la existencia actual de semióticas diferentes y rivales (literatura, cine, tiras cómicas, radio difusión) facilitaría mucho esta vía de análisis.

2. *Mimesis y sentido.*

En la lengua del relato, el segundo proceso importante es la integración: lo que ha sido separado a un cierto nivel (una secuencia, y por ejemplo) se vuelve a unir la mayoría de las veces en un nivel superior (secuencia de un alto grado jerárquico, significado total de una dispersión de indicios, acción de una clase de personajes); la complejidad de un relato puede compararse con la de un organigrama, capaz de integrar los movimientos de retroceso y los saltos hacia adelante; o más exactamente, es la integración, en sus formas variadas, la que permite compensar la complejidad, aparentemente incontrolable de las unidades de un nivel; es ella la que permite orientar la comprensión de elementos discontinuos, continuos y heterogéneos (tales como los da el sintagma que no conoce más que una sola dimensión: la sucesión); si llamamos, con Greimas, *isotopía* a la unidad de significación (por ejemplo, la que impregna un signo y su contexto), diremos que la integración es un factor de isotopía: cada nivel (integra-

dor) da su isotopía a las unidades del nivel inferior y le impide al sentido oscilar —lo que no dejaría de producirse si no percibiéramos el desajuste de los niveles—. Sin embargo, la integración narrativa no se presenta de un modo serenamente regular, como una bella arquitectura que condujera por pasajes simétricos de una infinidad de elementos simples a algunas masas complejas; muy a menudo una misma unidad puede tener dos correlatos, uno en un nivel (función de una secuencia) y el otro en otro nivel (indicio que remite a un actante); el relato se presenta así como una sucesión de elementos mediatos e inmediatos, fuertemente imbricados; la distaxia orienta una lectura «horizontal», pero la integración le superpone una lectura «vertical», hay una suerte de «cojear estructural», como un juego incansante de potenciales cuyas caídas variadas dan al relato su «tono» o su energía: cada unidad es percibida en su aflorar y en su profundidad y es así como el relato «avanza»: por el concurso de estas dos vías la estructura se ramifica, prolifera, se descubre —y se recobra—: lo nuevo no deja de ser regular. Hay, por cierto, una libertad del relato (como hay una libertad de todo locutor frente a su lengua), pero esta libertad está literalmente *limitada*: entre el fuerte código de la lengua y el fuerte código del relato se abre, si es posible decirlo, un vacío: la frase. Si tratamos de abarcar la totalidad de un relato escrito, veremos que parte de lo más codificado (el nivel fonemático o incluso merismático), se distiende progresivamente hasta la frase, punto extremo de la libertad combinatoria y luego vuelve a ponerse tensa, partiendo de pequeños grupos de frases (microsecuencias), todavía muy libres, hasta las grandes acciones que forman un código fuerte y restringido: la creatividad del relato (al menos en su apariencia mítica de «vida») se situaría así *entre dos códigos*, el de la lingüística y el de la translingüística. Es por esto que se puede decir paradójicamente que el *arte* (en el sentido romántico del término) es asunto de enunciados de detalle, en tanto que la *imaginación* es dominio del código: «En suma, decía Poe, veremos que el hombre ingenioso está siempre lleno de imaginación y que el hombre verdaderamente imaginativo nunca es más que un analista...». 73 Hay, pues, que oponerse a las pretensiones de «realismo» del relato. Al recibir un llamado telefónico en la oficina en que está de guardia, Bond «piensa», nos dice el autor: «Las comunicaciones con Hong-Kong son siempre tan malas y tan difíciles de obtener». Ahora bien, ni el «pensamiento» de Bond ni la mala calidad de las comunicaciones telefónicas son la verdadera información; esta contingencia da quizá sensación de «realidad», pero la verdadera información, la que dará frutos más tarde, es la localización del llamado telefónico, a saber, *Hong-Kong*. Así, en todo relato, la imitación es contingente; 74 la función del relato no es la de «representarse», sino el montar un espectáculo que nos sea aún muy enigmático, pero que no podría ser de orden mimético; la «reali-

dad» de una secuencia no está en la sucesión «natural» de las acciones que la componen, sino en la lógica que en ellas se expone, se arriesga y se cumple; podríamos decir de otra manera que el origen de una secuencia no es la observación de la realidad, sino la necesidad de variar y superar la primera *forma* que se haya ofrecido al hombre, a saber, la repetición: una secuencia es esencialmente un todo en cuyo seno nada se repite; la lógica tiene aquí un valor liberador —y, con ella, todo el relato—; puede darse que los hombres reinyecten sin cesar en el relato todo lo que han conocido, lo que han vivido; pero al menos lo hacen en una forma que ha triunfado de la repetición y ha instituido el modelo de un devenir. El relato no hace ver, no imita; la pasión que puede inflamarnos al leer una novela no es la de una «visión» (de hecho, nada vemos), es la del sentido, es decir, de un orden superior de la relación, el cual también posee sus emociones, sus esperanzas, sus amenazas, sus triunfos: «lo que sucede» en el relato no es, desde el punto de vista referencial (real), literalmente, nada; 75 «lo que pasa», es sólo el lenguaje, la aventura del lenguaje, cuyo advenimiento nunca deja de ser festejado. Aunque no se sepa casi nada más acerca del origen del relato que del origen del lenguaje, podemos admitir que el relato es contemporáneo del monólogo, creación, al parecer, posterior a la del diálogo: en todo caso y sin querer forzar la hipótesis filogenética, puede ser significativo que sea en el mismo momento (hacia los tres años) cuando el niño «inventa» a la vez la frase, el relato y el Edipo.

*Escuela Práctica de Altos Estudios,
Paris.*

NOTAS

1. Este no es el caso, recordémoslo, ni de la poesía, ni del ensayo, tributarios del nivel cultural de los consumidores.

2. Existe, por cierto, un «arte» del narrador: es el poder de crear relatos (mensajes) a partir de la estructura (del código); este arte corresponde a la noción de *performance* de Chomsky, y esta noción está muy lejos del «genio» de un autor, concebido románticamente como un secreto individual, apenas explicable.

3. Véase la historia de la *a* hitita, postulada por Saussure y descubierta efectivamente cincuenta años más tarde en: E. Benveniste: *Problemes linguistiques générale*, Gallimard, 1966, p. 35.

4. Recordemos las condiciones actuales de la descripción lingüística: «... La estructura lingüística es siempre relativa no sólo a los datos del "corpus" sino también a la teoría general que describe esos datos» (E. Bach, *An introduction to transformational grammars*, New York, 1964, p. 29), y esto, de Benveniste (*op. cit.*, p. 119): «... Se ha reconocido que el lenguaje debía ser descrito como una

estructura formal, pero que esta descripción exigía previamente procedimientos y criterios adecuados y que en suma la realidad del objeto no era separable del método adecuado para definirlo».

5. El carácter aparentemente «abstracto» de las contribuciones teóricas que siguen, en este número, deriva de una preocupación metodológica: la de formalizar rápidamente análisis concretos: la formalización no es una generalización como las otras.

6. Pero no imperativo (véase la contribución de Cl. Bremond, más lógica que lingüística).

7. «Reflexiones sobre la frase», en *Language and society* (Mélanges Jansen), Copenhague, 1961, p. 113.

8. Es obvio, como lo ha hecho notar Jakobson, que entre la frase y su más allá hay transiciones: la coordinación, por ejemplo, puede tener un alcance mayor que la frase.

9. Véase en especial: Benveniste, *op. cit.*, cap. X. Z. S. Harris: «Discourse Analysis», *Language*, 28, 1952, 1-30. N. Ruwet: «Analyse structurale d'un poème français», *Linguistics*, 3, 1964, 62-83.

10. Sería precisamente una de las tareas de la lingüística del discurso fundar una tipología de los discursos. Provisoriamente, se pueden reconocer tres grandes tipos de discursos: metonímico (relato), metafórico (poesía lírica, discurso sentencioso), entimemático (discurso intelectual).

11. Cf. *infra*, III. 1.

12. Debemos recordar aquí la intuición de Mallarmé nacida en el momento en que proyectaba un trabajo de lingüística: «El lenguaje se le apareció como el instrumento de la ficción: seguirá el método del lenguaje (determinarla). El lenguaje reflejándose. Finalmente la ficción le parece ser el procedimiento mismo del espíritu humano —es ella quien pone en juego todo método y el hombre se ve reducido a la voluntad» — (*Oeuvres, complètes*, Pléyade, p. 851). Recordaremos que para Mallarmé son sinónimos: «la Ficción o la Poesía» (*ib.*, p. 335).

13. «Las descripciones lingüísticas nunca son monovalentes. Una descripción no es exacta o falsa, sino que es mejor o peor, más o menos útil». (J. K. Halliday: «Linguistique générale et linguistique appliquée» *Etudes de linguistique appliquée*, 1, 1962, p. 12).

14. Los niveles de integración han sido postulados por la Escuela de Praga (v. J. Vachek: *A Prague School Reader in Linguistics*, Indiana, Univ. Press, 1964, p. 468) y retomado luego por muchos lingüistas. Es, en nuestra opinión, Benveniste quien ha realizado aquí el análisis más esclarecedor (*op. cit.*, cap. X).

15. «En términos algo vagos, un nivel puede ser considerado como un sistema de símbolos, reglas, etc., que debemos emplear para representar las expresiones». (E. Bach, *op. cit.*, p. 57-58).

16. La tercera parte de la retórica, la *inventio*, no concernía al lenguaje: se ocupaba de las *res*, no de los *verba*.

17. *Anthropologie structurale*, p. 233 (Ed. castellana: Bs. As., Eudeba, 1968, p. 191).

18. Aquí mismo, *infra*: «Las categorías del relato literario».

19. He puesto especial cuidado, en esta Introducción, de no interferir las investigaciones en curso.

20. Véase en particular, B. Tomachevski, *Thématique* (1925), en: *Théorie de la Littérature*, Seuil, 1965. Un poco después, Propp definía la función como «la acción de un personaje, definida desde el punto de vista de su significación para el desarrollo del cuento en su totalidad» (*Morphology of Folktale*, p. 20). Veremos aquí mismo la definición de T. Todorov («El sentido [o la función] de un elemento de la obra es su posibilidad de entrar en correlación con otros elementos de esta obra y con la obra total») y las precisiones aportadas por A. J. Greimas que llega a definir la unidad por su correlación paradigmática, pero también por su ubicación dentro de la unidad sintagmática de la que forma parte.

21. Es en este sentido que no es «la vida», porque no conoce sino comunicaciones confusas. Esta «confusión» (ese límite más allá del cual no se puede ver) puede existir en arte, pero entonces a título de elemento codificado (Watteau).

por ejemplo); pero incluso este tipo de «confusión» es desconocido para el código escrito: la escritura es fatalmente clara.

22. Al menos en literatura, donde la libertad de notación (a consecuencia del carácter abstracto del lenguaje articulado) implica una responsabilidad mucho mayor que en las artes «análogas», tales como el cine.

23. La funcionalidad de la unidad narrativa es más o menos inmediata (y, por ende, visible), según el nivel en que juega: cuando las unidades están en un mismo nivel (en el caso del suspenso, por ejemplo), la funcionalidad es muy sensible; mucho menos cuando la función está saturada a nivel narrativo: un texto moderno, de débil significación a nivel de la anécdota, sólo recupera una gran fuerza significativa a nivel de la escritura.

24. «Las unidades sintácticas (más allá de la frase) son de hecho unidades de contenido» (A. J. Greimas, *Cours de Sémiotique structurale*, curso reonotipado, VI, 5). La exploración del nivel funcional forma parte, pues, de la semántica general.

25. «No se debe partir de la palabra como de un elemento indivisible del arte literario, tratarlo como el ladrillo con el que se construye el edificio. La palabra es divisible en «elementos verbales» mucho más finos» (J. Tynianov, citado por T. Todorov, en: *Langages*, 6 p. 18).

26. Todas estas designaciones, como las que siguen, pueden ser provisorias.

27. Esto no impide que *finalmente* la exposición sintagmática de las funciones pueda abarcar relaciones paradigmáticas entre funciones separadas, como se lo admite a partir de Lévi-Strauss y Greimas.

28. No es posible reducir las Funciones a acciones (verbos) y los Indicios a cualidades (adjetivos), porque hay acciones que son indicativas, al ser «signos» de un carácter, de una atmósfera, etc.

29. Valery hablaba de «signos dilatorios». La novela policial hace un gran uso de estas unidades «despistadoras».

30. N. Ruwet llama elemento paramétrico a un elemento que se mantenga a lo largo de la duración de una pieza musical (por ejemplo, el tempo de un allegro de Bach, el carácter monódico de un solo).

31. Aquí mismo, G. Genette distingue dos tipos de descripciones: ornamental y significativa. La descripción significativa debe ser referida al nivel de la historia y la descripción ornamental al nivel del discurso, lo que explica que durante mucho tiempo haya constituido un «fragmento» retórico perfectamente codificado: la *descriptio* o *ekfrasis*, ejercicio muy estimado por la neorretórica.

32. *Poética*, 1459 a.

33. Citado por Cl. Bremond, «El mensaje narrativo», en: *La semiología*, Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970, Colección *Comunicaciones*.

34. *Quant au Livre (Oeuvres complètes, Pléyade, p. 386)*.

35. A su manera, como siempre perspicaz pero desaprovechada, Valery enunció muy bien el status del tiempo narrativo: «El creer al tiempo agente e hilo conductor se basa en el mecanismo de la memoria y en el del discurso combinado». (*Tel Quel*, II, 348); la bastardilla es nuestra, en efecto, la ilusión es producida por el discurso mismo.

36. Esta concepción recuerda una opinión de Aristóteles: la *proairesis*, elección racional de las acciones a acometer, funda la *praxis*, ciencia práctica que no produce ninguna obra distinta del agente, contrariamente a la *poiesis*. En estos términos, se dirá que el analista trata de reconstruir la *praxis* interior al relato.

37. Esta lógica, basada en la alternativa (*hacer esto o aquello*) tiene el mérito de dar cuenta del proceso de dramatización que se da ordinariamente en el relato.

38. En el sentido hjelmsleviano de doble implicación: dos términos se presuponen uno al otro.

39. Es muy posible descubrir, aun a este nivel infinitesimal, una oposición de modelo paradigmático, si no entre dos términos, al menos entre dos polos de la secuencia: la secuencia *Ofrecimiento del cigarrillo* presenta, suspendiéndolo, el paradigma *Peligro/Seguridad* (descubierto por Cheglov en su análisis del ciclo de Sherlock Holmes), *Sospecha/Protección*, *Agresividad/Amistad*.

40. Este contrapunto fue presentado por los Formalistas rusos, cuya tipología

esbozaron; también se consignaron las principales estructuras «retorcidas» de la frase (cf. *infra*, V, I).

41. No olvidemos que la tragedia clásica sólo conoce «actores» no «personajes».

42. El «personaje-persona» reina en la novela burguesa; en *La guerra y la paz*, Nicolás Rostov es a primera vista un buen muchacho, leal, valeroso, ardiente; el príncipe Andrés, un aristócrata, desencantado, etc.; lo que les sucede luego ilustra sus personalidades, pero no los constituye.

43. Si una parte de la literatura contemporánea ha atacado al «personaje» no ha sido para destruirlo (cosa imposible) sino para despersonalizarlo, lo que es muy diferente. Una novela aparentemente sin personajes, como *Drame* de Philippe Sollers, desecha enteramente a la persona en provecho del lenguaje, pero no por ello deja de conservar un juego fundamental de actantes, frente a la acción misma de la palabra. Esta literatura posee siempre un «sujeto», pero este «sujeto» es a partir de aquí el del lenguaje.

44. *Sémantique structurale*, 1966, p. 129 sq.

45. El psicoanálisis ha acreditado ampliamente estas operaciones de condensación. Mallarmé decía ya, a propósito de *Hamlet*: «¿Comparsas? Son muy necesarias, pues en la pintura ideal de la escena todo se mueve según una reciprocidad simbólica de tipos ya sea entre sí o respecto de una sola figura». (*Crayonné au théâtre*, Pléyade, p. 301).

46. Por ejemplo: los relatos en los que el objeto y el sujeto se confunden en un mismo personaje son relatos de la búsqueda de sí mismo, de su propia identidad (*L'Ane d'or*); relatos donde el sujeto persigue objetos sucesivos (*Madame Bovary*), etc.

47. El análisis del ciclo de James Bond, hecha por U. Eco, se refiere más al juego que al lenguaje.

48. Véanse los análisis de la persona que hace Benveniste en *Problèmes de Linguistique générale*.

49. *Double bang a Bangkok* (Doble golpe en Bangkok). La frase funciona como una «guiñada» dirigida al lector, como si uno se volviera hacia él. Por el contrario, el enunciado: «Así pues, Leo acababa de salir» es un signo del narrador, pues forma parte de un razonamiento hecho por una «persona».

50. Aquí mismo. Todorov estudia además la imagen del narrador y la imagen del lector.

51. «¿Cuándo se escribirá desde el punto de vista de una *farsa superior*, es decir, como Dios nos ve desde arriba?» (Flaubert, *Préface a la vie d'écrivain*, Seuil, 1965, p. 91).

52. Distinción tanto más necesaria, al nivel que nos ocupa, cuanto que, históricamente, una masa considerable de relatos carece de autor (relatos orales, cuentos populares, epopeyas confiadas a aedas, a recitadores, etc.).

53. J. Lacan: «¿El sujeto del que hablo cuando hablo es el mismo que el que habla?»

54. E. Benveniste, *op cit.*

55. Modo personal: «Aun a Burnaby le parecía que nada se notaba cambiado, etc.» El procedimiento es todavía más grosero en *Le Meurtre de Roger Akroyd* (El crimen de Roger Akroyd), porque el criminal dice francamente yo.

56. Sobre el performativo, cf. *infra* la contribución de T. Todorov. El ejemplo clásico de performativo es el enunciado: *yo declaro la guerra*, que no «constata» ni «describe» nada, sino que agota su sentido en su propia enunciación (contrariamente al enunciado: *el rey ha declarado la guerra*, que es comprobatorio y descriptivo).

57. Sobre la oposición de *logos* y *lexis*, véase más adelante el texto de G. Genette.

58. *Genus activum vel imitativum* (no intervención del narrador en el discurso: teatro, por ejemplo); *genus enarrativum* (sólo el poeta tiene la palabra: sentencias, poemas didácticos); *genus commune* (mezcla de dos géneros: la epopeya).

59. H. Sörensen: *Mélanges Jansen*, p. 150.

60. J. K. Halliday: «Linguística general y lingüística aplicada», en *Etudes de linguistique appliquée*, no. 1, 1962, p. 6.

61. L. J. Prieto: *Principes de Nologie*, Mouton et Co. 1964, p. 36.

62. El cuento, recordaba L. Sebag, puede decirse en todo momento y en todo lugar, no así el relato mítico.

63. Valéry: «La novela se aproxima formalmente al sueño; podemos definir a ambos por la consideración de esta curiosa propiedad: *que todas las desviaciones les pertenecen*».

64. Ch. Bally: *Linguistique générale et linguistique française*, Berna 4ª edición, 1965.

65. Cf. Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*, p. 234; ed. cast., pgs. 191-192): «Desde el punto de vista diacrónico, las relaciones provenientes del mismo haz pueden aparecer separadas por largos intervalos...» A. J. Greimas ha insistido sobre el distanciamiento de las funciones (*Sémantique structurale*).

66. J. P. Faye dice a propósito del Baphomet de Klossovski: «Raramente la ficción (o el relato) ha develado tan claramente lo que por fuerza siempre es: una experimentación del 'pensamiento' sobre la 'vida'». (*Tel Quel*, no. 22, p. 88).

67. La *Espera* sólo tiene lógicamente dos núcleos: 1º el planteo de la espera; 2º la satisfacción o la defraudación de la misma; pero el primer núcleo puede ser ampliamente catalizado, a veces, incluso, indefinidamente (*Esperando a Godot*): he aquí un juego más, esta vez extremo, con la estructura.

68. Valéry: «Proust divide —y nos da la sensación de poder dividir indefinidamente— lo que los otros escritores han tenido por hábito saltar».

69. También aquí hay especificaciones según la sustancia: la literatura tiene un poder elíptico inigualable —de que carece el cine—.

70. Esta reducción no corresponde forzosamente a la división del libro en capítulos; pareciera, por el contrario, que los capítulos tienen cada vez más como función introducir ruptura, es decir, suspensos (técnica del folletín).

71. N. Ruwet («Análisis estructural del poema francés», *Linguistics*, nº 3, 1964, p. 82): «El poema puede ser entendido como una serie de transformaciones aplicadas a la proposición 'Te quiero'. Ruwet hace aquí alusión justamente al análisis del delirio paranoico hecho por Freud a propósito del Presidente Schreber (*Cinco psicoanálisis*).

72. Una vez más, no hay relación alguna entre la «persona» gramatical del narrador y la «personalidad» (o la subjetividad) que un director de escena inyecta en su manera de presentar una historia: la *cámara-yo* (identificada continuamente con el ojo de un personaje) es un hecho excepcional en la historia del cine.

73. *El crimen de la calle Morgue*.

74. G. Genette tiene razón al reducir la *mimesis* a los fragmentos de diálogo referidos (cf. *infra*); incluso el diálogo encierra siempre una función inteligible, y no mimética.

75. Mallarmé (*Crayonné au théâtre, Pleyade*, p. 296): «...Una obra dramática muestra la sucesión de los perfiles exteriores del acto sin que en ningún momento guarde realidad y sin que suceda, al fin de cuentas, nada».

**Elementos para una teoría de la
interpretación del relato mítico**
Algirdas Julien Greimas

ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA DE LA INTERPRETACIÓN DEL RELATO MÍTICO

A. J. GREIMAS

En homenaje a CLAUDE LEVI-STRAUSS

I. LA TEORÍA SEMÁNTICA Y LA MITOLOGÍA

Los progresos realizados recientemente en las investigaciones mitológicas, gracias sobre todo a los trabajos de Claude Lévi-Strauss, constituyen un aporte de materiales y de elementos de reflexión considerable para la teoría semántica que se plantea, como sabemos, el problema general de la *legibilidad* de los textos y trata de establecer un inventario de los procedimientos de su descripción.

Ahora bien, pareciera que la metodología de la interpretación de los mitos se sitúa, a causa de su complejidad, fuera de los límites que en la hora actual asignan a la semántica las teorías más en boga en los Estados Unidos y, en especial, las de J. J. Katz y de J. A. Fodor.

1. Lejos le limitarse a la interpretación de los enunciados, la teoría semántica que pretendiera explicar la lectura de los mitos, debería operar con secuencias de enunciados articulados en relatos.

2. Lejos de excluir toda referencia al contexto, la descripción de los mitos se ve llevada a utilizar las informaciones extratextuales sin las cuales el establecimiento de la isotopía sería imposible.

3. El sujeto parlante (el lector), finalmente, no puede ser considerado como la invariante de la comunicación mítica, pues ésta trasciende la categoría de *consciente* vs. *inconsciente*. El objeto de la descripción se sitúa al nivel de la transmisión, del *texto-invariante*, y no al nivel de la recepción, del *lector-variable*.

Nos vemos, en consecuencia, obligados a partir, no de una teoría semántica constituida, sino de un conjunto de hechos descriptivos y de conceptos elaborados por el mitólogo a fin de ver:

1) en qué medida unos y otros pueden ser formulados en términos de una semántica general susceptible de dar cuenta, entre otras cosas, de la interpretación mitológica;

2) qué exigencias plantean las conceptualizaciones de los mitólogos a una tal teoría semántica.

Hemos elegido, para hacer esto, el mito de referencias bororó que sirve a Lévi-Strauss, en *Le Cru et le Cuit*, de punto de par-

tida a la descripción del universo mitológico, captado en una de sus dimensiones, la de la cultura alimentaria. Pero, mientras que Lévi-Strauss se había propuesto ubicar este mito-ocurrencia en un universo mitológico progresivamente puesto en descubierto, nuestro fin será partir del mito de referencia considerado como unidad narrativa, tratando de explicitar los procedimientos de descripción que hay que poner en funcionamiento para llegar, por etapas sucesivas, a la legibilidad máxima de este mito particular. Tratándose, en consecuencia, de una interpretación metodológica más bien que mitológica, nuestro trabajo consistirá esencialmente en la reordenación y aprovechamiento de descubrimientos que no nos pertenecen.

II. LOS COMPONENTES ESTRUCTURALES DEL MITO

II. 1. *Los tres componentes.*

Toda descripción del mito debe tener en cuenta, según Lévi-Strauss, tres elementos fundamentales que son: 1) el almacén; 2) el código; 3) el mensaje.

Se trata, pues, para nosotros, de preguntarnos 1) cómo interpretar, en los marcos de una teoría semántica, estos tres componentes del mito 2) y qué lugar atribuir a cada uno de ellos en la interpretación de un relato mítico.

II. 2. *El almacén.*

Pareciera que por almacén, que es un elemento invariante, hay que entender el status estructural del mito en tanto narración. Este status parece ser doble: 1) se puede decir que el conjunto de propiedades estructurales comunes a todos los mitos-relatos constituye un modelo narrativo; 2) pero que este modelo debe dar cuenta a la vez: a) del mito considerado como unidad narrativa trans-enunciado y b) de la estructura del contenido que se manifiesta por medio de esta narración.

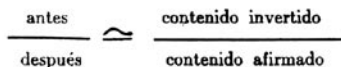
1. La unidad discursiva que es el relato debe ser considerada como un *algoritmo*, es decir, como una sucesión de enunciados cuyas funciones-predicados simulan lingüísticamente un conjunto de comportamientos que tienen una finalidad. En tanto sucesión, el relato posee una *dimensión temporal*: los comportamientos que expone mantienen entre sí relaciones de anterioridad y de posterioridad.

El relato, para tener un sentido, debe ser un todo significativo y por esto se presenta como una *estructura semántica simple*. Resulta de ello que los desarrollos secundarios de la narración, al no encontrar su lugar en la estructura simple constituyen un

nivel estructural subordinado: la narración, considerada como un todo tendrá pues como contrapartida una estructura jerárquica del contenido.

2. Una subclase de relatos (mitos, cuentos, piezas de teatro, etc.) posee una característica común que puede ser considerada como la propiedad estructural de esta subclase de *relatos dramatizados*: la dimensión temporal en la que se hallan situados, está dicotomizada en *un antes* vs. *un después*.

A este *antes* vs. *después* discursivo corresponde lo que se llama una «inversión de la situación» que, a nivel de la estructura implícita, no es más que una inversión de los signos del contenido. Existe, pues, una correlación entre los dos planos



3. Restringiendo, una vez más, el inventario de relatos, descubrimos que un gran número de ellos (el cuento popular ruso, pero también nuestro mito de referencia) poseen otra propiedad que consiste en implicar una secuencia inicial y una secuencia final situadas en planos de «realidad» mítica diferentes del cuerpo del relato mismo.

A esta particularidad de la narración corresponde una nueva articulación del contenido: a los dos *contenidos tópicos* —de los cuales uno es afirmado y el otro invertido— se adjuntan otros dos *contenidos correlacionados* que están, en principio, entre sí en la misma relación de transformación que los contenidos tópicos.

Esta primera definición de la armazón que no está en contradicción con la fórmula general del mito propuesta hace poco por Lévi-Strauss, aun cuando no es enteramente satisfactoria —todavía permite, en el estado actual de nuestros conocimientos, establecer la clasificación del conjunto de relatos considerado como *género*— constituye sin embargo un *elemento de previsibilidad* no desdeñable: se puede decir que el primer paso metódico, en el proceso de la descripción del mito, es la descomposición del relato mítico en secuencias, descomposición a la que debe corresponder, a título de hipótesis, una articulación previsible de los contenidos.

II 3. *El mensaje.*

Semejante concepción del armazón permite prever que el mensaje, es decir, la significación particular del mito-ocurrencia también se sitúa en dos isotopías a la vez y da lugar a dos lecturas diferentes, una a nivel discursivo y la otra a nivel estructural. Quizá no sea inútil precisar que por *isotopía* entendemos un con-

junto redundante de categorías semánticas que hace posible la lectura uniforme del relato, tal como resulta de las lecturas parciales de los enunciados después de la resolución de sus ambigüedades, siendo guiada esta resolución misma por la investigación de la lectura única.

1. La isotopía narrativa está determinada por una cierta perspectiva antropocéntrica que hace que el relato sea concebido como una sucesión de acontecimientos cuyos actores son seres animados actuantes o actuados. A este nivel, una primera categorización: *individual* vs. *colectivo* permite distinguir un héroe asocial que desligándose de la comunidad, aparece como un agente gracias al cual se produce la inversión de la situación; que se presenta, dicho de otro modo, como mediador personalizado entre la situación-antes y la situación-después.

Vemos que esta primera isotopía lleva, desde el punto de vista lingüístico, al *análisis de los signos*: los actores y los acontecimientos narrativos lexemas (=morfemas, en sentido americano), analizables en semenas (=acepciones o «sentidos» de las palabras) que están organizados mediante relaciones sintácticas, en enunciados unívocos.

2. La segunda isotopía se sitúa, por el contrario, a nivel de la estructura del contenido postulada sobre el plano discursivo. A las secuencias narrativas corresponden contenidos cuyas relaciones recíprocas son teóricamente conocidas. El problema que se plantea a la descripción es el de la equivalencia a establecer entre los lexemas y los enunciados constitutivos de las secuencias narrativas y las articulaciones estructurales de los contenidos que les corresponden y es a la resolución de este problema que nos abocaremos. Bastará decir por el momento que una tal transposición supone un *análisis en semas* (=rasgos pertinentes de la significación) que es lo único que puede permitir la puesta entre paréntesis de las propiedades antropomórficas de los lexemas-actores y de los lexemas-acontecimientos. En cuanto a los desempeños del héroe, que ocupan el lugar central en la economía de la narración, no pueden sino corresponder a las operaciones lingüísticas de transformación que explican las inversiones de los contenidos.

Una tal concepción del mensaje que sería legible sobre dos isotopías distintas, la primera de las cuales no sería sino la manifestación discursiva de la segunda, no es quizá más que una formulación teórica. Puede no corresponder sino a una subclase de relatos (los cuentos populares, por ejemplo), en tanto que otras subclases (los mitos) estarían caracterizadas por la trabazón, dentro de una única narración, de las secuencias situadas ya sobre una, ya sobre otra de las isotopías. Esto nos parece secundario en la medida en que: a) la distinción que acabamos de establecer enriquece nuestro conocimiento del modelo narrativo e incluso puede servir de criterio a la clasificación de los relatos,

b) y también en la medida en que separa netamente dos procedimientos de descripción distintos y complementarios que contribuyen así a la elaboración de las técnicas de interpretación.

II 4. *El código.*

La reflexión mitológica de Lévi-Strauss, desde su primer estudio sobre «La estructura del Mito» hasta las *Mitológicas* de hoy, está marcada por el desplazamiento del interés que primero recayó sobre la definición de la estructura del mito-relato y ahora comprende la problemática de la descripción del universo mitológico, concentrado primero sobre las propiedades formales de la estructura acrónica y que actualmente enfoca la posibilidad de una descripción comparativa que sería a la vez general e histórica. Esta introducción del comparatismo contiene aportes metodológicos importantes que nos corresponde explicitar.

II. 4. 1. *La definición de las unidades narrativas.*

La utilización, por vía de comparación, de los datos que puede proporcionar el universo mitológico no es, a primera vista, sino una explotación de las informaciones del contexto enfocada desde un cierto ángulo. Desde esta perspectiva, puede tomar dos formas diferentes: 1) se puede tratar de elucidar la lectura de un mito-ocurrencia comparándolo con otros mitos o, de manera general, los cortes sintagmáticos del relato con otros cortes sintagmáticos; 2) se puede correlacionar un determinado elemento narrativo con otros elementos comparables.

El correlacionar dos elementos narrativos no idénticos pertenecientes a dos relatos diferentes lleva a reconocer la existencia de una disyunción paradigmática que, operando dentro de una categoría semántica dada, obliga a considerar el segundo elemento narrativo como la transformación del primero. Sin embargo —y esto es lo más importante— se comprueba que la transformación de uno de los elementos tiene como consecuencia el provocar transformaciones en cadena a lo largo de toda la secuencia considerada. Esta comprobación, a su vez, implica las siguientes consecuencias teóricas:

1. permite afirmar la existencia de *relaciones necesarias* entre los elementos cuyas conversiones son concomitantes;

2. permite delimitar los *sintagmas narrativos* del relato mítico, definibles a la vez por sus elementos constitutivos y por su encajamiento necesario;

3. por último, permite definir los elementos narrativos mismos ya no sólo por su correlación paradigmática, es decir, en el fondo, por el procedimiento de la conmutación, propuesto no hace

mucho por Lévi-Strauss, sino también por su emplazamiento y su función dentro de la unidad sintagmática de que forman parte. La doble definición del *elemento narrativo* corresponde, como vemos, a la aproximación convergente, praguense o danesa de la definición del fonema.

Inútil es insistir sobre la importancia de esta *definición formal* de las unidades narrativas cuya extrapolación y aplicación a otros universos semánticos no pueden dejar de imponerse. En el estado actual, ella no puede sino consolidar nuestras tentativas de delimitación y de definición de tales unidades a partir de los análisis de V. Propp. No pudiendo proceder aquí a verificaciones exhaustivas, diremos simplemente, a título de hipótesis, que se puede reconocer tres tipos caracterizados de sintagmas narrativos:

- 1) los sintagmas de desempeño (pruebas);
- 2) los sintagmas contractuales (establecimientos y rupturas de contratos);
- 3) los sintagmas disyuncionales (partidas y retornos).

Vemos que la definición de los elementos de los sintagmas narrativos no depende del conocimiento del contexto, sino de la metodología general, del establecimiento de las unidades lingüísticas y que las unidades así definidas lo son en función del modelo narrativo, es decir, del armazón.

II. 4. 2. *Delimitaciones y reconversiones.*

El conocimiento teórico de las unidades narrativas puede, en consecuencia, ser explotado a nivel de los procedimientos de descripción. Así, el comparar dos secuencias cualesquiera, una de las cuales es la secuencia a interpretar y la otra la secuencia transformada, puede tener dos fines diferentes:

1. Si la secuencia a interpretar parece situarse sobre la isotopía presunta del conjunto del relato, la comparación permitirá determinar, dentro de la secuencia dada, los límites de los sintagmas narrativos que contiene.

No obstante, hay que prevenir contra la concepción según la cual los sintagmas narrativos correspondientes a las secuencias del texto, serían continuos y amalgamados: por el contrario, su manifestación adopta a menudo la forma de los significantes discontinuos de manera tal que el relato analizado y descrito como una serie de sintagmas narrativos deja de ser sincrónico e isomórfico en relación al texto tal como se presenta en estado bruto.

2. Si la secuencia a interpretar parece invertida en relación con la isotopía presupuesta, la comparación al confirmar la hipótesis permitirá proceder a la *reconversión* del sintagma narrativo reconocido y al restablecimiento de la isotopía general.

Utilizando el término de reconversión, propuesto por Hjelmlev

en su *Langage*, deseamos introducir una nueva precisión a fin de distinguir las verdaderas transformaciones, es decir, las inversiones de los contenidos correspondientes ya a las exigencias del modelo narrativo, ya a las mutaciones intermíticas, de las manifestaciones anti-enunciado de los contenidos invertidos y cuya reconversión, necesaria al restablecimiento de la isotopía, no cambia en nada el status estructural del mito.

Anotemos aquí, al pasar, que el procedimiento de reconversión que acabamos de considerar plantea el problema teórico más general de la existencia de dos *modos narrativos* distintos, que se podrían designar como el *modo del engaño* y el *modo verídico*. Aunque apoyándose en una categoría gramatical fundamental, la de *ser* vs. *parecer* que constituye, como sabemos, la primera articulación semántica de las proposiciones atributivas, el juego del engaño y de la verdad provoca la trabazón narrativa bien conocida en el psicoanálisis, que constituye a menudo una de las principales dificultades de la lectura porque crea, en el interior del relato, niveles jerárquicos de engaño estilístico cuyo número se mantiene en principio indefinido.

II. 4. 3. *Contexto y diccionario.*

La explotación de los informes proporcionados por el contexto mitológico parece, en consecuencia, situarse a nivel de los elementos narrativos que se manifiestan en el discurso en forma de lexemas. Pero hay que distinguir las características formales que necesariamente comportan, de sus características sustanciales. Las primeras son: 1) ya *propiedades gramaticales* que hacen que los lexemas sean, por ejemplo, o bien actantes o bien predicados; 2) ya *propiedades narrativas* que derivan de la definición funcional del rol que asumen tanto dentro del sintagma narrativo como en el relato considerado en su conjunto. Así los actantes pueden ser Sujetos-héroes u Objetos-valores, Fuentes o Destinatarios, Oponentes-traidores o Ayudantes-fuerzas benéficas. La estructura actancial del modelo narrativo forma parte del armazón y los juegos de distribuciones de cúmulos y disyunciones de los roles forman parte del oficio del descriptor con anterioridad a la utilización del código.

Estas precisiones sólo son introducidas para establecer una neta separación entre la explotación del contexto y la explotación de los conocimientos que conciernen al modelo narrativo. El contexto se presenta en forma de contenidos incorporados (*investis*), independientes del relato mismo y que el modelo narrativo toma a su cargo, a posteriori. Estos contenidos incorporados son ya, al mismo tiempo, contenidos constituidos: así como un novelista constituye poco a poco, al proseguir su relato, a sus personajes a partir de un nombre propio arbitrariamente elegido, así la fa-

bulación mítica ininterrumpida ha constituido los actores de la mitología, provistas de contenidos conceptuales, y es este conocimiento difuso de los contenidos que poseen los Bororó y no el descriptor el que forma la materia prima del *contexto* al que hay que organizar como *código*.

Dado que estos contenidos constituidos se manifiestan en forma de lexemas, se podría considerar que el contexto en su conjunto es reductible a un *diccionario mitológico* donde la denominación «jaguar» estaría acompañada por una definición que comportaría: 1) por un lado, todo lo que se sabe sobre la «naturaleza» del jaguar (el conjunto de sus clasificaciones) y, 2) por otra parte, todo lo que el jaguar es susceptible de hacer o de sufrir (el conjunto de sus funciones). El artículo «jaguar» no sería en este caso tan diferente del artículo «mesa», cuya definición, propuesta por el *Diccionario General de la lengua francesa*, es:

1. *calificativa*: «superficie plana de madera, de piedra, etc., sostenida por uno o varios pies», y

2. *funcional*: «sobre la que se apoyan los objetos (para comer, escribir, trabajar, jugar, etc.)».

Un tal diccionario (a condición de que no empleara etcéteras) podría prestar grandes servicios:

1. al permitir resolver en cierta medida, *ambigüedad de lectura* de los enunciados míticos, gracias a los procedimientos de selección de compatibilidades y de exclusión de incompatibilidades entre los diferentes sentidos de los lexemas;

2. al facilitar la *ponderación* del relato, es decir, al permitir: a) llenar las lagunas debidas a la utilización litótica de ciertos lexemas y, b) condensar ciertas secuencias en expansión estilística, apuntando ambos procedimientos paralelos a establecer un equilibrio económico de la narración.

II. 4. 4. *Diccionario y código.*

Desgraciadamente, semejante diccionario, para ser compuesto y utilizado, presupone una clasificación previa de los contenidos constituidos y un conocimiento suficiente de los modelos narrativos. Así, limitándose sólo a los lexemas-actantes, se podría decir que dependen todos de un «sistema de seres» de que habla Lévi-Strauss, de un sistema que clasificaría todos los seres animados o susceptibles de animación, desde los espíritus sobrenaturales hasta los «seres» minerales. Pero se entiende inmediatamente que una clasificación tal no sería «verdadera» en sí: decir, por ejemplo, que el jaguar pertenece a la clase de los animales no tiene sentido mitológicamente hablando. La mitología sólo se interesa por los cuadros clasificatorios, sólo opera con «criterios de clasificación», es decir con categorías sémicas y no con

los lexemas así clasificados. Este punto, metodológicamente importante, merece ser precisado.

1. Supongamos que una oposición categórica, como la de *humanos vs. animales*, es correlacionada, dentro de un relato, con la categoría del modelo narrativo: *anterioridad vs. posterioridad*. En este caso, ella funcionará como una articulación de los contenidos tópicos en contenidos afirmados y contenidos invertidos: según los términos correlacionados, se dirá que los humanos eran antes animales o inversamente. A nivel lexemático, sin embargo, el jaguar podrá pasearse a lo largo del relato sin cambiar de denominación: en la primera parte, será un ser humano y en la segunda, un animal, o inversamente. Dicho de otro modo, el contenido del lexema «jaguar» no es sólo *taxinómico*, sino que es al mismo tiempo *posicional*.

2. Entre los numerosos «efectos de sentido» que puede comportar el lexema «jaguar», cual sea el que por último será retenido como pertinente para la descripción depende de la isotopía general del mensaje, es decir, de la dimensión del universo mitológico del que es manifestación el mito particular. Si la dimensión tratada es la de la cultura alimentaria, el jaguar será considerado en su función de consumidor y el análisis sémico de su contenido permitirá verlo, en correlación con el *antes vs. el después* narrativo, como consumidor.



Por consiguiente, decir que el jaguar es amo del fuego no es correcto: sólo lo es en ciertas posiciones y en otras no. El diccionario proyectado debe comportar no solamente las definiciones positivas e inversas del jaguar, sino que presupone la clasificación del universo mitológico según las dimensiones culturales fundamentales que puede comportar.

3. Existen finalmente transformaciones de elementos narrativos que se sitúan no entre los mitos, sino dentro del mito-ocurrencia. Tal es el caso de nuestro mito de referencia, que presenta la metamorfosis del héroe-jaguar en héroe-ciervo. A nivel del código alimentario, se trata simplemente de la transformación del consumidor de lo



y la transformación lingüística se resume en una sustitución paradigmática dentro de la categoría (alimento) *animal vs. vegetal*,

cuya justificación debe ser buscada a nivel de las exigencias estructurales del *modelo* narrativo.

Referido al *diccionario* que seguiremos considerando, el presente ejemplo se opone al que hemos estudiado en 1):

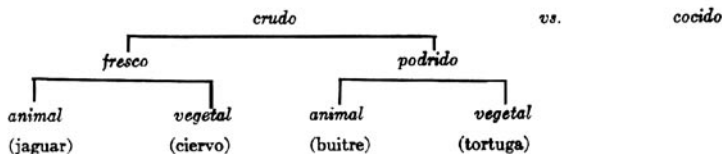
a) en el primer caso, la denominación no cambia en tanto que el contenido cambia;

b) en el segundo caso, la denominación cambia y el contenido también, pero parcialmente.

Lo que explica estos cambios es, por consiguiente, el análisis sémico de los contenidos y no el análisis situado a nivel de los lexemas. El diccionario, para ser completo, debería pues poder indicar las series de denominaciones equivalentes, ellas mismas resultados de las transformaciones reconocidas a nivel del código. De aquí resulta que el diccionario, cuya necesidad para la interpretación automática de los mitos parece imperiosa, no puede constituirse más que en función de los progresos alcanzados en nuestro conocimiento del armazón del universo mitológico articulado en códigos particulares: un artículo de diccionario sólo tendrá cierta consistencia el día en que sea sólidamente encuadrado por un conjunto de categorías semánticas elaboradas gracias a otros, componentes de la teoría interpretativa de los mitos.

II. 4. 5. Código y manifestación.

Nuestros esfuerzos para precisar las condiciones en las que un diccionario mitológico sería posible y rentable nos permiten captar mejor lo que hay que entender, en la perspectiva de Lévi-Strauss, por código y, más particularmente, por código alimentario. El código es una estructura formal: 1) constituida por un pequeño número de categorías sémicas, 2) cuya combinatoria es susceptible de explicar, en formas de sememas, el conjunto de contenidos incorporados que forman parte de la dimensión elegida del universo mitológico. Así, a título de ejemplo, el código alimentario podría ser presentado parcialmente, en forma de un árbol:



Si se considera que cada recorrido, de arriba a abajo, explica una combinación sémica constitutiva de un semema y que cada semema representa un contenido incorporado en tanto «objeto de consumo», se verá que la combinación apunta a agotar, en

las condiciones establecidas *a priori*, todos los contenidos-objetos de consumo posibles.

A cada semema corresponden, por otra parte, a nivel de la manifestación narrativa, lexemas particulares (que hemos puesto entre paréntesis). La relación que existe entre el lexema y el semema que da cuenta de su contenido se impone de dos maneras diferentes:

1. El lexema manifestado aparece cada vez como *sujeto* de consumo en relación con un semema que es *objeto* de consumo. Se trata, pues, de una relación constante definida semánticamente y que se puede considerar como la *distancia estilística* entre el plano de la manifestación y el plano del contenido.

2. La elección de tal o cual figura animal para manifestar tal combinación códica del contenido no depende de la estructura formal, pero constituye sin embargo una clausura del corpus mitológico tal como se manifiesta en una comunidad cultural dada. Esto significa que el inventario lexemático de una mitología (es decir, el diccionario) representa una combinatoria cerrada, en tanto realizada, mientras que el código funciona como una combinatoria relativamente abierta. En consecuencia se entiende que el mismo código pueda dar cuenta de varios universos mitológicos comparables, pero manifestados de manera diferente y que constituya así, a condición de estar bien construido, un modelo general que fundamenta el método comparado mismo en mitología.

El armazón y el código, el modelo narrativo y el modelo taxinómico son, por consiguiente, los dos componentes de una teoría de la interpretación mitológica y la mayor o menor legibilidad de los textos míticos está en función del conocimiento teórico de estas dos estructuras cuya conjunción tiene por efecto producir mensajes míticos.

III. EL MENSAJE NARRATIVO

III. 1. *La praxis descriptiva.*

Teóricamente, pues, la lectura del mensaje mítico presupone el conocimiento de la estructura del mito y el de los principios organizadores del universo mitológico cuya concreta manifestación en condiciones históricas dadas es el mito. Prácticamente, este conocimiento es sólo parcial, y la descripción aparece en consecuencia como una praxis que al operar conjuntamente con el mensaje-ocurrencia y los modelos de la armazón y del código, permite acrecentar a la vez nuestra comprensión del mensaje y la de sus modelos inmanentes. Nos veremos, pues, obligados a partir del plano manifiesto y de sus variadas isotopías, tratando al mismo tiempo de descubrir la isotopía estructural única

del mensaje y definir, en la medida de lo posible, los procedimientos que permiten realizar este pasaje.

Después de haber dividido el texto en secuencias correspondientes a las articulaciones del contenido previsible, trataremos de analizar cada secuencia separadamente, intentando descubrir, mediante una transcripción normalizada, los elementos y los sintagmas míticos que contenga.

III. 2. *La división en secuencias.*

La presunta articulación del contenido según las dos categorías de:

contenido tópico vs. contenido correlacionado
 contenido directo vs. contenido invertido

permite la división del texto en cuatro secuencias. Las dos secuencias tópicas parecen sin embargo susceptibles de una nueva subdivisión, implicando cada una series de acontecimientos situadas en dos isotopías aparentemente heterogéneas: la primera comprende dos expediciones sucesivas del héroe, la segunda separa espacialmente los acontecimientos relativos al retorno del héroe, situando unos en la aldea y otros en el bosque. La segunda división pragmática, que habremos de justificar más tarde, permite, pues, desarticular el relato en seis secuencias

		Relato mítico				
		Contenido invertido			Contenido directo	
Conte- nidos	Contenido correlacionado	Contenido tópico		Contenido tópico		Contenido correlacionado
		Secuencias narrativas	Inicial	Nido de las almas	Nido de los aras	

III. 3. *La transcripción en unidades narrativas.*

La transcripción que vamos a operar consiste:

1º, en la presentación del texto en la forma canónica de *enunciados narrativos*, cada uno con su función, seguida de uno o varios actantes;

2º, en la organización de los enunciados en algoritmos constitutivos de *sintagmas narrativos*.

Una tal transcripción es de naturaleza selectiva: sólo extrae del texto los informes que *se esperan* en función del conocimiento de las propiedades formales del modelo narrativo. (Trataremos

de aplicar aquí al análisis del relato mítico las formulaciones de las unidades narrativas obtenidas esencialmente a consecuencia del reexamen de la estructura del cuento popular de Propp; cf. nuestra *Sémantique Structurale*, Larousse, 1966). El relato así transcrito no presenta, por consiguiente, más que el armazón formal del mito, abandonando provisoriamente al texto los contenidos del mensaje propiamente dicho. Los fines del procedimiento propuesto son los siguientes:

1° Al permitir descubrir las unidades narrativas, constituye los marcos formales dentro de los cuales podrán luego ser volcados y correctamente analizados los contenidos;

2° Al retener sólo las unidades narrativas reconocidas, permite eliminar los elementos del relato no pertinentes a la descripción y la explicación de otros elementos que le son indispensables;

3° Por último, debe permitir la identificación y la redistribución de las propiedades semánticas de los contenidos provenientes del modelo narrativo, ya sea de las posiciones de los contenidos dentro del relato, ya sea de las transformaciones impuestas por el modelo.

Los límites de este artículo no nos permiten justificar plenamente esta transcripción. Precisemos solamente que, preocupados en primer lugar por el establecimiento de los sintagmas narrativos, procederemos, en un primer momento, a la normalización de las funciones que podremos reunir en algoritmos aunque luego debamos retomar el análisis de los actantes del relato.

III. 4. 1. *La secuencia inicial.**

En tiempos muy antiguos sucedió que las mujeres fueron al bosque a recoger las palmas que sirven para hacer los ba: estuches penianos que se entregaban a los adolescentes cuando la iniciación. Un muchacho joven siguió a su madre a escondidas, la sorprendió y la violó.

Al volver, su marido notó las plumas arrancadas, enganchadas aún a su faja de corteza y parecidas a las usadas por los jóvenes para adornarse. Sospechando alguna aventura, ordenó que hubiera una danza para saber qué adolescente llevaba un aderezo tal. Pero comprueba con gran asombro que sólo su hijo está en ese caso. El hombre reclama otra danza, con el mismo resultado.»

1. *Engaño*

a) *Disyunción*

Partida [mujeres] + Desplazamiento engañador [hijo]

b) *Prueba*

Combate + Victoria [Hijo; madre]

(violación)

Consecuencia: marca invertida [madre]

(la madre está marcada, no el hijo)

* En el texto del mito, hemos seguido la traducción de Juan Almela de *Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, págs. 43 y ss. [N. del E.]

II. Revelación

a) Conjunción

Regreso [madre; hijo] + Reconocimiento de la marca [padre-madre]

b) Prueba

Prueba glorificadora simulada e invertida [padre; adolescentes] (danza y no lucha; traidor y no héroe).

Consecuencia: revelación del traidor [hijo] (y no del héroe)

Consecuencias generales

Castigo del traidor [padre; hijo]

Comentario.

La comparación de la secuencia transcrita con el esquema narrativo permite ver que ésta corresponde, en la economía general del relato, a nivel del contenido invertido, al *engaño del poder* y, a nivel del contenido directo, al *castigo del traidor*; el poseedor se ve privado, por el comportamiento engañador del antagonista, de un objeto mágico (no natural) que le confería un cierto poder. El sujeto «engañado» sólo puede recuperarlo si el traidor es, primero, reconocido y, luego, castigado. La parte tónica del relato que deriva de esto será el castigo del hijo-traidor, ordenado por el padre convertido en impotente (en el sentido no natural).

III. 4. 2. Expedición al nido de las almas.

«Persuadido de su infortunio y deseoso de vengarse, manda a su hijo al "nido" de las almas, con el encargo de que le traiga la gran maraca de danzo (bapo) que codicia. El joven consulta a su abuela, y ésta le revela el peligro mortal que la empresa trae aparejado: le recomienda obtener la ayuda del pájaro mosca.

»Cuando el héroe, acompañado del pájaro mosca, llega a la morada acuática de las almas, espera en la orilla mientras que el pájaro mosca vuela prestamente, corta el cordelillo del que cuelga la maraca; el instrumento cae al agua y resuena: "¡jo!". El ruido llama la atención de las almas, que tiran flechas. Pero el pájaro mosca va tan de prisa que llega ileso a la orilla con su robo.

»El padre manda ahora al hijo que le traiga la maraca pequeña de las almas, y se reproduce el mismo episodio, con los mismos detalles, pero esta vez el animal auxiliar es el juriti de vuelo rápido (*Leptoptila*, sp., una paloma). En la tercera expedición el joven se apodera de los buttoré, sonajas ruidosas hechas con pezuñas de caetetu (*Dicotyles torquatus*) ensartadas en un cordón que se lleva enrollado a los tobillos. Es ayudado por el gran saltamontes (*Acridium cristatum*, E. B., vol. I, p. 780), cuyo vuelo es más lento que el de los pájaros, de manera que las flechas lo alcanzan varias veces, pero sin matarlo.»

I. Contrato

Orden [Padre] vs. Aceptación [Hijo]

II. Prueba calificadora

Prueba hipotáctica [Abuela; Hijo] (consulta)

Consecuencia: recepción del ayudante (3 ayudantes)

III. Disyunción

Partida [Hijo] + Desplazamiento horizontal rápido [Hijo + ayudantes]

IV. Prueba principal

- Consecuencia: liquidación de la carencia [Hijo] (robo de los ornamentos)
 Combate + victoria [Hijo; Espiritus acuáticos] (en sincretismo)
- III. bis. *Conjunción*
 Desplazamiento horizontal rápido + Retorno [Hijo]
- I. bis. *Cumplimiento del contrato*
 Liquidación de la carencia [Hijo]
 No restablecimiento del contrato [Padre]
- Consecuencia general*
 Calificación del héroe.

Comentario.

1. Encontramos en esta secuencia un cierto número de características estructurales de la narración bien conocidas: a) el carácter a menudo implícito de la prueba calificadora que sólo se manifiesta por la consecuencia, b) la inversión sintagmática que resulta del carácter engañoso de la prueba en que el vuelo, seguido de la persecución, sustituye a la lucha abierta, c) el sincretismo de las funciones que constituye la persecución, analizable en lucha + desplazamiento rápido, d) la triplicación de la secuencia cuya significación sólo puede descubrirse por un análisis sémico de los ayudantes (o de los objetos del deseo).

2. En relación con la economía general, la secuencia transcrita debe corresponder a la calificación del héroe.

III. 4. 3. *Expedición al nido de los guacamayos.*

«Furioso al ver frustrados sus planes, el padre invita a su hijo a acompañarlo para capturar guacamayos que anidan al flanco de las rocas. La abuela no sabe bien cómo enfrentarse a este nuevo peligro, pero entrega a su nieto un bastón mágico al cual podrá agarrarse en caso de caída.

»Los dos hombres llegan al pie de la pared; el padre levanta una larga percha y manda a su hijo que trepe por ella. En cuanto llega éste a la altura de los nidos el padre retira la percha; el muchacho apenas tiene tiempo de clavar su bastón en una grieta. Queda suspendido en el vacío pidiendo socorro mientras el padre se va.

»Nuestro héroe distingue un bejuco al alcance de sus manos; lo coge y sube penosamente hasta la cima. Después de descansar, se pone a buscar qué comer; hace un arco y flechas con ramas, caza lagartos que abundan en la meseta. Mata cierto número, y se cuelga los sobrantes del cinturón y de las bandas de algodón que le ciñen brazos y tobillos. Pero los lagartos muertos se corrompen y exhalan un hedor tan abominable que el héroe se desmaya. Los buitres de la carroña (*Cathartes urubu*, *Coragyps atratus foetens*) se precipitan sobre él, devoran primero los lagartos y luego la emprenden con el cuerpo mismo del desdichado, empezando por las nalgas. Reanimado por el dolor, el héroe expulsa a sus agresores pero no sin que éstos le hayan descarnado completamente el cuarto trasero. Así rechazados, los pájaros se vuelven salvadores: con el pico levantan al héroe del cinturón y las bandas de brazos y piernas, echan a volar y lo depositan suavemente al pie de la montaña.

»El héroe vuelve en sí "como si despertase de un sueño". Tiene hambre, come frutos salvajes, pero advierte que, privado de fundamento, no puede conservar el alimento: se le escapa del cuerpo sin haber sido digerido siquiera. Perplejo al principio, el muchacho se acuerda de un cuento de su abuela en el que el héroe resolvía el mismo problema modelándose un trasero artificial con una pasta hecha con tubérculos machacados.

»Después de haber recuperado por este medio su integridad física y de haberse hartado...»

I. *Suspensión del contrato*

- a) *Contrato*
Orden [Padre] + Aceptación [Hijo]
 - b) *Prueba calificadora*
Prueba hipotáctica [Abuela-Hijo] (consulta)
Consecuencia: recepción del ayudante [hijo] (el bastón)
 - c) *Disyunción*
Partida [Hijo-Padre] + Desplazamiento ascensional [Hijo]
 - d) *Prueba principal*
Combate + Victoria [Padre; Hijo] (enfrentamiento engañoso: inversión de los papeles)
Consecuencias: reiniciación del desplazamiento [Hijo]
 - e) *Consecuencia contractual*: suspensión del contrato
- II. *Alimentación animal*
- a) *Prueba negativa*
Combate + Victoria [Hijo; Lagartos] (caza y absorción de alimento animal crudo)
Consecuencia: fracaso de la prueba (muerte del héroe)
 - b) *Prueba positiva*
Combate + Victoria [Cuervos; Hijo] (caza y absorción de alimento crudo podrido)
Consecuencia: éxito de la prueba

III. *Alimentación vegetal*

- a) *Disyunción*
Desplazamiento descensional [Hijo] (en sincretismo con la prueba precedente: comportamiento bienhechor de los opositores > ayudantes)
- b) *Prueba negativa*
Combate simulado [Hijo-frutos silvestres] (colecta y no caza)
Victoria deceptiva [Hijo] (absorción de alimento vegetal fresco)
Consecuencia: fracaso de la prueba (imposibilidad de alimentarse)
- c) *Prueba positiva*
Prueba calificadora hipotáctica [Abuela; Hijo] (consulta en el recuerdo)
Consecuencia: recepción del ayudante [hijo] (ayudante vegetal)
Prueba principal:
Combate simulado redundante + Victoria [Hijo; Frutos silvestres]
Consecuencia: éxito de la prueba (liquidación de la carencia: imposibilidad de alimentarse)
Consecuencia general:
Liquidación de la carencia (adquisición de ciertas formas de alimentación).

Comentario.

1. La transcripción semántica de esta secuencia pone de manifiesto una de las características estructurales del mito estudiado: aparece progresivamente como una construcción hipotáctica que desarrolla, en diversos planos, los mismos esquemas narrativos. Así, la secuencia de que nos ocupamos en este momento corresponde, en la economía general del relato, a la prueba principal; considerada en sí misma realiza, no obstante, por sí sola, el esquema narrativo en el que el algoritmo «suspensión del contrato» funciona como prueba calificadora; y ésta, a su vez, aparece, siguiendo la transcripción, como un relato autónomo

que contiene una prueba calificadora y una prueba principal. De esto resulta la manifestación del esquema narrativo en tres niveles jerárquicos diferentes: un sintagma narrativo, según el nivel en que se sitúe su lectura, es, pues, susceptible de varias interpretaciones sucesivas.

2. Otra característica del modelo narrativo: *la prueba por el absurdo*, que aún no habíamos encontrado, también aparece en esta secuencia.

III. 4. 4. *El retorno del héroe.*

«... Vuelve a su pueblo y encuentra el sitio abandonado. Vaga largo tiempo en busca de los suyos hasta que un día descubre huellas de pasos y de un bastón que reconoce como perteneciente a su abuela. Sigue las huellas pero, temiendo mostrarse, adopta el aspecto de un lagarto cuya conducta intriga durante largo tiempo a la vieja y a su segundo nieto, hermano menor del anterior. Al fin se decide a manifestarse bajo su verdadero aspecto. [Para encontrarse con su abuela, el héroe se transforma sucesivamente en cuatro pájaros y una mariposa no identificados. Colb. 2, pp. 235-236.]

»Aquella noche hubo una violenta tempestad acompañada de un aguacero y todos los fuegos del pueblo se ahogaron, menos el de la abuela, a quien a la mañana siguiente todo el mundo vino a pedir brasas, particularmente la segunda mujer del padre criminal.»

I. *Retorno del héroe*

a) *Retorno negativo*

Partida [Hijo] + Desplazamiento horizontal [Hijo] (a partir del lugar de la prueba)

Retorno engañoso [Hijo] (no conjunción por el hecho de la ausencia del término *ad quem*)

b) *Retorno positivo*

Partida redundante [Hijo] + Desplazamiento [Hijo]

Prueba hipotáctica [Abuela; Hijo] (consulta)

Consecuencia: recepción de la ayuda [Hijo] (rastros del bastón)

Retorno verídico incógnito [Lagarto] (lagarto = hijo)

Reconocimiento de la marca [Abuela; Hijo]

II. *Liquidación de la carencia*

a) *Liquidación negativa*

Atribución del agua malhechora + Privación del fuego bienhechor

b) *Liquidación positiva*

Atribución del fuego bienhechor [Abuela; comunidad]

Reconocimiento del héroe marcado [Abuela]

No revelación del héroe [Padre; Hijo] (acogida ordinaria y no glorificadora)

Consecuencia general: revelación del traidor y su castigo.

Comentario.

1. Observaremos en primer lugar el paralelismo estructural entre las secuencias tres y cuatro: a la duplicación de las pruebas negativa y positiva corresponde aquí, en primer término, el retorno negativo y positivo y, luego, la liquidación de la carencia en sus dos formas, negativa y positiva.

2. Señalaremos, como procedimiento característico, la demostración por el absurdo de la imposibilidad de restablecer el contrato, debida a la ausencia de la fuente a quien debería ser remitido el objeto buscado, lo cual requiere una nueva búsqueda de una nueva fuente (abuela).

Destacaremos, como característica de este mito particular, el hecho de que sitúa el contenido invertido (es decir, según lo que nosotros sabemos a este nivel de análisis, la ausencia del fuego) no en el tiempo mítico de antes, sino en la cotidianidad de hoy y la presenta como una extinción accidental de los fuegos. En tales casos, la descripción debe operar la reconversión de lo cotidiano en mítico: vemos que el procedimiento mismo se define, a primera vista, como una *conversión estilística*.

III. 4. 5. *La venganza.*

«Reconoce a su hijastro, tenido por muerto, y corre a avisar a su marido. Como si nada pasara, éste toma su maraca ritual y acoge al hijo con los cantos de saludar el retorno de los viajeros.

»Sin embargo, el héroe piensa en vengarse. Un día que se pasea por el bosque con su hermanito, rompe una rama del árbol api, ramificada como astas. Siguiendo las instrucciones de su hermano mayor, el niño solicita al padre que ordene una caza colectiva, y así se hace; transformado en mea, pequeño roedor, se fija, sin ser visto, en el sitio en que el padre se ha puesto al accho. El héroe se arma entonces la frente con las falsas astas, se convierte en ciervo y carga contra su padre con tal ímpetu que lo ensarta. Sin dejar de galopar se dirige a un lago, donde precipita a su víctima.»

I. *Contrato engañoso*

Engaño [Hermano] + Sumisión [Padre] (engaño del «querer»)

Orden [Padre] + Aceptación [Hombres] (Padre: falso mandatario)

II. *Disyunción*

Partida [Padre; Hombres] + Desplazamiento horizontal [Padre; Hombres] (disyunción de los fuegos de la aldea)

III. *Prueba calificadora*

Transformación del ayudante en engañoso [Hermano → Mea] + Extorsión de los informes [Mea] (engaño del «saber»: el cazador es cazado)

Consecuencia: recepción del ayudante (falsa cornamenta de madera)

Prueba calificadora [Hijo] (Transformación del héroe en víctima simulada: ciervo)

IV. *Prueba principal*

Combate [Padre; Hijo] (el falso cazador contra el falso cazado)

Victoria [Hijo] (la falsa víctima sale victoriosa)

Consecuencia: desplazamiento [Padre] (disyunción de la comunidad)

Consecuencia general: castigo del traidor.

Comentario.

1. Toda la secuencia se desenvuelve según el modo del engaño. Sólo que, contrariamente a lo que pasa en otras partes, el

engaño no se presenta aquí: a) ni como la conversión del contenido de la secuencia, tal como ella se manifiesta en la expedición al nido de las almas, donde el elemento narrativo invertido, causa de las otras transformaciones, es el objeto de la carencia (*agua vs. adornos*); b) ni como la inversión del sintagma narrativo, caracterizada por la inversión de las funciones donde, por ejemplo, el vuelo seguido de persecución sitúa sintagmáticamente a la consecuencia antes de la prueba misma, sino como una inversión en la distribución de los roles entre los actantes previsible. Así, el padre se comporta como el organizador de la cacería, cuando de hecho es el hijo quien la organiza; el padre se considera como cazador, mientras que en realidad es la víctima marcada de antemano; el héroe, verdadero cazador, se disfraza por el contrario de víctima-ciervo. Insistimos en este esquema, bastante frecuente, porque permite esperar, en un futuro, una *tipología del engaño*.

2. La lectura de la secuencia, imposible sin la utilización del código puede, no obstante, ser facilitada por la *formulación de hipótesis*, ya sea comparándola con las secuencias precentes, ya sea tratando de determinar, mediante el registro de las redundancias, la isotopía propia de la peculiar secuencia estudiada.

a) El retorno del héroe fue seguido, como recordamos, de la liquidación negativa de la carencia en forma de dos efectos complementarios: afirmación del agua malhechora y denegación del fuego bienhechor. La liquidación positiva de la carencia apareció como la afirmación del fuego bienhechor: es lógico suponer que la secuencia estudiada en este momento se consagre a la manifestación del término complementario, es decir, a la denegación del agua malhechora. La hipótesis a retener será pues la identificación entre

disyunción del padre = denegación del agua malhechora
lo que permite suponer la correlación entre el padre y el agua malhechora.

b) La búsqueda de las redundancias, que permite establecer la isotopía propia de la secuencia particular considerada, deja suponer un *eje vegetal* (el héroe y su hermano menor se transforman en vegetarianos; el arma punitiva del traidor es de origen vegetal). Si esto es así, a este eje se opone lógicamente un *eje animal* que debe ser aquel donde se encuentra situado el antagonista quien, en efecto, se define positivamente, en tanto que cazador, como el consumidor del alimento animal. Si, además, observamos que se trata por ambas partes de consumidores de alimentos crudos (esto es obvio para los casos del ciervo y el león, pero conviene también al padre, quien se encuentra separado del fuego de los hogares), la figura del padre parece entrar en correlación con lo crudo animal (hipótesis que, como veremos, sólo se verificará parcialmente).

III. 4. 6. *La secuencia final.*

«[La víctima] es devorada en el acto por los espíritus buiogoé que son peces caníbales. Del macabro festín no quedan en el fondo del agua más que huesos descartados, y los pulmones flotando como plantas acuáticas cuyas hojas —dicen— parecen pulmones.

»De vuelta al pueblo, el héroe se venga también de las esposas de su padre (una de las cuales es su propia madre).»

- I. *Disyunción*
Partida [Partida; Hijo] + Desplazamiento horizontal rápido [Padre; Hijo]
Llegada al lugar de la prueba [Padre] (inmersión = conjunción con el agua)
- II. *Prueba negativa*
Combate + Victoria [Pirañas; Padre] (absorción de la parte carnal = de lo crudo animal)
Consecuencia: muerte del héroe-traidor
- III. *Prueba positiva*
Combate + Victoria [Padre; Pirañas] (no absorción de la parte esencial: pulmones + huesos)
Consecuencia: supervivencia del héroe-traidor
- IV. *Disyunción definitiva*
Partida descensional + Transformación en espíritu acuático (†) (huesos)
Partida ascensional + Transformación en planta acuática.

Comentario.

Si hemos analizado en dos pruebas distintas el combate del traidor con los espíritus caníbales, es: a) para separar mejor las dos secuencias divergentes de la prueba, pero también, b) para establecer un cierto paralelismo estructural con las secuencias precedentes.

III. 5. *Los actantes y las relaciones contractuales.*

La transcripción que acabamos de hacer nos ha permitido captar el encadenamiento de las funciones constitutivas de los sintagmas narrativos. Pero, al mismo tiempo, hemos descuidado el segundo aspecto de esta normalización: la transcripción de los actantes, que provisoriamente hemos dejado en forma de actores del relato, subdividiendo así el procedimiento propuesto en dos etapas sucesivas.

Esta codificación de los actantes, si bien es poco provechosa para los sintagmas-pruebas, cuyo status es simple y cuya estructura es redundante, reviste toda su importancia cuando se trata de las unidades contractuales sobre las que recae el rol de la organización del conjunto del relato. Las funciones que las definen constituyen un juego de aceptaciones y rechazos de obligaciones entre las partes contratantes y provocan, a cada momento, nuevas distribuciones y redistribuciones de roles. Así,

sólo a nivel de estas distribuciones de roles se puede esperar poder resolver el problema, difícil a primera vista, de la transformación del hijo-traidor en héroe y la transformación del padre-victima en traidor.

Adoptando el sistema simple de abreviaturas para consignar a los actantes del relato:

F (Fuente) vs. D (Destinatario)
 S (Sujeto-héroe) vs. O (Objeto-valor)
 A (Ayudante) vs. T (Opositor-traidor)

se podrán presentar, en forma condensada, las principales obligaciones contractuales y las distribuciones correlativas de los roles en la parte tópica de la narración.

<i>Secuencias</i>	<i>Funciones</i>	<i>Actantes</i>			
<i>Partida al nido de las almas</i>	Castigo del traidor	Hijo = T			
Contrato aceptado	<table border="0" style="border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding-right: 5px;">Orden</td> <td rowspan="2" style="padding-left: 5px;">Aceptación y partida</td> </tr> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding-right: 5px;">Aceptación y partida</td> </tr> </table>	Orden	Aceptación y partida	Aceptación y partida	Padre = F Hijo = D + (S) + T <i>Nota:</i> Ponemos entre paréntesis al héroe no calificado.
Orden	Aceptación y partida				
Aceptación y partida					
<i>Partida al nido de los guacamayos</i>					
Contrato aceptado	<table border="0" style="border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding-right: 5px;">Orden</td> <td rowspan="2" style="padding-left: 5px;">Aceptación y partida</td> </tr> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding-right: 5px;">Aceptación y partida</td> </tr> </table>	Orden	Aceptación y partida	Aceptación y partida	Padre = F Hijo = D + S + T
Orden	Aceptación y partida				
Aceptación y partida					
Contrato suspendido	<table border="0" style="border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding-right: 5px;">Combate engañoso</td> <td rowspan="2" style="padding-left: 5px;">Consecuencia</td> </tr> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding-right: 5px;">Consecuencia</td> </tr> </table>	Combate engañoso	Consecuencia	Consecuencia	Padre = F + T Hijo = D + S <i>Nota:</i> El rol de T pasa del Hijo al Padre.
Combate engañoso	Consecuencia				
Consecuencia					
<i>Retorno del héroe</i>					
Contrato rechazado	<table border="0" style="border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding-right: 5px;">Retorno</td> <td rowspan="2" style="padding-left: 5px;">Ausencia del Padre</td> </tr> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding-right: 5px;">Ausencia del Padre</td> </tr> </table>	Retorno	Ausencia del Padre	Ausencia del Padre	Hijo D + S Padre (F) + T
Retorno	Ausencia del Padre				
Ausencia del Padre					
Nuevo contrato	<table border="0" style="border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding-right: 5px;">Búsqueda de la fuente</td> <td rowspan="2" style="padding-left: 5px;">Retorno y don</td> </tr> <tr> <td style="border-right: 1px solid black; padding-right: 5px;">Retorno y don</td> </tr> </table>	Búsqueda de la fuente	Retorno y don	Retorno y don	Hijo D + S Abuela (F) <i>Nota:</i> La fuente ausente y la nueva fuente no manifiesta, están entre paréntesis.
Búsqueda de la fuente	Retorno y don				
Retorno y don					

Antiguo contrato roto	}	Distribución del fuego No glorificación del héroe	Abuela = F Padre = T
<i>Venganza</i>			
		Castigo del traidor	Padre = T
Nuevo contrato invertido	}	Orden Aceptación y partida	Hijo = F Padre = D + (S) + T

La redundancia que marca la ruptura del contrato (contrato suspendido → contrato rechazado → contrato roto) y la búsqueda de la nueva fuente impiden ver netamente la simetría del relato debida al paralelismo de las redistribuciones de los roles entre padre e hijo. Se las puede resumir de la siguiente forma:

<i>Actores</i>	<i>Contrato-castigo</i>		<i>Doble transformación</i>	<i>Contrato-castigo</i>	
Padre	T	D + (S) + T	D + S	F	D + (S) + T
Hijo	F		F + T	T	D + (S) + T

Comentario.

1. Basta reconocer que existen dos formas distintas de contrato: a) el contrato voluntario que entraña una misión de salvación y b) el contrato involuntario, del que deriva una misión de rescate, y ver en la venganza esta segunda forma de obligación contractual, para darse cuenta de que existe una *articulación contractual* del modelo narrativo en su conjunto. La parte tópica del mito aparece entonces como la ejecución del contrato primitivo, derivada de la secuencia inicial; la secuencia final, por su parte, se encuentra ligada de la misma forma al cuerpo del relato. De allí que podamos formular una nueva correspondencia entre la manifestación narrativa y la estructura del contenido que así se manifiesta: *a las correlaciones entre contenidos no-isotópicos del mito, a nivel de su estructura, corresponden las relaciones contractuales, a nivel de la narración.*

2. El pasaje de un contrato al otro se efectúa gracias a una doble transformación, es decir, gracias a la sustitución paradigmática de los términos sémicos que operan dentro de ambas categorías a la vez: 1) el padre se vuelve traidor y el hijo alcanza

la calificación plena del héroe plano ($S \rightleftharpoons T$); 2) como el traidor no puede ser fuente (*incompatibilidad* estructural que ya hemos observado al analizar un «corpus» psicodramático), el padre se transforma en destinatario, pasando el rol de fuente a su hijo ($F \rightleftharpoons D$). La hipótesis que hemos formulado utilizando enseñanzas extraídas de análisis anteriores, no mitológicos sino literarios, y según la cual *la prueba es la manifestación*, a nivel narrativo, *de la transformación* de los contenidos, se confirma aquí: la doble transformación que formulamos aquí a nivel de los actantes corresponde, en efecto, a la prueba engañadora en el relato.*

IV. EL MENSAJE ESTRUCTURAL

IV. 1. *La bi-isotopía de la narración.*

La transcripción formal no nos ha dado la clave de una lectura isotópica única, muy por el contrario, el relato parece estar concebido expresamente en forma tal que manifiesta sucesivamente, en su parte tópica, dos isótopos a la vez. Incluso podemos preguntarnos si las variaciones de isotopías, que corresponden a las secuencias del relato, no constituyen uno de los rasgos distintivos que permiten oponer el relato mítico a los otros tipos de narración, tales como, por ejemplo, el cuento popular. Así, si la secuencia «expedición al nido de las almas» puede ser considerada, después de su reconversión, según la equivalencia entre *búsqueda de los huesos* \cong *búsqueda del agua*, como manifestando la isotopía del agua (y del fuego), la secuencia «expedición al nido de los guacamayos» abandona la misión aparente de la búsqueda de ornamentos y sólo se ocupa de problemas de régimen alimenticio, animal y vegetal. El retorno del héroe, por su parte, está marcado por el don del fuego (y del agua), pero la secuencia «venganza» que sigue es casi ilegible: apenas si se puede descubrir en ella, gracias a las formulaciones deductivas, la preocupación de distinguir la alimentación vegetariana de la carnívora. La parte tópica de la narración se presenta, pues, así:

Isotopias	Nido de las almas	Nido de los guacamayos	Retorno	Venganza
Código natural				
Código alimentario				

* El espacio limitado de este artículo no nos permite desarrollar la teoría de los actantes, que mostraría que la primera transformación es, en realidad, la de $A \rightleftharpoons T$ (y no de $S \rightleftharpoons T$) como hemos indicado para simplificar.

Dos isotopías, reveladoras de la existencia de dos codificaciones diferentes del relato, aparecen así con claridad. La interpretación del mito tendrá por fin, en este estadio, que establecer la equivalencia entre los dos códigos y reducir el conjunto del relato a una isotopía única. Ella plantea a quien la describe el problema de la *elección estratégica*, a saber: ¿cuál es la isotopía *fundamental*, a la que puede traducirse la segunda isotopía, considerada *aparente*?

Dos órdenes de consideraciones arguyen en favor de la elección del código alimentario:

1. La transcripción formal permite comprobar la diferencia de niveles en que se sitúan los contenidos a analizar en las dos isotopías: si consideramos que estos contenidos se manifiestan en el mensaje narrativo en forma canónica de secuencias de pruebas y, por consiguiente, de objetos buscados, veremos que, en el primer caso, los objetos son presentados en forma de *lexemas* (agua, fuego) y, en el segundo caso, en forma de *combinaciones de semas* (crudo, cocido, podrido, fresco, etc.). Se puede decir que el análisis del contenido que ha alcanzado el nivel sémico es más profundo que el que se sitúa a nivel de los signos: es, pues, el nivel de análisis sémico el que debe ser retenido como fundamental.

2. La economía general del modelo narrativo prevé, en el desarrollo del relato, la sucesión de tres tipos de pruebas:

prueba calificadora	prueba principal	prueba glorificadora
«nido de las almas»	«nido de los guacamayos»	«venganza»

Parece evidente que es la prueba principal la encargada de tratar el contenido tópico del mito: su isotopía tiene, pues, grandes posibilidades de hacer manifiesto el contenido a nivel fundamental.

Pero, en definitiva, es la convergencia de ambos órdenes de consideraciones, lo que constituye el elemento decisivo de la elección estratégica. Vamos, por consiguiente, a comenzar la explicación y la integración del código a partir de ese lugar privilegiado que es la secuencia que corresponde a la prueba principal.

IV. 2. *El objeto buscado.*

Sin preocuparnos más de la unidad contractual que introduce la prueba principal del relato, no tenemos que analizar sino la secuencia misma, dividida en dos segmentos gracias a la disyunción espacial y que se articulan cada uno en forma de pruebas que notifican el fracaso o el éxito de un cierto modo de alimentación:

Alimentación

animal (arriba)		vegetal (abajo)	
fracaso	éxito	fracaso	éxito

Si se admite la hipótesis según la cual las cuatro pruebas así distribuidas sólo son manifestaciones narrativas de las transformaciones estructurales, se dirá que los dos fracasos deben ser considerados como *denegaciones*, y los dos éxitos, como *afirmaciones* de ciertos modos alimentarios.

1. El régimen alimenticio rechazado en primer lugar, es el consumo de alimento *crudo animal*; se lo niega porque es *caníbal*: el código, pero también el contexto discursivo, nos informan que el héroe, transformado en «amo del agua» gracias a la prueba calificadora, es en realidad un lagarto, miniaturización terrestre del cocodrilo, y, en efecto, es en forma de lagarto que se presenta a su regreso ante la abuela. Se puede decir que el *canibalismo es la manifestación narrativa de la conjunción de las identidades* y que la muerte y la putrefacción que de ella resulta es, de hecho, la muerte, la desaparición del sentido.

2. El régimen alimenticio, afirmado a continuación, es el consumo de alimento *cocido animal*. El héroe muerto se transforma en alimento que se define como lo *crudo animal podrido*. Los buitres comedores de cadáveres, al consumir solamente la parte «cruda y podrida» del héroe (los lagartos restantes y las nalgas «podridas»), proceden así a la disyunción *podrido vs. fresco* y a la denegación de lo *crudo podrido*. Esta operación, que podría parecer caníbal a primera vista, no lo es en realidad, pues los buitres son, en el mundo invertido anterior, los amos del fuego. Sin entrar en los detalles del contexto que el lector de Lévi-Strauss ya conoce y, en particular, sin insistir demasiado en su rol de hechiceros, capaces de operar la purificación por el fuego y la resurrección de los muertos, se puede decir que su victoria es la victoria de los consumidores de alimento cocido y, por consiguiente, la afirmación del consumo de lo *cocido animal podrido*. La transformación que corresponde a esta prueba es la situación del término *crudo* por el término *cocido* dentro de la categoría semica *crudo vs. cocido*.

3. No es inútil señalar, en esta ocasión, el fenómeno estilístico frecuente de connotación redundante. Así, la disyunción *arriba vs. abajo* que corresponde al episodio en que el héroe es depositado al pie de la montaña, se encuentra en otros relatos de los Bororó. Estos eran antes guacamayos que, cuando su secreto fue descubierto, se arrojaron a la hoguera ardiente, transformán-

dose así, con disyunción, en pájaros (arriba) y en plantas (abajo) encontradas entre las cenizas. Por otra parte, los sacerdotes Bororó ayudan en la búsqueda de alimentos: «como guacamayos, ellos recogen frutas»: el héroe-guacamayo, al despertar abajo, vuelve a encontrar la parte vegetal complementaria de su naturaleza.

4. El régimen alimenticio que es rechazado la segunda vez, es el consumo de alimento *crudo vegetal*. Más precisamente, no es el objeto a consumir (los frutos silvestres) lo que se cuestiona, sino al consumidor en su calidad de objeto de consumo (para los buitres). El héroe, como sabemos, carece de nalgas, rechazadas en tanto crudo y podrido. El paradigma de sustitución es así abierto a nivel del cuerpo del héroe: estando ya ausente la parte *podrida*, no es aún reemplazada por la parte *fresca*.

5. La transformación del consumidor cuya parte animal, cruda y podrida, es reemplazada por medio de un elemento ayudante (que se identifica con esta parte nueva de su naturaleza) vegetal, crudo y fresco, y la posibilidad de alimentarse así recuperada, constituyen pues la afirmación del consumo de lo *crudo vegetal fresco*.

En conclusión, se puede decir que: a) en la disyunción *arriba* vs. *abajo* opera la distinción entre dos ejes de consumo: *animal* vs. *vegetal*; b) que la primera serie de pruebas consiste en la transformación de lo *crudo en cocido*; y c) que la segunda serie de pruebas abarca la transformación de lo *podrido en fresco*.

IV. 3. *La construcción del código.*

Haciendo un alto, podemos ahora tratar de organizar lo adquirido, a fin de ver si permite la construcción de un código que dé cuenta del conjunto de la manifestación tópica del mito.

1. Observaremos, en primer lugar, que la secuencia estudiada plantea el problema de la alimentación en forma de *relación* entre el consumidor y el objeto consumido y que las categorías que hemos postulado para articular el contenido de diversos objetos de consumo (crudo vs. cocido; fresco vs. podrido) sólo han podido ser establecidas afirmando o negando la posibilidad de tal o cual relación. Si esto es así, el agua y el fuego aparecen, referidos al objeto de consumo, en la misma *relación* que se da entre el productor y el objeto producido; es el fuego, en efecto, el que transforma lo crudo en cocido y es el agua la que, a partir de lo fresco, produce lo podrido. El objeto de consumo se sitúa así entre:



En consecuencia, se puede decir que la manifestación narrativa en su conjunto se sitúa ya a nivel de los contenidos que articulan los objetos de consumo, ya a nivel de las articulaciones de las fuentes o de los destinatarios. En este sentido, la definición de la isotopía general del discurso que hemos propuesto en otro lugar y según la cual ésta no es la iteración de una sola categoría semántica, sino de un haz de categorías organizado, parece aplicable al relato mítico: el objeto de consumo que es el tema del discurso, está *estilísticamente* presente, tanto con su contenido propio, cuanto en forma de contenidos distanciados, mediante relaciones que se pueden definir categóricamente. Establecer la lectura única consistirá, pues, en reducir esos distanciamientos estilísticos.

2. Considerando de más cerca las dos funciones de purificación por el fuego y de putrefacción por el agua, vemos que una puede ser designada como *vital* y la otra como *mortal* y que la distancia que separa lo cocido de lo podrido es la de la oposición entre la vida y la muerte. Así parece posible una nueva connotación, más general, de las categorías alimentarias debida a su carácter vital y benéfico o mortal y maléfico. En efecto,

si $\text{cocido} \cong V$, entonces $\text{crudo} \cong \text{no } V$, y
 si $\text{podrido} \cong M$, entonces $\text{fresco} \cong \text{no } M$.

Por otra parte, la nueva categoría connotativa permite, gracias a la puesta entre paréntesis de la distancia estilística entre el productor y el objeto producido, una distribución paralela de los términos sémicos que abarcan los lexemas fuego y agua. El siguiente cuadro resumirá brevemente los resultados de esta reducción que lleva a la construcción de un código bivalente pero isomorfo. Este sólo podrá ser considerado como correctamente establecido en la medida en que permita dar cuenta del conjunto de los contenidos tópicos manifestados.

<i>Vida</i>		<i>Muerte</i>	
V	Cocido Fuego vital	Crudo Fuego mortal	no V
no M	Fresco Agua vital	Podrido Agua mortal	M

IV. 4. *La transformación dialéctica.*

En el marco está establecido, el conjunto de las transformaciones contenidas en la secuencia estudiada son susceptibles de

ser subsumidas bajo la forma de un *algoritmo dialéctico*. En efecto, las pruebas que siguen consisten:

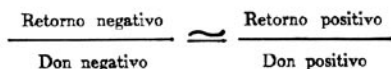
- 1) en negar el término *crudo* (no V)
- 2) en afirmar el término *cocido* (V)
- 1) en afirmar el término *fresco* (no M)
- 2) negando el término *podrido* (M)

La aserción dialéctica, que ofrece la síntesis, consistirá entonces en postular la existencia de una relación necesaria entre *lo cocido* y *lo fresco* (V+no M), términos pertenecientes a categorías de contenido originalmente distintas, al afirmar que su conjunción constituye la vida, es decir, la cultura alimentaria o, transponiendo esto al código paralelo, que la conjunción del fuego del hogar y de la lluvia bienhechora constituye las condiciones «naturales» de esta cultura.

Este análisis evidencia al mismo tiempo las manifestaciones lexemáticas de los actores que asumen a la vez funciones del productor y del consumidor: así el buitre que come cadáveres, en tanto consumidor de lo crudo podrido, es el pájaro de la muerte y una vez situado en un primer plano mítico, se incorpora las funciones del productor del fuego y se transforma en el pájaro de la vida, que opera resurrecciones. Del mismo modo, el jaguar que toma el alimento crudo y la tortuga que lo come podrido constituyen, con inversión, la pareja cultural perfecta. No es sorprendente, en consecuencia, que nuestro héroe lleve el nombre del consumidor transformado en el de fuente: Geriguiguiatugo, es decir, jaguar-tortuga. (La interpretación del jaguar=fuego y de tortuga=leños para hacer fuego, constituye una connotación paralela, categorizable sin referencia a su *status* de consumidor).

IV. 5. *La liquidación de la carencia.*

1. Hemos visto que el comportamiento engañoso de la fuente-padre ha tenido como consecuencia desdoblarse tanto el retorno del héroe como la liquidación de la carencia presentándolos en formas negativa y positiva:



De ello resulta que el primer don del héroe es el don de la muerte y no de la vida: sólo por intermedio de la nueva fuente-abuela renovará su don, esta vez positivo.

Observaremos que el algoritmo dialéctico del don se encuen-

tra doblemente *invertido sintagmáticamente* y la afirmación precede aquí a la denegación, y así sucesivamente; 2º en tanto don negativo, está invertido en sus términos: afirma las propiedades de muerte y no de vida. Consiste, pues, en

- 1) la afirmación de M (podrido \approx agua mortal),
- 2) provoca la denegación de no M (fresco \approx agua vital);
- 1) la denegación de V (cocido \approx fuego vital),
- 2) implica la afirmación de no V (crudo \approx fuego mortal).

El don negativo establece, por consiguiente, la relación necesaria entre ambos contenidos afirmados, es decir, entre M+no V, lo cual es la definición misma de la muerte y, por ello mismo, de la anticultura.

2. En consecuencia, es posible suponer que el don positivo tendrá la misma estructura sintagmática aunque operando sobre contenidos diferentes, afirmando la vida y no la muerte. La distribución del fuego, cumplida por la abuela, puede transcribirse como constituyendo la primera parte del algoritmo:

- 1) la afirmación de V (cocido \approx fuego vital),
- 2) que implica la denegación de no V (crudo \approx fuego mortal).

El episodio de la caza engañadora no puede ser lógicamente sino la manifestación de la segunda parte del algoritmo, es decir:

- 1) la afirmación de no M (fresco \approx agua vital),
- 2) que comporta la denegación de M (podrido \approx agua mortal).

Semejante interpretación, aunque muy posible, no se impone sin embargo como una evidencia. En apariencia al menos, todo sucede como si la operación cacería hubiera sido montada para enfrentar lo *crudo* vs. lo *fresco* y no lo *podrido* vs. lo *fresco*. En efecto, el padre, al haber rehusado glorificar al héroe, no participa necesariamente de los beneficios del fuego, permanece «crudo». De modo redundante, su carácter de crudo se ve confirmado por la disyunción de los hombres respecto de los fuegos de la aldea, donde se encuentran en situación de cazadores de lo crudo.

Si la descripción ofrece, en este punto, alguna dificultad, es porque el código que hemos construido está todavía incompleto: sólo hemos establecido el isomorfismo entre las categorías alimentarias que articulan el objeto de consumo, y las categorías «naturales» que diferencian a los productores, dejando de lado la articulación que permite describir, en forma isomórfica, a los consumidores; éstos presentan, por referencia al objeto, un distanciamiento estilístico comparable al de los productores. Nos vemos, pues, obligados a abandonar provisoriamente el análisis

comenzado para tratar de completar primero nuestros conocimientos del código acerca de este punto específico.

IV. 6. *La cultura sexual.*

1. Introduciendo la categoría *vida vs. muerte*, hemos podido constituir un modelo cultural que, al mismo tiempo que articula el código del mito según dos dimensiones diferentes, posee no obstante un carácter más general que la cultura alimentaria que organiza.

Si eso es así, podemos tratar de aplicar este modelo en el plano de la cultura sexual, tratando de establecer las equivalencias entre los valores culinarios y sexuales, que sólo serán reconocidos como isomórficos si pueden admitir una distribución formalmente idéntica. Hay que precisar inmediatamente que se trata aquí de la cultura sexual, es decir, del conjunto de representaciones relativas a las relaciones sexuales, que es de naturaleza metalingüística y axiológica, y no de la estructura del parentesco que le es lógicamente anterior. El siguiente cuadro pondrá en evidencia el isomorfismo propuesto:

V	cocido esposo	crudo hijo varón	no V
no M	fresco madre (abuela)	podrido esposa	M

Una distribución tal se presenta, sin ninguna duda, como una simplificación grosera: en principio, debería bastar para justificar el isomorfismo entre las dos dimensiones culturales del universo mitológico y para hacer posible el pasaje de la codificación de un sistema al otro. Tal como es, el cuadro da cuenta de un cierto número de hechos: a) la mujer bororó es un fruto podrido; b) en tanto madre es proveedora de alimentos y aunque siga siendo de naturaleza vegetal constituye el término complejo M+no M (mientras que la abuela, al no ser ya esposa, corresponde al término único no M); c) el comportamiento sexual dentro del matrimonio es vital: es una cocción que, por la conjunción con lo podrido, provoca la fermentación y la vida; d) el macho soltero y, sobre todo, el niño no iniciado, deben ser arrojados del lado de lo crudo y del fuego mortal.

2. La violación, gracias a este código bivalente (o trivalente), puede ser interpretada como una prueba que manifiesta una serie de transformaciones que se pueden reunir en un solo algoritmo dialéctico:

- 1) la denegación de lo cocido (V) (el hijo sustituye al esposo),
- 2) provoca la afirmación de lo crudo (no V) y
 - 1) la afirmación de lo podrido (M),
 - 2) comporta la denegación de lo fresco (no M) (la mujer es negada en su calidad de madre).

El acto sexual extraconyugal sería, pues, la expresión de la conjunción de lo crudo con lo podrido y se identificaría con la asersión dialéctica que instaura la muerte: no sólo el hijo afirma así su naturaleza anticultural, sino que lo mismo sucede con el padre cuya calidad de «cocinero» es denegada y que al unirse de ahora en adelante con su mujer (y, sobre todo, su nueva esposa, que aparece como a propósito) sólo podrá reproducir la asersión: no V+M. Luego de la violación, ambos protagonistas varones se encuentran pues definidos de la misma manera, pero mientras el hijo, pasando —aunque en otra dimensión cultural— por una serie de pruebas heroicas, se transformará hasta llegar a ser lo contrario de lo que era al comienzo, el padre seguirá siempre con su naturaleza cruda y podrida.

3. Esta extrapolación, en la medida en que es correcta, permite un cierto número de comprobaciones relativas tanto al *status* de la narración como a los procedimientos de descripción: 1) vemos que la construcción del código presupone el establecimiento de un modelo cultural de suficiente generalidad como para poder integrar las codificaciones isomórficas no sólo de los contenidos tópicos, sino también de los contenidos correlacionados; 2) vemos que el encadenamiento sintagmático que hemos interpretado como una relación de causa a efecto (el contrato punitivo) corresponde al pasaje de una dimensión cultural a otra (cultura sexual a cultura alimentaria).

4. El establecimiento de equivalencias entre diferentes códigos nos permite, por otra parte, comprender mejor ciertos procedimientos estilísticos de la narración. Así, los dos elementos constitutivos de la naturaleza de los protagonistas —y que, a nivel del código sexual, corresponden a la naturaleza macho y a la naturaleza hembra— se encuentran entre sí en una relación que se puede generalizar en la forma de la categoría *agente* vs. *paciente*. Esto permite interpretar las inversiones de los roles que podemos observar en los episodios de cacería:

- a) en tanto *crudos*, los actores son *cazadores* (caza de los lagartos, caza del ciervo);
- b) en tanto *podridos*, ellos son *cazados* (por los buitres, por el ciervo).

Podemos volver ahora al análisis que dejamos en suspenso y releer el episodio de la cacería final: si el padre, en tanto caza-

dor, afirma fuertemente su naturaleza de *crudo*, la información traída por el ayudante-engañador *mea* al lugar en que él se encuentra al acecho, lo transforma en ser cazado, es decir, en *podrido*. La victoria del ciervo, armado de falsa cornamenta (=madera fresca) da cuenta, por consiguiente, de la transformación que se inscribe como la denegación de lo podrido, correlativa a la afirmación de lo fresco.

IV. 7. *Calificación y descalificación.*

Nos queda por examinar la última secuencia que consagra la disyunción del padre-traidor (no V+M) de la comunidad. Ya hemos observado que el *status* del padre es, a esta altura del relato, simétrico al del hijo luego de la violación: a) desde el punto de vista del contenido, ambos se definen como agentes de la muerte, como a la vez crudos y podridos; b) desde el punto de vista de la estructura sintagmática del relato, son objeto de Venganza, es decir, que están obligados a ejecutar un contrato-castigo. De ello resulta que las secuencias «expedición al nido de las almas» e «inmersión en el lago», consecutivas a ambas disyunciones, deben ser, en principio, comparables. Entonces es posible intentar yuxtaponerlas e interpretarlas simultáneamente, poniendo en evidencia las entidades y las diferencias.*

Expedición al nido de las almas

Disyunción luego de una victoria —de la sociedad anticultural
Conjunción con los espíritus acuáticos— frente a una posición disyuntiva (combate)

Calificación del héroe

Procedimiento analítico:
articulación en elementos constitutivos por agregación (en forma de ayudantes)

1. *Pájaro mosca*

Disyunción máxima por referencia a los espíritus acuáticos (arriba) (antiagua = fuego = vida absoluta)

2. *Paloma*

Disyunción en relación con lo podrido (paloma = destructora del agua mortal)

Secuencia final

Disyunción luego de una derrota —de la sociedad cultural
Conjunción con los espíritus acuáticos —con miras a una posición conjuntiva (integración)

Descalificación del héroe

Procedimiento analítico:
articulación en elementos constitutivos por disyunción (desarticulación)

1. *Huesos*

Conjunción máxima por referencia a los espíritus acuáticos (abajo)
(huesos = espíritus acuáticos = muerte absoluta)

2. *Pulmones* — Plantas acuáticas

Conjunción con lo podrido (el lago-pantano es la manifestación de lo podrido)

* Desde el punto de vista de las técnicas de descripción, nosotros tratamos así de valorizar el procedimiento de la *comparación interna* del relato: ya lo hemos practicado, analizando sucesivamente los dos aspectos de la liquidación de la carencia, en tanto búsqueda y en tanto don.

3. *Saltamontes herido*

Disyunción en relación a lo crudo:
a) afirmación de lo crudo: saltamontes = destructora de los jardines = sequía = fuego mortal

b) posibilidad de afirmación de lo fresco: la herida, causada por los espíritus acuáticos, es la negación de lo crudo absoluto.

Consecuencias

Adquisición complementaria, por parte del héroe, de cualidades opuestas a su naturaleza: posibilidad de la cultura humana.

3. *Piraña*

Conjunción con lo crudo:
a) afirmación de lo crudo: piraña = podrido = fuego mortal

b) conjunción de identidades: la parte crudo del héroe es absorbida y no reemplazada (cf. canibalismo de los buitres)

Consecuencias

Identificación de las cualidades del héroe con las de la naturaleza: posibilidad de la anticultura no humana.

Comentario.

El procedimiento, que consistió en utilizar el cuadro comparativo para explotar los datos contextuales a nivel de los lexemas, ha permitido descubrir la articulación general de las dos secuencias:

a) Hemos visto que la disyunción del héroe en relación con la sociedad de los hombres tiene como consecuencia su conjunción con la sociedad de los espíritus. De aquí resulta la confrontación de la naturaleza del héroe con las cualidades correspondientes de la sobrenaturaleza.

b) Los dos héroes, idénticos en cuanto a su naturaleza, tendrán, no obstante, un comportamiento diferente. Esta diferencia sólo puede provenir de su *status* sintagmático en tanto actantes-sujetos, que se encuentra polarizado de la siguiente manera:

Sujeto-héroe

Cargado de una potencialidad *de vida*
Héroe victorioso
A la conquista de una cultura
Provoca pruebas
Adquiere cualidades
Que arranca a los espíritus

Sujeto-héroe

Cargado de una potencialidad *de muerte*
Héroe derrotado
A la conquista de una anticultura
Sufrir pruebas
Pierde cualidades
Que trasmite a los espíritus

c) Un tal análisis se mantiene no obstante a nivel lexemático y es, por este motivo, insuficiente. La descripción trata de alcanzar el nivel de articulación sémica de los contenidos y de dar cuenta de las transformaciones subyacentes a las secuencias narrativas. Los interrogantes que se abren entonces son los siguientes: ¿a quién corresponde, a nivel de las transformaciones estructurales la calificación del héroe? ¿qué transformaciones comporta por su parte la descalificación del héroe?

IV. 8. La calificación del héroe.

Según las previsiones proporcionadas por el modelo narrativo, la secuencia que se intercala entre la partida del héroe y el enfrentamiento de la prueba principal está destinada a *calificar* al héroe, es decir, a conferirle cualidades de las que carecía y que lo harán capaz de superar la prueba. Sin embargo, si consideramos la composición sémica del contenido de nuestro héroe antes y después de la calificación, no encontraremos en ella diferencia notable: el héroe es, tanto en un caso como en otro, *crudo*+*podrido*.

¿En qué consiste, pues, en este caso la calificación? Pareciera claro que no puede sino residir en la adquisición de cualidades virtuales que, aunque siendo contradictorias y complementarias respecto de su naturaleza, le confieren sin embargo al héroe el poder de afirmar y de negar y lo transforman en *meta-sujeto de las transformaciones dialécticas* (cosa que indican, por lo demás imperfectamente, designaciones tales como «amo del fuego» o «amo del agua»). El héroe cualificado comportaría, pues, en su naturaleza tanto su contenido propio como los términos contradictorios susceptibles de negarlo. Sólo luego de su calificación llegaría a ser realmente *mediador* cuyo contenido categórico sería *complejo*, ya que subsumiría al mismo tiempo los *términos s* y *no s* de cada categoría. El carácter hipotético de nuestras formulaciones proviene, sospechamos, de la ausencia casi total de conocimientos relativos a la articulación del modelo narrativo en este punto, y nuestros esfuerzos tienden más a detectar las propiedades estructurales del modelo que a interpretar correctamente la secuencia.

1. El héroe que está *podrido* (M) en el momento en que enfrenta la primera prueba calificatoria, no puede a título de tal oponerse a los espíritus acuáticos, los cuales también comportan la determinación M. El enfrentamiento sólo es posible gracias al ayudante *pájaro mosca* que, a causa de su disyunción máxima respecto del agua (pero también porque es no-bebedor y muy a menudo «amo del fuego») representa el término diametralmente opuesto a M, es decir, el término V. Porque a su naturaleza se le agrega la propiedad V, que define al ayudante colibrí; el héroe se transforma en término complejo M+V, es decir, en un ser ambiguo, mediador entre la vida y la muerte. Es esta naturaleza compleja la que le permite inmediatamente presentarse como *paloma*, es decir, a la vez consumidor y negador de lo podrido. Esto nos permite decir que el héroe es, en este estadio,

Estáticamente

M+V

Dinámicamente

M

donde el signo de la negación indica el poder que posee la vida de negar la muerte. Traducido en términos cotidianos, esto quiere decir que el héroe se ha transformado en el amo eventual del agua maléfica.

2. El héroe, que es al mismo tiempo *crudo* (no V), se identifica a su vez con el *saltamontes*, destructor de los jardines, los que no son posibles sino gracias al agua benéfica. Es a título de tal que es *herido* por los espíritus acuáticos, es decir, inhabilitado para destruir completamente los efectos del agua benéfica. En tanto *saltamontes* herido, el héroe ve el término crudo de su naturaleza transformarse en término complejo *no V + no M*, lo que significa que es, en el segundo aspecto de su naturaleza:

<u>Estáticamente</u>	<u>Dinámicamente</u>
no V+ no M	no V

donde la negación indica el poder del agua vital de negar el carácter absoluto del fuego mortal.

3. Al no estar establecido el protocolo de la transcripción de los contenidos que comportan categorías complejas y de sus transformaciones, diremos ingenuamente que el héroe cualificado se presente ya como

$$(M+V) + (no V+no M)$$

ya como negador de los contenidos «mortales»

$$M+no V=(N+no V)$$

esta última transcripción visualiza mejor la permanencia de la naturaleza «mortal» del héroe, a la que viene a sobreagregarse una segunda naturaleza que lo instituye como meta-sujeto.

IV. 9. *La cultura «natural».*

La descalificación del padre, héroe de la aventura acuática, es debida esencialmente, como vimos, a su falta de combatividad, a su *status* de héroe derrotado que corre a la muerte. El episodio que se desarrolla bajo el agua corresponde, como es sabido, al doble entierro (de la carne y de los huesos) practicado por los Bororó. En lugar de adquirir nuevas propiedades que lo calificarían, el héroe se desarticula y conjuga cada uno de los términos que definen su naturaleza con el término correspondiente del mundo de los espíritus. A la *conjunción de los términos contradictorios* que caracteriza a la cualificación, corresponde aquí la *conjunción de los términos idénticos*, es decir, la neutralización

del sentido. La estructura elemental de la significación es, en efecto, simétrico al término *complejo*.

Una vez explotadas así las posibilidades ofrecidas por el método de comparación, podemos interrogarnos ahora acerca de la significación de la secuencia en tanto ella se presenta como *contenido correlacionado* con la parte tópica positiva del mito. Ambos contenidos, tópico y no tópico, se considera que expresan la instauración de un cierto orden, situado en dos dimensiones diferentes del universo mitológico. Nos quedan, pues, por responder dos interrogantes: ¿cuál es el orden así instaurado, correlativo a la institución de la cultura alimentaria? ¿Cuál es la dimensión en que se halla situado este orden?

1. El encuentro del héroe con las pirañas constituye a la vez un análisis y una dislocación de su naturaleza: constituye, en primer lugar, la disyunción absoluta de los dos elementos constitutivos de esta naturaleza: lo *crudo* es aceptado y conjugado con la naturaleza cruda de las pirañas: lo *podrido* es rechazado y va a conjugarse con otros elementos. Vemos que esta disyunción no es sino el estallido del *concepto sintético* (no V+M) que define toda anticultura; si la cultura ha sido constituida como una síntesis, la anticultura en cambio se encuentra desorganizada:

Cultura Anticultura

(V+no M) vs. (no V vs. M)

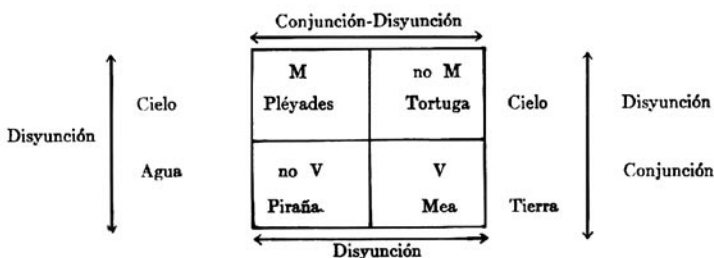
Comenzamos así a entrever que la institución de un orden anticultural sólo puede ser la disyunción máxima de los términos cuya aproximación amenazaría a la cultura.

2. Es dentro de este marco que conviene interpretar la serie de acontecimientos. Lo podrido, separado de lo crudo, se manifiesta en dos formas (huesos vs. pulmones): por una parte, en un movimiento descendencial alcanzará la morada de las almas y se integrará allí a una sobrevida mortal; por otra parte, en un movimiento ascensional, lo podrido «sobrenada», es decir, se separa del agua para aparecer, en una primera metamorfosis, en forma *vegetal*, como una planta acuática.

Ahora bien, parece que los Bororó saben muy felizmente que la ascensión vertical de lo podrido no se detiene allí y que es en forma de un *Ramo de Flores* —por la vía metafórica que es justamente la afirmación y la conjunción de identidades— que se fija en el cielo y constituye la constelación de las Pléyades. La disyunción de lo crudo y de lo podrido se ve así consolidada mediante una inversión disyuntiva espacial: el fuego maléfico, de origen celeste, es mantenido en el agua y encarnado en las pirañas; el agua maléfica, de origen más bien subterráneo, es proyectada al cielo en forma de constelación de estrellas.

3. La reorganización de la naturaleza (el término exacto para designarla sería la cultura natural, ya que constituye en efecto la nueva dimensión mitológica que tratamos de consolidar) no se detiene aquí. Se podría sugerir que lo fresco, definido antes en términos de cultura culinaria, sufre la misma transformación y es proyectado al cielo en forma de *Tortuga* terrestre, «señora de lo fresco», en su calidad de consumidora de podrido, y se fija allí en forma de la constelación del Cuervo. El agua, tanto mortal como vital, se encuentra así reunida en el cielo. Se pueden agregar dos precisiones para explicar la nueva disposición: a) la relación entre la Tortuga (no M) y el Ramo de Flores (M) es, no lo olvidemos, la de obligaciones contractuales establecidas entre la fuente (hijo) y el destinatario (padre) encargado de una misión de rescate, y la naturaleza bienhechora; b) el héroe sólo ha podido abandonar la tierra porque ha dejado en ella a su hermano menor, que aparece, por el procedimiento de la duplicación, en el momento mismo del retorno del héroe: el mea cumplirá pues, en la tierra, las funciones del protector del fuego de los hogares; c) mientras permanece unido, por lazos de sangre, al agua bienhechora (no M). Queda, finalmente, la última disyunción, completada por una inversión espacial, la del fuego maléfico y benéfico; el primero, dominado, porque está fijado en el agua (pirañas), y el segundo, presente en la tierra, pues su conjunción con el agua sería nefasta.

4. De ello resulta que la instauración de la cultura natural consiste en la inversión topológica del orden de la naturaleza. Utilizando dos categorías, una de las cuales es topológica (arriba vs. abajo) y la otra biológica (vida vs. muerte), la «civilización» de la naturaleza consiste en el encuadre de los valores naturales en dos códigos a la vez y que sólo son isomorfos mediante la inversión de los signos:



La disyunción topológica fundamental consiste en separar los valores mortales (M y no M) remitidos al cielo, de los valores vitales (V y no V) situados acá abajo, planteando así: a) la im-

posibilidad de la aserción $M + no V$ que destruiría la cultura y b) manejando, no obstante, gracias a los lazos de sangre, una imposibilidad de conjunción cultural $no M + V$. Una segunda distinción: a) opera la disyunción entre $no V$, situado en el agua y V , situado en tierra, doblemente separados, pues su conjunción amenazaría a la cultura; b) y opera una conjunción espacial (en el cielo) entre M y $no M$, porque se encuentra en una relación de subordinación cultural.

En conclusión, se puede decir que la cultura natural, al introducir un nuevo código, consolida el carácter discreto de los valores naturales afirmando la imposibilidad de las conjunciones «contra natura» y la posibilidad de algunas otras relaciones «según la naturaleza». Ella podría ser simbolizada así:

$$(no M \rightarrow M) \text{ vs. } (no V \text{ vs. } V) *$$

V. LA ESTRUCTURA DEL MENSAJE

Presentamos aquí, en forma de cuadro, los principales resultados obtenidos en la interpretación de este mito bororó:

Contenidos	Invertidos		Directos	
	correlacionados	tópicos		correlacionados
Resultados de las transformaciones	$no V + M$	$M + no V$	$V + no M$	$\frac{no M \rightarrow M}{no V \text{ vs } V}$
Dimensión cultural	sexual	culinaria		natural
Perspectiva estilística	consumidor	objeto de consumo		productor

Escuela Práctica de Altos Estudios,
París.

*Los límites de este estudio no nos permiten insistir: a) ni sobre el carácter *discontinuo* (y singular) de los valores culturales (Tortuga, Mea) oponiéndolo al carácter *continuo* (y plural) de los valores no culturales (Ramo de Flores, Pirañas); b) ni sobre la instauración de un orden diacrónico de las estaciones que resultan de las relaciones de subordinación sintagmática entre $no M$ y M . Lévi-Strauss es suficientemente explícito al respecto.

Cuarta parte

Estructuralismo y postestructuralismo
Michel Foucault

19. ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO

«Structuralism and Post-Structuralism» («Structuralisme et post-structuralisme»; entrevista con G. Raulet), *Telos*, vol. XVI, n° 55, primavera de 1983, págs. 195-211.

—¿Cómo comenzar? Se me habían ocurrido un par de preguntas. En primer lugar: ¿a qué obedece la denominación tan global de postestructuralismo?

Inicialmente me gustaría subrayar con respecto al estructuralismo que, en el fondo, no sólo —como es normal— ninguno de los protagonistas de este movimiento sabía exactamente de qué se trataba, sino que tampoco lo sabía ninguno de los que han recibido, de buen grado o no, la etiqueta de estructuralistas. Es cierto que quienes practicaban el método estructural en campos concretos, como la lingüística o la mitología comparada, sabían qué era el estructuralismo, pero, en el momento en que se rebasaban estos ámbitos concretos, nadie sabía con exactitud de qué se trataba. No estoy seguro de que resulte de mucho interés intentar volver a definir lo que se llamaba estructuralismo en esa época. Por el contrario, me parece más interesante —y si tengo ocasión me gustaría hacerlo— estudiar lo que ha sido el pensamiento formal, lo que han sido los diferentes tipos de formalismo que han atravesado la cultura occidental durante todo el siglo xx. Cuando se considera el extraordinario destino del formalismo en pintura, las investigaciones formales en música, cuando se piensa en la importancia que tuvo el formalismo en el análisis del folclor y de las leyendas, en arquitectura, en su aplicación, en algunas de sus formas en el pensamiento teórico, es cierto que el formalismo en general ha sido probablemente una de las corrientes a la vez más fuertes y más variadas que ha conocido Europa en el siglo xx. Y en relación con este formalismo, creo que hay que destacar también que ha estado asociado a menudo a situaciones e

incluso a movimientos políticos tan precisos como, en cada caso, interesantes. Habría que volver a examinar con detalle las relaciones entre el formalismo ruso y la Revolución rusa. El papel que desempeñaron el pensamiento y el arte formales al comienzo del siglo xx, su valor ideológico y sus vínculos con los diferentes movimientos políticos; todas estas cuestiones se deberían analizar.

Lo que me parece sorprendente en lo que se ha llamado movimiento estructuralista en Francia y en Europa Occidental en los años sesenta, es que funcionaba como eco del esfuerzo hecho en ciertos países del Este, y en particular en Checoslovaquia, para liberarse del dogmatismo marxista. Y hacia los años cincuenta y cinco o sesenta, mientras que en un país como Checoslovaquia renacía la vieja tradición del formalismo europeo de preguerra, en esa época más o menos aparece en Europa Occidental lo que se ha llamado estructuralismo, es decir, lo que en mi opinión es una nueva forma, una nueva modalidad de este pensamiento, de esta investigación formalista. Así es como ubicaría al movimiento estructuralista, resituándolo en esta gran corriente del pensamiento formal.

—*En Europa Occidental, Alemania disponía de la teoría crítica para pensar el movimiento estudiantil, que comenzó antes que en nuestro país (a partir de 1964-1965 había una agitación universitaria indudable).*

—Sí...

—*Está claro que no hay tampoco una relación necesaria entre la teoría crítica y el movimiento estudiantil. Quizá, más bien fue el movimiento estudiantil el que hizo una utilización instrumental de la teoría crítica, el que recurrió a ella. De la misma forma, no hay una causalidad directa entre el estructuralismo y 1968.*

—Sí, exactamente.

—*Pero, ¿no quería usted decir que, en cierto modo, el estructuralismo había sido como un preámbulo necesario?*

—No, en este tipo de ideas no cabe hablar de necesidad. Para decir las cosas en términos muy, pero que muy generales, la cultura, el pensamiento y el arte formalistas en el primer tercio del siglo xx se asociaron habitualmente a movimientos políticos —digamos críticos— de izquierda e incluso en ciertos casos revolucionarios, y el marxismo ha encubierto todo esto. Hizo una crítica violenta del formalismo en arte y en la teoría, especialmente a partir de los años 1930. Treinta años después, encontramos en ciertos países del Este y

en un país como Francia a gente que comienza a sacudirse el dogmatismo marxista a partir de algunos tipos de análisis, de formas de análisis claramente inspirados en el formalismo. Lo que ocurrió en 1968 en Francia, y creo que también en otros países, es muy interesante y muy ambiguo a la vez; ambiguo en tanto que interesante: se trata, por una parte, de una serie de movimientos que, a menudo, han tenido una fuerte referencia al marxismo y que al mismo tiempo ejercían una violenta crítica al marxismo dogmático de los partidos e instituciones. Asimismo, el juego que pudo existir entre un tipo de pensamiento no marxista y estas referencias marxistas era el espacio en el que se desarrollaron los movimientos estudiantiles, que a veces llevaban al colmo de la exageración el discurso revolucionario marxista, pero que, a su vez y con frecuencia, estaban animados por una violencia antidogmática que contradecía este tipo de discurso.

—*Violencia antidogmática que buscaba referencias...*

—...que las buscaba a veces en un dogmatismo exasperado.

—*En Freud, o en el estructuralismo.*

—Exactamente. Pero, una vez más, me gustaría volver a hacer de una forma distinta la historia del formalismo y situar el pequeño episodio del estructuralismo en Francia —que ha sido relativamente breve y con perfiles difusos— dentro del gran fenómeno del formalismo en el siglo XX, que es desde mi punto de vista tan importante en su género como el romanticismo o incluso el positivismo en el siglo XIX.

—*Volveremos, quizás, un poco más tarde al término que acaba usted de introducir, el término positivismo. Ahora me gustaría seguir el hilo de esa especie de panorámica de la evolución francesa que estaba usted trazando, el de las referencias, tan dogmáticas como animadas de una voluntad antidogmática, a Marx, a Freud, al estructuralismo, con la esperanza en ocasiones de encontrar entre gentes como Lacan a quien pusiera fin al sincretismo y lograra tramar todo esto. Por otra parte, se trata de algo similar a lo que, en sustancia, supuso esa respuesta magistral de Lacan a los estudiantes de Vincennes: «Quieren ustedes combinar a Marx y Freud. Lo que el psicoanálisis les puede enseñar es que buscan un maestro. Y tendrán ese maestro»,^a una manera muy violenta de liberarse ante esta tentativa de combinación.*

^a Lacan (I.), «Analyticon. Impromptu sur la psychanalyse», Centre universitaire de Vincennes, 3 de diciembre de 1969. Reproducido en *Le Magazine littéraire*, n° 121, febrero de 1977.

Esto lo he leído en el libro de Vincent Descombes Le Même et L'Autre,^b que sin duda conocerá usted.

—No. Sé que existe, pero no lo he leído.

—En el fondo hubo que esperar a 1972 para salir de este intento vano de síntesis de marxismo y freudismo. Y esta salida fue llevada a cabo por Deleuze y Guattari, quienes proventan de la escuela lacaniana. Me he atrevido a escribir en algún sitio que, ciertamente, se salió de esta tentativa infructuosa de combinación, pero por un medio que Hegel hubiera reprobado, es decir, se buscó un tercer hombre, Nietzsche, para colocarlo en el lugar de esa síntesis imposible; se remitía a Nietzsche al lugar de esta combinación imposible de freudomarxismo.^c Según el libro de Descombes, parecería que hay que fechar la corriente que recurre a Nietzsche más o menos en el año 1972. ¿Qué piensa usted de esto?

—No creo que sea muy exacto. En primer lugar, usted ya sabe como soy, siempre he desconfiado un poco de esas formas de síntesis que presentan un pensamiento francés que en un momento dado habría sido freudiano-marxista y después habría descubierto a Nietzsche. De hecho, cuando se mira un poco más de cerca, se descubre un mundo plural, donde los fenómenos aparecen desplazados y se producen reencuentros bastante imprevistos. Consideremos el freudomarxismo. Es verdad que desde 1945, por una serie de razones políticas y culturales, el marxismo constituía en Francia una especie de horizonte, que durante un tiempo Sartre consideró insuperable; en efecto, en esa época era un horizonte muy cerrado y en todo caso muy dominante. Tampoco debemos olvidar que durante el período de 1945 a 1955, en Francia, toda la universidad francesa —sería mejor decir la joven universidad francesa, para distinguirla de lo que ha sido la tradición de la universidad— estuvo muy preocupada, incluso muy ocupada en construir algo que no fuera Freud-Marx, sino Husserl-Marx, la relación fenomenología-marxismo. Esto es lo que estaba en juego en la discusión y el esfuerzo de toda una serie de gente que, como Merleau-Ponty o Sartre, se encontraban en este horizonte que va de la fenomenología al marxismo; también Desanti....

^b Descombes (V.), *Le Même et L'Autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París, Minuit, 1979 (trad. cast.: *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1982).

^c Raulot (G.), *Materialien zur Kritischen Theorie*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1982.

—*Dufresne, el mismo Lyotard...*

—Ricœur, que ciertamente no era marxista sino fenomenólogo, y del que no se puede decir que ignorara el marxismo. Así pues, se intentó primero emparejar el marxismo y la fenomenología, pero a continuación, cuando precisamente comenzó a desarrollarse una determinada forma de pensamiento estructural, de método estructural, se pudo comprobar que el estructuralismo sustituía a la fenomenología para vincularse con el marxismo. Se produjo el paso de la fenomenología al estructuralismo y fundamentalmente en torno al problema del lenguaje. Ahí radica, creo, un momento bastante importante, el momento en que Merleau-Ponty encontró el problema del lenguaje. Y, como usted sabe, sus últimos esfuerzos se centraron en esta cuestión. Recuerdo muy bien los cursos en los que Merleau-Ponty comenzó a hablar de Saussure, que aunque muerto hacía aproximadamente cincuenta años, era ignorado completamente, no digo por los filólogos y lingüistas franceses, sino por el público culto. En el momento en que el problema del lenguaje salió a la luz, se mostró que la fenomenología no era tan capaz como el análisis estructural de dar cuenta de los efectos de sentido que podían ser producidos por una estructura de tipo lingüístico, en la que el sujeto, en la perspectiva de la fenomenología, no intervenía como donador de sentido. Y naturalmente, al encontrarse la novia fenomenológica descualificada por su incapacidad para hablar del lenguaje, el estructuralismo pasó a ser la nueva novia. Así es como contaría las cosas. El psicoanálisis, en parte bajo la influencia de Lacan, hacía aparecer también un problema que, aunque muy diferente, no dejaba de tener analogía con aquél. El problema era precisamente el inconsciente, que no podía entrar en un análisis de tipo fenomenológico. La mejor prueba de que no podía entrar en la fenomenología, al menos tal como los franceses la concebían, es que Sartre o Merleau-Ponty —por no hablar de otros— no dejaron de intentar reducir lo que era para ellos el positivismo, o el mecanicismo o el cosismo de Freud en nombre de la afirmación de un sujeto constituyente. Y cuando Lacan, aproximadamente en el momento en que las cuestiones del lenguaje comenzaban a plantearse, dijo: «Por más que uno se empeñe, el inconsciente tal como funciona no puede ser reducido a efectos de donación de sentido, de los que el sujeto fenomenológico es susceptible», Lacan planteaba un problema totalmente simétrico al de los lingüistas. El sujeto fenomenológico era descualificado por segunda vez por el psicoanálisis, lo mismo que lo había sido por la teoría lingüística. Se comprende muy bien la razón por la que Lacan pudo decir que el inconsciente

estaba estructurado como el lenguaje: era el mismo problema para unos y para otros. Así pues, hubo un freudo-estructuro-marxismo: allí donde la fenomenología se encuentra descualificada por las razones que acabo de exponer, ya sólo quedan pretendientes que cogen de la mano a Marx y forman un bello corro. Pero la cosa no resulta bien. Claro está que he descrito esto como si se tratara de un movimiento muy general. Lo que describo aquí ciertamente se ha producido y ha implicado a un determinado número de gente, pero hubo también otros individuos que no siguieron este movimiento. Pienso en los que se interesaron por la historia de las ciencias, que constituyeron una considerable tradición en Francia, sin duda como continuación de Comte. En concreto en torno a Canguilhem, que fue extremadamente influyente en la universidad francesa, en la joven universidad francesa. Ahora bien, muchos de sus alumnos no eran ni marxistas, ni freudianos, ni estructuralistas. Y si le parece, ni yo mismo.

—*Entonces sería usted uno de ellos.*

—No he sido nunca freudiano, ni he sido nunca marxista, ni he sido nunca estructuralista.

—*Por otra parte, aquí también, para seguir un orden y para que el lector alemán no se equivoque, basta con examinar las fechas. Usted comenzó...*

—Escribí mi primer libro al finalizar mi vida de estudiante, hacia los años 1956 o 1957; se trataba de la *Historia de la locura*, escrita entre 1955 y 1960, y no es un libro ni freudiano, ni marxista, ni estructuralista. Leí a Nietzsche en 1953 y, como soy curioso, lo hice desde esta perspectiva de interrogación sobre la historia del saber, la historia de la razón: cómo se puede hacer la historia de una racionalidad —lo que constituía el problema del siglo XIX.

—*Saber, razón, racionalidad.*

—Saber, razón, racionalidad, posibilidad de hacer una historia de la racionalidad, y yo diría que aquí todavía está presente la fenomenología, con alguien como Koyré, historiador de las ciencias de formación germánica, que se instala en Francia hacia los años 1930-1935, según creo, y lleva a cabo un análisis histórico de las formas de racionalidad y del saber, sobre un horizonte fenomenológico. Desde mi punto de vista, el problema se ha planteado en términos un poco análogos a los que señalaba antes: ¿un sujeto de tipo fenomenológico, transhistórico, es capaz de dar cuenta de la

historicidad de la razón? Y aquí la lectura de Nietzsche ha supuesto para mí la fractura: hay una historia del sujeto como hay una historia de la razón, y no se debe pedir el despliegue de esta historia de la razón en un acto primordial y fundador del sujeto racionalista. Leí a Nietzsche un poco por casualidad, y quedé sorprendido al ver que Canguilhem, que en esta época era el historiador de las ciencias más influyente en Francia, estaba también muy interesado en Nietzsche y que acogió perfectamente bien lo que yo intentaba hacer.

—Sin embargo, en la obra de Canguilhem no hay huellas perceptibles de Nietzsche.

—Sí, muy claras. Hay incluso referencias explícitas, más claras en sus últimos textos que en los primeros. La relación con Nietzsche en Francia, incluso la relación de todo el pensamiento del siglo xx con Nietzsche, era difícil por razones comprensibles. Pero estoy hablando de mí, tendríamos que hablar también de Deleuze. Deleuze escribió su libro sobre Nietzsche en los años sesenta.^d Estoy casi seguro que ello obedeció a que estaba interesado en el empirismo, en Hume^e y también en esta misma cuestión: ¿la teoría del sujeto de la que se dispone con la fenomenología, esta teoría del sujeto es satisfactoria? —cuestión a la que escapaba por medio del empirismo de Hume—. Estoy persuadido de que reencontré a Nietzsche en las mismas condiciones. Así pues, diría que todo lo que ha ocurrido en los años sesenta provenía de la insatisfacción ante la teoría fenomenológica del sujeto, con sus distintas escapadas, evasivas e inclinaciones, según que se adopte una actitud positiva o negativa, hacia la lingüística, hacia el psicoanálisis o hacia Nietzsche.

—En cualquier caso, Nietzsche ha representado una experiencia determinante para poner fin al acto fundador del sujeto.

—Exactamente. Y por esta razón, escritores franceses como Blanchot y Bataille han sido para nosotros importantes. Decía antes que me preguntaba por qué había leído a Nietzsche. Sé muy bien por qué he leído a Nietzsche: he leído a Nietzsche a causa de

^d Deleuze (G.), *Nietzsche et la Philosophie*, París, P.U.F., 1962 (trad. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1962).

^e Deleuze (G.), *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, París, P.U.F., col. «Épiméthée», 1953 (trad. cast.: *Empirismo y subjetividad*, Barcelona, Granica, 1953).

Bataille, y a Bataille a causa de Blanchot. No es en absoluto verdad que Nietzsche apareciera en 1972; aparece en 1972 en el discurso de los que eran marxistas en los años sesenta y abandonaron el marxismo por Nietzsche; sin embargo los primeros que recurrieron a Nietzsche no buscaban salir del marxismo: no eran marxistas. Buscaban escapar de la fenomenología.

—*Ha hablado usted sucesivamente de los historiadores de las ciencias, después de escribir una historia del saber, una historia de la racionalidad, una historia de la razón. Antes de volver a Nietzsche, que interesará, creo, a los lectores alemanes, cabría precisar esos cuatro términos que, después de lo que acaba usted de decir, podríamos pensar que son casi sinónimos.*

—No, describía un movimiento que comporta muchos componentes y muchos problemas diferentes. No identifico los problemas. Hablo del parentesco entre las investigaciones y de la proximidad de quienes las efectúan.

—*¿Podría, al menos, intentar precisar sus relaciones? Es verdad que esto se encuentra expresamente en sus obras, claramente en la Arqueología del saber, pero, ¿puede, a pesar de todo, intentar precisar las relaciones entre ciencia, saber y razón?*

—No resulta cómodo hacerlo en una entrevista. Diría que, en Francia, la historia de la ciencia ha desempeñado un papel considerable en la filosofía. También que, quizá, si la filosofía moderna, la de los siglos XIX y XX, deriva en gran parte de la pregunta kantiana «*Was ist Aufklärung*», es decir, si se admite que la filosofía moderna entre sus funciones principales ha tenido la de interrogarse por lo que fue ese momento histórico en el que la razón pudo aparecer bajo su forma de «mayoría de edad», «sin tutela», entonces la función de la filosofía en el siglo XIX consiste en preguntarse qué es ese momento histórico en el que la razón accede a la autonomía, qué significa la historia de la razón y qué valor hay que conceder al dominio de la razón en el mundo moderno a través de las tres grandes formas del pensamiento científico, el equipamiento técnico y la organización política.^f Creo que una de las grandes funciones de la filosofía era preguntarse sobre estos tres ámbitos, es decir, en cierto modo hacer el balance o insertar una pregunta inquietante en el

^f Kant (I), «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» (septiembre de 1784), *Berlinische Monatsschrift*, IV, n° 6, diciembre de 1784, págs. 491-494 (trad. cast.: *En defensa de la Ilustración*. Immanuel Kant, Barcelona, Alfa, 1999, págs. 63-73).

reino de la razón. Continuar, proseguir la pregunta kantiana «*Was ist Aufklärung?*». En Francia, esta recuperación, esta repetición de la pregunta ha adoptado una forma precisa y quizá, por otra parte insuficiente: ¿qué es la historia de la ciencia? ¿qué ha sucedido desde las matemáticas griegas hasta la física moderna, cuando se ha construido este universo de la ciencia? Pienso que, desde Comte hasta los años 1960, la historia de las ciencias ha tenido como función filosófica volver a tomar esta cuestión. Sin embargo, creo que en Alemania la pregunta por lo que ha sido la historia de la razón o la historia de las formas de racionalidad en Europa no se ha manifestado de ese modo en la historia de las ciencias sino, más bien, en la corriente de pensamiento que va, a grandes rasgos, de Max Weber hasta la teoría crítica.

—*Sí, la reflexión sobre las normas, sobre los valores.*

—De Max Weber hasta Habermas. Me parece que ahí se plantea la misma cuestión: ¿qué ha ocurrido con la historia de la razón?, ¿qué ha ocurrido con el dominio de la razón y con las diferentes formas a través de las cuales se ejerce ese dominio? Lo que es sorprendente es que Francia no haya conocido en absoluto, o muy mal, muy indirectamente, la corriente del pensamiento weberiano; que haya conocido muy mal la teoría crítica y prácticamente haya ignorado por completo a la escuela de Francfort. Esto plantea un pequeño problema histórico que me apasiona y que no he llegado a resolver en absoluto: todo el mundo sabe que muchos representantes de la escuela de Francfort vinieron a París en 1935 para buscar refugio y se marcharon muy rápidamente, probablemente descorazonados —algunos de ellos me lo han dicho—, en todo caso tristes, apesadumbrados por no haber encontrado más eco. Y después llegó 1940, pero ellos ya habían marchado a Gran Bretaña, Alemania o América, donde efectivamente se han encontrado mucho mejor. Se hubiera podido producir el entendimiento entre la escuela de Francfort y el pensamiento francés a través de la historia de la ciencia y por tanto a través de la cuestión de la historia de la racionalidad, pero el intento no se hizo. Y puedo asegurarles que cuando era estudiante, no oí a ningún profesor pronunciar el nombre de la escuela de Francfort.

—*Efectivamente, es bastante extraño.*

—Ahora bien, es cierto que si hubiese podido conocer a la escuela de Francfort, si la hubiese conocido a tiempo, me hubiera ahorrado mucho trabajo, no hubiera dicho tantas tonterías y no habría

dado tantos rodeos al intentar avanzar paso a paso, cuando ya habían sido abiertas vías por la escuela de Francfort. Hay en ello un problema de falta de compenetración entre dos formas de pensamiento que estaban muy próximas y quizás esa misma proximidad explique dicha carencia de compenetración. No hay nada que oculte más la comunidad de un problema que dos formas próximas de abordarlo.

—*Lo que acaba de decir a propósito de la escuela de Francfort, digamos, de la teoría crítica, de que, llegado el caso, le hubiera evitado algunos titubeos, me interesa tanto más cuanto que encontramos en numerosas ocasiones en Habermas o en Negt elogios a su trayectoria. En una entrevista que tuve con Habermas⁸ elogiaba su «descripción magistral de la bifurcación de la razón»: la razón se habría bifurcado en un momento dado. Sin embargo, me pregunto si estaría usted de acuerdo con la bifurcación de la razón tal como la teoría crítica la concibe, es decir con la «dialéctica de la razón», según la cual la razón se pervierte bajo el efecto de su propia fuerza, se transforma y se reduce a un tipo de saber que es el saber técnico. La idea que domina en la teoría crítica es la de una continuidad dialéctica de la razón, con una perversión que, en un determinado momento, la ha modificado totalmente y que habría que corregir hoy; tal sería el reto de la lucha por la emancipación. En el fondo, leyéndole a usted, la voluntad de saber no ha dejado de bifurcarse a su manera, se ha bifurcado en multitud de ocasiones en la historia. La palabra bifurcar no es quizá la palabra justa... La razón ha despedazado al saber en repetidas ocasiones...*

—Sí, sí. Creo que el chantaje al que a menudo se ha sometido a toda crítica de la razón o a toda interrogación crítica sobre la historia de la racionalidad (o aceptan ustedes la razón, o caen en el irracionalismo) opera como si no fuera posible hacer una crítica racional de la racionalidad, como si no fuera posible hacer una historia racional de todas las ramificaciones y todas las bifurcaciones, una historia contingente de la racionalidad. Creo que a partir de Max Weber, en la escuela de Francfort y en todo caso en muchos historiadores de las ciencias, como Canguilhem, se trataba de separar la forma de racionalidad presentada como dominante y a la que se da el estatuto de la razón, para hacerla aparecer como una de las formas posibles del trabajo de la racionalidad. En esta historia de las ciencias francesa, que es, según creo, bastante importante, el papel

⁸ Entrevista inicialmente realizada para *L'Express*, donde no llegó a publicarse. Fue recogida en *Allemagne d'aujourd'hui*, n° 73, 1980.

de Bachelard, del que hasta ahora no he hablado, ha sido también capital.

—*Estas alabanzas son, cuanto menos, un poco envenenadas. Según Habermas usted habría descrito magistralmente «el momento en que la razón se ha bifurcado». Esta bifurcación sería única, habría tenido lugar una vez, en el momento en que la razón habría dado un viraje que la habría conducido hacia una racionalidad técnica, hacia una autorreducción, una autolimitación. Esta bifurcación, si es también una partición, no habría tenido lugar más que una sola y única vez en la historia, separando las dos esferas que se conocen desde Kant. Este análisis de la bifurcación es kantiano: existe el saber del entendimiento y el saber de la razón, existe la razón técnica y la razón moral. Para juzgar esta bifurcación, uno se coloca evidentemente en el punto de vista de la razón práctica, de la razón moral-práctica. Así pues, una bifurcación única, una separación entre técnica y práctica que continúa dominando toda la historia de las ideas alemana; y como ha señalado usted antes, es la tradición que viene de «Was ist Aufklärung?». De este modo, esta alabanza me parece reducir la aproximación que usted hace a la historia de las ideas.*

—Es verdad que yo no hablaría de una bifurcación de la razón, sino más bien de una bifurcación múltiple, incesante, una especie de copiosa ramificación. No hablo del momento en que la razón ha llegado a ser razón técnica. Actualmente, por poner un ejemplo, estoy estudiando el problema de las técnicas de sí en la antigüedad helenística y romana, es decir, cómo el hombre, la vida humana, el sí mismo, han sido objeto de cierto número de *tekhnai* que, en su exigente racionalidad, eran perfectamente comparables con una técnica de producción.

—*Pero sin englobar a toda la sociedad.*

—Sin englobar a la sociedad por completo. Creo que lo que ha hecho desarrollarse una *tekhné* de sí, todo lo que ha permitido el desarrollo de una tecnología de sí es un fenómeno histórico perfectamente analizable y perfectamente situable, que no constituye la bifurcación de la razón. En esta abundancia de ramas, ramificaciones, cortes y rupturas se trata de un acontecimiento, un episodio importante que tuvo consecuencias considerables, pero no es un fenómeno único.

—*Pero cuando se considera que el fenómeno de autoperversión de la razón no ha sido único, no ha tenido lugar una única vez en la*

historia, en un momento en que, como habría que decir con Max Weber, la razón ha perdido algo esencial, sustancial ¿diría usted que su trabajo intenta rehabilitar una razón más rica?, ¿en su trayectoria, por ejemplo, habría implícitamente otra idea de razón, otro proyecto de racionalidad diferente a la racionalidad a la que hemos llegado hoy día?

—Sí, pero —y quizás intentaré aquí distanciarme una vez más de la fenomenología que fue mi horizonte de partida— no pienso que exista una especie de acto fundacional por medio del cual hubiera sido descubierta o instaurada la razón en su esencia, del que nos hubieran podido alejar a continuación unos u otros acontecimientos. Creo que, de hecho, hay una autocreación de la razón y por este motivo lo que he intentado analizar son formas de racionalidad: diferentes instauraciones, diferentes creaciones y diferentes modificaciones por las cuales ciertas racionalidades se engendran unas a otras, se oponen unas a otras, se sustituyen unas a otras, sin que sin embargo se pueda fijar un momento en el que la razón habría perdido su proyecto fundamental, ni tampoco fijar un momento en el que se habría pasado de la racionalidad a la irracionalidad. Y, además, hablando muy esquemáticamente, lo que quería hacer en los años sesenta era partir tanto del tema fenomenológico, según el cual hubo una fundación y un proyecto esencial de la razón —del cual nos habríamos apartado por un olvido y al que hay que regresar ahora—, como del tema marxista o lukacsiano: existía una racionalidad que era la forma por excelencia de la razón misma, pero ciertas condiciones sociales (el capitalismo o más bien el paso de una forma de capitalismo a otra) habrían introducido una crisis en esta racionalidad, es decir, un olvido de la razón y una caída en el irracionalismo. Tales son los dos grandes modelos, presentados de una manera muy esquemática y muy injusta, respecto de los cuales me he intentado desmarcar.

—Según estos modelos hay o bien una bifurcación única o bien un olvido en un determinado momento y tras la confiscación de la razón por una clase. Así, el movimiento de emancipación a través de la historia consistiría no solamente en retomar lo que había sido confiscado para confiscarlo nuevamente, sino, por el contrario, en restituir a la razón su verdad entera, en darle un estatuto de ciencia absolutamente universal. Está claro que en usted no hay —y así lo ha dejado escrito de modo bien claro— el proyecto de una nueva ciencia o de una ciencia más amplia.

—En absoluto.

—Pero usted muestra que cada vez que se afirma un tipo de racionalidad, se hace por medio de un corte, es decir, excluyendo o desmarcándose, trazando una frontera entre sí mismo y otro. ¿En su proyecto existe la voluntad de rehabilitar ese otro?, ¿piensa usted, por ejemplo, que permaneciendo a la escucha del silencio del loco, habría en ello un lenguaje que diría mucho sobre las condiciones de la creación de las obras?

—Sí. Lo que me ha interesado al partir de ese marco general que hemos recordado antes eran precisamente las formas de racionalidad que el sujeto humano se aplicaba a sí mismo. Cuando los historiadores de las ciencias en Francia se interesaban fundamentalmente por la constitución de un objeto científico, la pregunta que me planteé era la siguiente: ¿qué ocurre para que el sujeto humano se dé a sí mismo como objeto de saber posible, a través de qué formas de racionalidad, a través de qué condiciones históricas y, finalmente, a qué precio? Mi pregunta es la siguiente: ¿a qué precio el sujeto puede decir la verdad sobre sí mismo?, ¿a qué precio puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo en tanto que loco? Al precio de constituir al loco como el otro absoluto, y pagando por ello no solamente ese precio teórico, sino también un precio institucional e incluso un precio económico, como la organización de la psiquiatría nos permite comprobar. Conjunto complejo de cosas escalonadas, donde hallamos comprometidos un juego institucional, relaciones de clase, conflictos profesionales, modalidades de saber y finalmente toda una historia tanto del sujeto como de la razón. Es lo que he intentado restituir. Se trata, quizá, de un proyecto completamente loco, muy complejo, del que no he podido percibir más que algunos momentos, algunos puntos particulares, como el problema de qué es el sujeto loco: ¿cómo se puede decir la verdad sobre el sujeto enfermo?, ¿cómo se puede decir la verdad sobre el sujeto loco? Éstos eran mis dos primeros libros. *Las palabras y las cosas* se preguntaba: ¿a qué precio se puede problematizar y analizar lo que es el sujeto que habla, el sujeto que trabaja, el sujeto que vive? Por esta razón he intentado analizar el nacimiento de la gramática, de la gramática general, de la historia natural y de la economía. Y, después, he planteado este mismo tipo de cuestiones a propósito del criminal y del sistema penal: ¿cómo decir la verdad acerca de sí mismo, en tanto que se puede ser un sujeto criminal? Y esto es lo que voy a hacer con respecto a la sexualidad, remontando mucho más lejos: ¿cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo en tanto que sujeto de placer sexual, y a qué precio?

—Según la relación del sujeto con lo que él es a través de, dado el caso, la constitución de un lenguaje o la constitución de un saber.

—Se trata del análisis de la relación entre formas de reflexividad —relación de uno consigo mismo— y, por tanto, las relaciones entre esas formas de reflexividad y el discurso de verdad, las formas de racionalidad, los efectos del conocimiento.

—Pero no se trata en ningún caso —verá usted la razón por la que planteo esta cuestión, que está muy relacionada con ciertas lecturas de la corriente nietzscheana francesa en Alemania— de desterrar por medio de la arqueología algo arcaico que se daría antes de la historia.

—No, de ninguna manera, en absoluto. Si utilizo la palabra arqueología, que ya no uso ahora, es para decir que el tipo de análisis que hacía antes estaba desfasado, no en el tiempo sino por el nivel en que se situaba. Mi problema no es estudiar la historia de las ideas en su evolución sino más bien ver bajo las ideas cómo han podido aparecer tales o cuales objetos como objetos posibles del conocimiento. Por qué, por ejemplo, la locura habría llegado a ser, en un momento dado, un objeto de conocimiento correspondiente a un cierto tipo de conocimiento. Este desfase entre las ideas sobre la locura y la constitución de la locura como objeto, es lo que he querido indicar al utilizar la palabra «arqueología» en lugar de «historia».

—He planteado esta pregunta porque actualmente se tiene tendencia, bajo el pretexto de que la nueva derecha alemana recurre a Nietzsche, a meter todo en un mismo saco y a considerar que el nietzscheanismo francés, si es que existe —me parece que usted ha confirmado anteriormente que Nietzsche había jugado un papel decisivo— sigue la misma dirección. Se asocia todo esto con el fin de recrear, en el fondo, los frentes de una lucha de clases teórica que hoy día se encuentra difícilmente.

—Creo que, efectivamente, no hay un nietzscheanismo, no se puede decir que hay un nietzscheanismo verdadero o que el nuestro sea más verdadero que los otros; pero los que han encontrado en Nietzsche, hace ahora más de veinticinco años, un medio de desplazarse respecto a un horizonte filosófico dominado por la fenomenología y el marxismo, me parece que no tienen nada que ver con los que utilizan el nietzscheanismo ahora. En todo caso, si Deleuze ha escrito un soberbio libro sobre Nietzsche, en el resto de su obra la presencia de Nietzsche es ciertamente notable, pero sin que haya ninguna referencia ruidosa, ni ninguna voluntad de izar muy alto la bandera nietzscheana, persiguiendo ciertos efectos retóricos

o políticos. Lo que es sorprendente es que algunos, como Deleuze, sencillamente hayan tomado a Nietzsche en serio y él lo ha hecho. Esto es lo que yo mismo he querido hacer: ¿qué uso serio se puede hacer de Nietzsche? He realizado cursos sobre Nietzsche, pero he escrito muy poco sobre él. El único homenaje un poco sonado que le he rendido ha sido titular el primer volumen de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*.

—*Precisamente respecto a esta voluntad de saber, creo que se ha visto con claridad, a través de lo que acaba de decir, que era siempre una referencia o una relación. Supongo que usted detesta las palabras referencia o relación, porque están marcadas de hegelianismo. ¿Tal vez habría que decir, como hace Nietzsche, «valoración», una forma de valorar la verdad y, en cualquier caso, una forma que tiene la fuerza de actualizarse, que no existe como algo arcaico o como fondo originario u original, por tanto una relación de fuerzas y quizás una relación de poder en el acto de la constitución de todo saber?*

—No, yo no diría eso, es demasiado complicado. Mi problema es el de la relación de uno consigo mismo y el del decir verdadero. En cuanto a mi relación con Nietzsche, mi deuda con Nietzsche es mucho mayor con sus textos del período de 1880, donde la cuestión de la verdad, tanto la historia de la verdad como de la voluntad de verdad, eran centrales para él. No sé si usted sabe que el primer texto escrito por Sartre, cuando era un joven estudiante, era un texto nietzscheano: *La leyenda de la verdad*, breve texto publicado por primera vez en una revista de liceo, alrededor de los años treinta.^h Partía del mismo problema. Es muy curioso que su trayectoria haya discurrido de la historia de la verdad a la fenomenología, mientras que la de la generación siguiente a la que pertenecemos, haya partido de la fenomenología para volver a la cuestión de la historia de la verdad.

—*Creo que esta referencia a Nietzsche está clarificando lo que usted entiende por voluntad de saber. Me parece que admite usted hasta cierto punto un determinado parentesco con Deleuze. ¿Este parentesco se extiende hasta la concepción del deseo deleuziana?*

—No, claramente, no.

^h Sartre (J.P.), «*La Légende de la vérité*». Texto escrito en 1929, del que un fragmento apareció en el último número de *Bifur*, n° 8, junio de 1931, págs. 77-96. Reproducido en Contat (M.) y Rybalka (M.), *Les Écrits de Sartre*, París, Gallimard, 1970, apéndice II, págs. 531-545.

—Voy a explicar la razón por la que hago esta pregunta, quizá con esto ya esté anticipando la respuesta. Me parece que el deseo deleuziano, que es un deseo productivo, llega a ser precisamente esa especie de fondo originario que produce formas.

—No quiero tomar posición, ni tampoco hablar de lo que Deleuze ha querido decir. La gente dice lo que quiere decir o lo que puede decir. A partir del momento en que un pensamiento se ha constituido, se ha fijado o se ha identificado en el seno de una tradición cultural, es completamente normal que esa tradición cultural lo recoja, haga de él lo que quiera y le haga decir lo que no ha dicho, sosteniendo que no es más que otra forma de decir lo que ha querido decir. Esto forma parte del juego cultural, pero mi relación con Deleuze no puede, evidentemente, ser ésta; no voy a decir lo que él ha querido decir. No obstante, me parece que lo que le ha preocupado, al menos durante mucho tiempo, ha sido, en efecto, plantear el problema del deseo y probablemente en su teoría del deseo se ven los efectos de la relación con Nietzsche en su obra, mientras que mi problema no ha dejado de ser siempre la verdad, decir la verdad, el *wahr-sagen* —qué es eso del decir verdadero— y la relación entre el decir verdadero y las formas de reflexividad, reflexividad de uno sobre sí mismo.

—Sí. Pero me parece que Nietzsche no distingue esencialmente la voluntad de saber y la voluntad de poder.

—Creo que hay un desplazamiento bastante sensible en los textos de Nietzsche entre los que están en líneas generales dominados por la cuestión de la voluntad de saber y los que están dominados por la voluntad de poder. Pero no quiero entrar en este debate por una razón muy simple: hace años que no he releído a Nietzsche.

—Me parece bastante importante intentar aclarar este punto, precisamente debido a ese cajón de sastre que caracteriza su recepción tanto en el extranjero como, por lo demás, en Francia.

—De todas formas, diría que mi relación con Nietzsche no ha sido una relación histórica. Lo que me interesa no es tanto la historia misma del pensamiento de Nietzsche, sino esa especie de desafío que sentí, hace mucho tiempo, el día en que leí a Nietzsche por primera vez. Cuando uno se ha formado en la vieja gran tradición universitaria, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, al abrir *La gaya ciencia* o *Aurora*, cae sobre esos textos un poco graciosos, extraños, y desenvueltos y se dice: bueno, no voy a hacer como mis camaradas,

mis colegas o mis profesores, tratar esto a la carrera. ¿Cuál es el máximo de intensidad filosófica y cuáles son las consecuencias filosóficas actuales que se pueden extraer de estos textos? Éste era, para mí, el desafío de Nietzsche.

—*En la recepción actual, me parece que hay un segundo cajón de sastre, es la posmodernidad de la que no poca gente se siente parte y que desempeña en Alemania también un cierto papel desde que Habermas retomó este término para criticarlo, para criticar esa corriente en todos sus aspectos...*

—¿A qué se llama posmodernidad? No estoy al corriente.

—*Tanto a la sociología norteamericana (D. Bell) como a lo que se llama posmodernidad en arte y que reclama otra definición (quizás, una vuelta a un formalismo); finalmente, Habermas atribuye el término posmodernidad en la corriente francesa, según dice en su texto sobre la posmodernidad, a la tradición «que va de Bataille a Derrida, pasando por Foucault». Éste es un tema importante en Alemania, puesto que la reflexión sobre la modernidad existe desde hace mucho tiempo, a partir de Max Weber. Pero, ¿qué es la modernidad en el aspecto que nos concierne aquí, en ese fenómeno que engloba al menos tres cosas? Claramente sería la idea que encontramos en Lyotard, según la cual la modernidad, la razón, habría sido un «gran relato» del que finalmente nos habríamos liberado en una especie de saludable despertar; la posmodernidad sería un estallido de la razón, la esquizofrenia deleuziana; la posmodernidad, en todo caso, revelaría que la razón no ha sido en la historia más que un relato entre otros, un gran relato, ciertamente, pero un relato entre otros, al que se podría hacer suceder en nuestros días por otros. Utilizando su vocabulario, la razón habría sido una forma de la voluntad de saber, ¿Admite usted que se trata de una corriente? ¿Se sitúa dentro de esa corriente y cómo?*

—Debo decir que me encuentro bastante apurado para responder. Primero, porque nunca he entendido bien cuál era el sentido que se daba en Francia a la palabra modernidad; en Baudelaire sí, pero me parece que inmediatamente se pierde el sentido. No sé cuál es el sentido que dan a la modernidad los alemanes. Sé que los americanos tienen en proyecto una especie de seminario en el que participaría Habermas y yo estaría también. Sé que Habermas ha propuesto como tema la modernidad. Me siento confuso porque no sé muy bien lo que quiere decir —poco importa la palabra, siempre se puede utilizar una etiqueta arbitraria— ni cuál es el tipo de pro-

blemas al que se alude con esta palabra o que serían comunes a los que denominamos posmodernos. Mientras que detrás de lo que se ha llamado el estructuralismo veo claramente que había un determinado problema que era, a grandes rasgos, el del sujeto y el de la reestructuración del sujeto, sin embargo, no veo en aquellos a los que se llama posmodernos o postestructuralistas, cuál es el tipo de problemas que tienen en común.

—Evidentemente, la referencia o la oposición a la modernidad no solamente es ambigua sino que la restringe. También tiene tres definiciones al menos: una definición de historiador, la definición de Weber, la definición de Adorno, y el Baudelaire de Benjamin, al que usted hacía alusión.¹ Hay, al menos, tres referencias. Aquella a la que Habermas parece dar más importancia frente al mismo Adorno, es todavía la tradición de la razón, es decir, la definición weberiana de la modernidad. Con relación a ésta, Habermas ve en la posmodernidad la ruptura de la razón, su estallido, y eso le permite decir que una de las formas de la posmodernidad, la que estaría en relación con la definición weberiana de la modernidad, es esa corriente que considera que la razón es en el fondo una forma entre otras de la voluntad de saber, que la razón es un gran relato, pero un relato entre otros.

—Éste no puede ser mi problema, en la medida en que no admito de ninguna manera la identificación de la razón con el conjunto de formas de racionalidad que han podido en un momento determinado, en nuestra época, e incluso recientemente, ser dominantes en los tipos de saber, las formas de técnica y las modalidades de gobierno o de dominación, campos en los que se dan las aplicaciones más importantes de la racionalidad; dejo de lado el problema del arte, que es complicado. Para mí, ninguna forma dada de racionalidad es la razón. Así pues, no veo el motivo por el que se pudiera decir que las formas de racionalidad que han sido dominantes en los tres sectores de los que he hablado se están desmoronando y desapareciendo; no veo desapariciones de este tipo. Veo múltiples transformaciones, pero no por qué llamar a esta transformación un desmoronamiento de la razón; se crean otras formas de racionalidad, se crean constantemente; por tanto, no encierra ningún sentido la proposición según la cual la razón es un largo relato que acaba ahora con otro relato que comienza.

¹ Benjamin (W.), «Über einige Motive bei Baudelaire», *Zeitschrift für Sozialforschung*, n.º VIII, 1939, págs. 50-89 (trad. cast.: *Iluminaciones II. Baudelaire. Un poeta en el esplendor del capitalismo*, Madrid, Taurus, 1972, págs. 123-170).

—*Digamos que el campo está abierto a multitud de formas de relato.*

—Creo que estamos ante una de las formas, quizás haya que decir una de las costumbres más nocivas del pensamiento contemporáneo, diría incluso del pensamiento moderno o, en todo caso, del pensamiento posthegeliano: el análisis del momento presente como si éste fuera precisamente en la historia el momento de la ruptura o el del balance, o el del cumplimiento, o el de la aurora que retorna. La solemnidad con que toda persona que mantiene un discurso filosófico refleja su propio momento me parece un estigma. Digo esto sobre todo porque lo he hecho yo mismo y porque en gente como Nietzsche lo encontramos constantemente o, al menos, de forma bastante insistente. Creo que debemos tener la modestia de decirnos que, por una parte, el momento en el que vivimos no es ese momento único, fundamental o que irrumpe en la historia, a partir del cual todo se acaba o todo recomienza; al mismo tiempo, debemos tener la modestia de decirnos —incluso sin esta solemnidad— que el momento en que vivimos es muy interesante y exige ser analizado y desmenuzado y que, en efecto, hacemos bien en plantearnos la cuestión de ¿qué sucede hoy? Me pregunto si no se podría caracterizar uno de los grandes papeles de la filosofía justamente a partir de la pregunta kantiana «*Was ist Aufklärung?*» diciendo que la tarea de la filosofía es decir lo que pasa hoy y decir lo que «somos nosotros hoy». Pero no concediéndonos la facilidad algo dramática y teatral de afirmar que este momento en el que nos encontramos es, en lo más profundo de la noche, el de la perdición mayor, o en el despuntar del día, aquel en el que el sol triunfa, etc. No, es un día como los otros, o más bien es un día que nunca es completamente igual a los demás.

—*Esto plantea una gran cantidad de cuestiones, en todo caso las que usted mismo ha formulado, sin haber tomado posición sobre estos extremos: ¿qué sucede hoy? ¿Esta época se deja caracterizar, sin embargo y a pesar de todo, por una parcelación mayor que en otras épocas, por una «desterritorialización», una esquizofrenia?*

—Lo que también querría decir a propósito de esa función de diagnóstico acerca de lo que pasa hoy es que no consiste simplemente en caracterizar lo que somos, sino en seguir las líneas de fragilidad actuales, para llegar a captar lo que es, y cómo lo que es podría dejar de ser lo que es. En este sentido, la descripción se debe hacer según esa especie de fractura virtual que abre un espacio de libertad, entendido como espacio de libertad concreta, es decir, de transformación posible.

—¿Es aquí, en el lugar de estas fisuras, donde se sitúa el trabajo del intelectual, un trabajo eminentemente práctico?

—Eso creo. Y diría que el trabajo del intelectual es, en cierto sentido, decir lo que es, haciéndolo aparecer como pudiendo no ser, o pudiendo no ser como es. Por esta razón, esta designación y esta descripción de lo real no tienen nunca un valor prescriptivo, que adopta la forma: «puesto que esto es así, así será». Por eso me parece que el recurso a la historia —uno de los grandes hechos en el pensamiento filosófico francés, al menos desde hace una veintena de años— adquiere sentido en la medida en que la historia tiene como función mostrar que lo que es no ha sido siempre, es decir, que las cosas que nos dan la impresión de ser más evidentes siempre se han formado en la confluencia de reencuentros, de casualidades, al hilo de una historia frágil y precaria. Se puede hacer perfectamente la historia de lo que la razón experimenta como su necesidad, o más bien lo que las diferentes formas de racionalidad presentan como lo que les es necesario, y encontrar la red de contingencias a partir de las cuales ha emergido todo esto; lo que no significa, sin embargo, que estas formas de racionalidad sean irracionales, quiere decir que reposan sobre un pedestal de práctica humana y de historia humana, y puesto que esas cosas han sido hechas, a condición de que se sepa el modo en que han sido hechas, pueden ser deshechas.

—¿Este trabajo sobre las fracturas, a la vez descriptivo y práctico, es un trabajo de campo?

—Quizás un trabajo de campo, pero un trabajo de campo que, a partir de las cuestiones planteadas sobre el terreno, puede llegar lejos en el análisis histórico.

—¿El trabajo sobre el lugar de las fracturas, el trabajo de campo, es lo que usted llama microfísica del poder o analítica del poder?

—En cierto modo es eso. Me parece que las formas de racionalidad que actúan en los procesos de dominación merecen ser analizadas por sí mismas, aunque está claro que estas formas de racionalidad no son ajenas a las otras formas de poder presentes por ejemplo en el conocimiento o en la técnica. Hay, por el contrario, un intercambio de transmisiones, de transferencias, de interferencias, pero quisiera subrayar que no me parece posible designar una misma y única forma de racionalidad en estos tres campos, que se encuentran los mismos tipos, aunque desplazados, y que hay a la vez interconexión cerrada y múltiple, pero no isomorfismo.

—¿En todas las épocas o específicamente en alguna?

—No existe ninguna ley general que diga cuáles son los tipos de relaciones entre las racionalidades y los procesos de dominación actualmente vigentes.

—He planteado esta pregunta porque ciertas críticas que le hacen siguen un mismo esquema, a saber: que habla usted en un momento concreto y que reflexiona (ésta es, por ejemplo, la crítica de Baudrillard) en un momento en el que el poder ha llegado a ser «ilocalizable por diseminación»¹ y que el enfoque microfísico reflejaría, en el fondo, esta diseminación ilocalizable y esta multiplicación necesaria. Igualmente, un alemán llamado Alexander Schubert, desde otro punto de vista, dice que habla usted en un momento en el que el capitalismo ha disuelto de tal forma al sujeto que es posible admitir que el sujeto no ha sido nunca más que una multiplicidad de posiciones.^k

—Me gustaría volver más tarde a esta cuestión porque había comenzado a decir dos o tres cosas. La primera es que, cuando estudio la racionalidad de las dominaciones, intento establecer interconexiones que no son isomorfismos. En segundo lugar, cuando hablo de relaciones de poder, de las formas de racionalidad que pueden regularlas y regirlas, no lo hago refiriéndome a un Poder (con P mayúscula) que dominase el conjunto del cuerpo social y le impusiera su racionalidad. De hecho son relaciones de poder múltiples, que adoptan diferentes formas, que pueden actuar en las relaciones de familia, dentro de una institución, en una administración, entre una clase dominante y una clase dominada, relaciones de poder que tienen formas específicas de racionalidad, formas que les son comunes. Es un campo de análisis y de ningún modo la referencia a una instancia única. En tercer lugar, si estudio las relaciones de poder, no hago en absoluto una teoría del poder, sino en la medida en que mi pregunta trata de saber cómo están ligados entre sí la reflexividad del sujeto y el discurso de verdad. Si mi pregunta es «¿cómo puede el sujeto decir la verdad sobre sí mismo?», me parece que las relaciones de poder son uno de los elementos determinantes en esta relación que intento analizar. Esto es evidente, por ejemplo, en el primer caso que he estudiado, el de la locura. A través de un tipo determinado de dominación ejercida por unos sobre otros, el sujeto se ha podido proponer decir la verdad sobre su

¹ Baudrillard (J.), *Oublier Foucault*, París, Galilée, 1977 (trad. cast.: *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-textos, 1978).

^k Schubert (A.), *Die Decodierung des Menschen*, Francfort, Focus Verlag, 1981.

locura presentada bajo las especies de lo otro. No soy de ningún modo un teórico del poder. En el límite, diría que el poder no me interesa como cuestión autónoma. Y si me he visto conducido a hablar en múltiples ocasiones de esta cuestión del poder, es en la medida en que el análisis político de los fenómenos de poder que había no me parecía que pudiese dar cuenta de los fenómenos tan sutiles y tan detallados que quiero evocar ahora cuando planteo la cuestión del decir verdadero sobre sí mismo. Si digo la verdad sobre mí mismo como lo hago, esto es en parte lo que me constituye como sujeto a través de cierto número de relaciones de poder que se ejercen sobre mí y que yo ejerzo sobre los otros. Todo esto para situar lo que es para mí la cuestión del poder. Pero, volviendo a la pregunta que usted ha planteado antes, reconozco que no veo muy bien cuál es la objeción. No hago una teoría del poder. Hago la historia, en un momento determinado, de la manera en que se han establecido la reflexividad de uno consigo mismo y el discurso de la verdad que está ligado a ello. Cuando hablo de instituciones de encierro en el siglo XVIII, hablo de las relaciones de poder tal y como existen en ese momento. No comprendo en absoluto la objeción, salvo que se me asocie a un proyecto completamente diferente del mío, y que consistiría bien en hacer una teoría general del poder, bien en hacer un análisis del poder tal y como es actualmente. ¡En absoluto! En efecto, tomo la psiquiatría como es ahora. Veo aparecer en ella ciertos problemas en el funcionamiento mismo de la institución que me parecen remitir a una historia, a una historia relativamente lejana, que data ya de varios siglos. Intento hacer la historia o la arqueología, si usted quiere, de la manera en que se ha comenzado a decir la verdad sobre la locura en los siglos XVII y XVIII, y me gustaría hacerla ver tal como existía en esa época. A propósito de los criminales, por ejemplo, y del sistema de castigos que caracteriza a nuestro sistema penal que fue establecido en el siglo XVIII, no he descrito todos los poderes tal como se ejercían en dicho siglo, sino que he buscado en algunas instituciones de esa época, y que pudieron servir de modelo, cuáles eran las formas de poder que se ejercían y cómo pudieron actuar. Por ello, no le encuentro ninguna pertinencia al hecho de decir que actualmente ya no existe este tipo de poder.

—Voy a hacer dos preguntas que no tienen mucha relación con lo anterior pero que me parecen importantes. Quizás podemos comenzar con el estatuto del intelectual. Hemos definido a grandes rasgos cómo concebía usted su trabajo e incluso su práctica, si es que debe

haber alguna. ¿Estaría dispuesto a hablar muy globalmente de la situación filosófica en Francia, por ejemplo a partir del tema siguiente: el intelectual ya no tiene como misión ni la de oponer al Estado una razón universal, ni la de suministrar su legitimación? ¿Hay alguna conexión con la situación bastante extraña y preocupante a la que asistimos en nuestros días: una especie de consenso tácito de los intelectuales con respecto a la izquierda, y al mismo tiempo un completo silencio del pensamiento de izquierda, del que tendríamos la tentación de decir que fuerza al poder de izquierda a recurrir a temas de legitimación muy arcaicos: podemos pensar en el congreso de Valence del PS¹ con sus excesos verbales, la lucha de clases...?

—... las declaraciones del presidente de la Asamblea Nacional el otro día, cuando dijo que había que sustituir el modelo cultural burgués, egoísta e individualista por un nuevo modelo cultural de solidaridad y sacrificio. Yo era muy joven cuando el mariscal Pétain tomó el poder en Francia, pero este año he reconocido en las palabras de ese socialista aquello que me había arrullado en mi infancia.

—Sí. Asistimos en el fondo al espectáculo un tanto extraño de un poder que, privado de su logística intelectual, recurre a temas de legitimación bastante obsoletos. En cuanto a la logística intelectual, en el momento en que la izquierda llega al poder, parece que ya nadie de izquierda tiene nada que decir.

—Es una buena pregunta. En primer lugar recordaré esto: si la izquierda existe en Francia, y digo: «izquierda» en un sentido muy amplio, es decir, si hay gente que se siente de izquierda, si hay gente que vota a la izquierda, si, por tanto, puede haber un gran partido de izquierda —lo que ha llegado a ser el Partido Socialista—, creo que se debe en gran parte a la existencia de un pensamiento de izquierda, de una reflexión de izquierda, de un análisis, de una multiplicidad de análisis que han sido efectuados en la izquierda, de opciones políticas que se han hecho en la izquierda, a partir de 1960 al menos, y que se han hecho fuera de los partidos. Si existe una izquierda viva en Francia no es gracias al PC o a la vieja SFIO —que no ha muerto antes de 1972, ha tardado mucho en morir—, sino porque a través de la guerra de Argelia, por ejemplo, en un sector de la vida intelectual y también en sectores vinculados a los problemas de la vida cotidiana, sectores como los del análisis económico y social, hubo un pensamiento de izquierda extraordinaria-

¹ En 1981.

mente vivo y que, por el contrario, no murió en el momento mismo en que los partidos de izquierda se descualificaban por diferentes razones.

—*No en aquel momento, no.*

—Y se puede decir que si durante quince años —los quince primeros años del gaullismo y del régimen que conocimos a continuación— la izquierda subsistió, fue gracias a todo este trabajo. En segundo lugar, hay que señalar que el Partido Socialista ha tenido el eco que ha tenido, en gran parte porque ha sido bastante permeable a estas nuevas actitudes, a estos nuevos problemas, a estas nuevas cuestiones. Ha sido permeable a cuestiones relativas a la vida cotidiana, a la vida sexual, a la vida de las parejas, a la situación de las mujeres. Ha sido sensible a los problemas de autogestión, por ejemplo, a todos esos temas del pensamiento de izquierda no anclado en los partidos y no tradicional con relación al marxismo. Nuevos problemas, nuevo pensamiento, esto ha sido capital. Creo que un día, cuando miremos este episodio de la historia de Francia, veremos el surgimiento de un nuevo pensamiento de izquierda que, bajo formas múltiples y sin unidad —quizás éste sea uno de sus aspectos positivos— ha cambiado completamente el horizonte sobre el que se sitúan los movimientos de izquierda actuales. Se podría pensar que esta forma de cultura de izquierda sería totalmente alérgica a la organización de un partido y no podría encontrar su verdadera expresión más que en grupúsculos o en individualidades. Y se ha comprobado que no; finalmente ha habido —lo decía antes— una especie de simbiosis que ha hecho que el nuevo Partido Socialista haya estado bastante impregnado por esas ideas. Ha habido en cualquier caso —cosa suficientemente atractiva e interesante para que se la señale— cierto número de intelectuales, no muy grande por otra parte, que han estado próximos al Partido Socialista. El Partido Socialista fue llevado al poder gracias a estrategias políticas muy hábiles —lo digo sin sentido peyorativo—; pero una vez más ha conquistado el poder al haber absorbido determinadas formas de esta cultura de izquierda, y es cierto que ya a partir del congreso de Metz,^m después *a fortiori* en el congreso de Valence —donde se pudieron escuchar cosas como las que referíamos antes—, el pensamiento de izquierda se plantea otra serie de cuestiones.

^m En 1979.

—¿Ese pensamiento continúa existiendo?

No lo sé. Hay que tener en cuenta factores muy complejos. Hay que ver, por ejemplo, que en el Partido Socialista, uno de los focos en que este nuevo pensamiento de izquierda resultó más activo fue en torno a alguien como Rocard. La ubicación bajo el impulso de Rocard de su grupo y de su corriente ha supuesto mucho en el PS. La situación es muy compleja. Pero creo que los discursos un poco engañosos que sostienen actualmente muchos líderes del Partido Socialista traicionan lo que ha sido la esperanza de una gran parte de este pensamiento de izquierda, traicionan la historia reciente del PS que se ha beneficiado de este pensamiento de izquierda, y hacen callar, de una forma bastante autoritaria, a corrientes que existen dentro del propio PS. Es cierto que los intelectuales se callan un poco ante este fenómeno. Digo un poco, porque es un error de periodista decir que los intelectuales se callan. Conozco a más de uno que ha reaccionado, que ha dado su opinión a propósito de tal o cual medida, decisión o problema. Y creo que si hiciésemos balance de las intervenciones de los intelectuales en estos últimos meses, sin duda no serían menos numerosas que anteriormente. En cualquier caso, en lo que a mí respecta, nunca había escrito tantos artículos en los periódicos como lo he hecho después de que se ha dicho que me callo. En fin, poco importo yo. Es verdad que estas reacciones no son posiciones afirmadas con rotundidad, sino intervenciones matizadas, indecisas, un poco dubitativas y un poco descorazonadas, pero corresponden al estado actual de la situación y más que quejarse del silencio de los intelectuales, hay que reconocer su reserva reflexiva ante un acontecimiento reciente y en proceso, del que aún no se sabe muy bien cómo va a evolucionar.

—Así pues, ¿no hay relación necesaria entre la situación política, el tipo de discurso que se mantiene y la tesis, que se ha extendido ampliamente, de que la razón es el poder, y de que, por tanto, hemos de desinvertirnos a la vez de la razón y del poder?

—No, no. Entiendo que esto forma parte del destino de todos los problemas planteados, que es degenerar en eslóganes. Nadie ha dicho «la razón es el poder», yo creo que nadie ha dicho que el saber era un poder.

—Se ha dicho.

—Se ha dicho, pero comprenda usted que cuando leo —y sé bien que se me atribuye— la tesis: «el saber es el poder» o «el poder es el

saber», qué más da, me echo a refr, puesto que precisamente lo que me preocupa es estudiar sus relaciones; si fueran dos cosas idénticas, no tendría que estudiar sus relaciones y me cansaría mucho menos. El mero hecho de que plantee la cuestión de sus relaciones, demuestra que no los identifico.

—*Una última cuestión. El marxismo se hallaría actualmente en una situación bastante mala porque habría bebido de las fuentes de la Ilustración: éste es un tema que incluso ha dominado el pensamiento, querámoslo o no, durante los años setenta, aunque no sea más que porque un grupo de individuos, de intelectuales que se han denominado los nuevos filósofos, lo han vulgarizado. Así pues, el marxismo se encontraría bastante mal.*

—No sé si está mal o bien. Me voy a detener, si me permite, en la expresión: «Es una idea que ha dominado el pensamiento o la filosofía». Creo que tiene usted razón al plantear así la cuestión. Yo diría, estaría tentado de decir —y he estado a punto de pararle en ese momento— que esto no ha dominado el pensamiento, sino los bajos fondos del pensamiento. Pero sería fácil, inútilmente polémico y verdaderamente no es justo. Creo que en Francia hay que tener en cuenta la siguiente situación: hasta los años cincuenta existían en Francia dos corrientes de pensamiento que de hecho eran, si no ajenas una a la otra, al menos independientes: por una parte, lo que llamaría el círculo universitario o el círculo académico, el del pensamiento cultivado, y luego, por otro lado, el círculo del pensamiento abierto, del pensamiento corriente; cuando digo «corriente» no quiero decir forzosamente de baja calidad. Pero un libro universitario, una tesis, un curso eran cosas que permanecían dentro de las editoriales universitarias, a disposición de los lectores universitarios y que no tenían prácticamente influencia más que en las universidades. Se dio el caso particular de Bergson; sin embargo, se trataba de una excepción. A partir de la posguerra —y en esto, sin duda, el existencialismo ha jugado un papel destacado— se observó que pensamientos que tenían un origen, una raíz profundamente universitaria —porque, después de todo, la raíz de Sartre es Husserl y Heidegger, que no eran precisamente bailarinas famosas— se dirigieron a un público mucho más amplio que el universitario. Ahora bien, este fenómeno se democratizó incluso aunque ya no haya en Francia nadie de la talla de Sartre para representarlo. Sartre únicamente, o quizás Sartre y Merleau-Ponty podían hacerlo, pero después ha llegado a estar al alcance de todo el mundo, por ciertas razones entre las cuales cabe destacar en primer lugar la dispersión

saber», qué más da, me echo a refír, puesto que precisamente lo que me preocupa es estudiar sus relaciones; si fueran dos cosas idénticas, no tendría que estudiar sus relaciones y me cansaría mucho menos. El mero hecho de que plantee la cuestión de sus relaciones, demuestra que no los identifico.

—*Una última cuestión. El marxismo se hallaría actualmente en una situación bastante mala porque habría bebido de las fuentes de la Ilustración: éste es un tema que incluso ha dominado el pensamiento, querámoslo o no, durante los años setenta, aunque no sea más que porque un grupo de individuos, de intelectuales que se han denominado los nuevos filósofos, lo han vulgarizado. Así pues, el marxismo se encontraría bastante mal.*

—No sé si está mal o bien. Me voy a detener, si me permite, en la expresión: «Es una idea que ha dominado el pensamiento o la filosofía». Creo que tiene usted razón al plantear así la cuestión. Yo diría, estaría tentado de decir —y he estado a punto de pararle en ese momento— que esto no ha dominado el pensamiento, sino los bajos fondos del pensamiento. Pero sería fácil, inútilmente polémico y verdaderamente no es justo. Creo que en Francia hay que tener en cuenta la siguiente situación: hasta los años cincuenta existían en Francia dos corrientes de pensamiento que de hecho eran, si no ajenas una a la otra, al menos independientes: por una parte, lo que llamaría el círculo universitario o el círculo académico, el del pensamiento cultivado, y luego, por otro lado, el círculo del pensamiento abierto, del pensamiento corriente; cuando digo «corriente» no quiero decir forzosamente de baja calidad. Pero un libro universitario, una tesis, un curso eran cosas que permanecían dentro de las editoriales universitarias, a disposición de los lectores universitarios y que no tenían prácticamente influencia más que en las universidades. Se dio el caso particular de Bergson; sin embargo, se trataba de una excepción. A partir de la posguerra —y en esto, sin duda, el existencialismo ha jugado un papel destacado— se observó que pensamientos que tenían un origen, una raíz profundamente universitaria —porque, después de todo, la raíz de Sartre es Husserl y Heidegger, que no eran precisamente bailarinas famosas— se dirigieron a un público mucho más amplio que el universitario. Ahora bien, este fenómeno se democratizó incluso aunque ya no haya en Francia nadie de la talla de Sartre para representarlo. Sartre únicamente, o quizás Sartre y Merleau-Ponty podían hacerlo, pero después ha llegado a estar al alcance de todo el mundo, por ciertas razones entre las cuales cabe destacar en primer lugar la dispersión

de la universidad, la multiplicación del número de estudiantes y de profesores, que finalmente constituyen una especie de masa social, la dislocación de las estructuras internas, la ampliación del público universitario y también la difusión —que no es en absoluto un fenómeno negativo— de la cultura. El nivel cultural medio de la población se ha elevado considerablemente y, a pesar de lo que se diga, la televisión juega un papel importante: la gente aprende que hay una nueva historia, etc. Añadamos a esto todos los fenómenos políticos, de grupos, de movimientos que están a caballo, dentro y fuera de la universidad. Todos estos factores han dado al trabajo universitario un eco que desborda en gran manera a la institución universitaria e incluso al grupo de intelectuales especializados, profesionales. Actualmente se constata un fenómeno característico en Francia: no tenemos apenas revistas especializadas en filosofía o es como si no existieran. Cuando uno quiere escribir algo, ¿dónde escribe, dónde puede escribir? En último extremo, sólo hay semanarios de gran difusión o revistas de interés general en los que se puede llegar a deslizar algo. Es un fenómeno muy importante. En una situación como ésta, lo malo es que un discurso poco elaborado, en lugar de ser sustituido por un trabajo suplementario que, como eco o crítica del mismo, lo perfeccione, lo haga más complejo, lo afine, se observa, por el contrario, que el eco se produce rebajándolo. Y poco a poco, de libro en artículo, de artículo en artículo de periódico, de los periódicos a la televisión, se acaba resumiendo un libro, un trabajo, un problema, en un eslogan. No se trata de atribuir a unos u otros la responsabilidad de la conversión del problema filosófico en eslogan, de la transformación de la cuestión del marxismo que ha terminado siendo: «El marxismo se ha acabado», sino que se percibe el tobogán sobre el que el problema filosófico o la cuestión filosófica se desliza y se transforma en materia de consumo corriente. Sin embargo, anteriormente existían dos círculos diferentes, y el círculo institucional, que tenía sus inconvenientes —su clausura, su dogmatismo y su academicismo— si bien no evitaba todas las pérdidas, al menos experimentaba una pérdida menor; mientras que, ahora, la tendencia a la entropía se produce con una rapidez impresionante. Podría poner ejemplos personales: han hecho falta quince años para que se transforme mi libro sobre la locura en un eslogan: «Todos los locos estaban encerrados en el siglo XVIII», pero ni siquiera han hecho falta quince meses, han bastado tres semanas para transformar mi libro sobre la voluntad de saber en este eslogan: «La sexualidad no ha sido nunca reprimida». He visto, por experiencia propia, la aceleración del fenómeno de entropía, en un sentido de-

testable para el pensamiento filosófico, pero debemos decirnos también que esto responsabiliza aún más a los que escriben.

—*Hace un momento intentaba decir, para concluir, pero en forma de pregunta y sin querer sustituir un eslogan por otro: ¿el marxismo no estaría, entonces, acabado? En el sentido en que dice usted en la Arqueología del saber, que un «Marx no falsificado ayudaría a formular una teoría general de la discontinuidad, de las series, de los límites, de las unidades, de los órdenes específicos, de las autonomías y de las dependencias diferenciadas».*

—Sí, no quiero prejuzgar cuál será la forma de cultura que vendrá. Entienda bien que todo está presente, siquiera como objeto virtual, dentro de una cultura dada; al menos todo lo que ya ha figurado una vez. El problema de los objetos que no han figurado nunca en la cultura es otro problema. Forma parte del funcionamiento de la memoria y de la cultura el poder reactualizar cualquiera de los objetos que han figurado siquiera una vez; la repetición es siempre posible, la repetición con aplicación, con transformación. Dios sabe si Nietzsche podía en 1945 aparecer como definitivamente descualificado... Es cierto que Marx, incluso si se admite que va a desaparecer ahora, reaparecerá un día. Lo que deseo —y en esto he cambiado mi formulación respecto a la que usted citaba— no es realmente la no falsificación, la restitución de un verdadero Marx, sino, sin duda alguna, el alivio y la liberación de Marx de la dogmática del partido que le ha encerrado, transmitido y enarbolado durante mucho tiempo. La frase «Marx ha muerto» puede tener un sentido coyuntural, se puede decir que es verdad relativamente, pero decir de esa forma que va a desaparecer...

—*¿Pero la referencia en la Arqueología del saber quería decir que en cierto modo Marx operaba en su misma línea metodológica?*

—Sí, absolutamente. Como usted sabe, dado que en la época en que yo escribía estos libros era de buen tono, para estar bien considerado dentro de la izquierda institucional, citar a Marx a pie de página, tuve mucho cuidado de no hacerlo. Pero podría citar —lo que no tiene ningún interés— gran cantidad de pasajes que he escrito refiriéndome a Marx, y si Marx no hubiera sido un autor que funcionaba de esa manera en la cultura francesa y con esa carga política, lo habría citado a pie de página. No lo cité para divertirme y para pillar en la trampa a aquellos que, entre los marxistas, me pincharon precisamente por esas frases. Esto formaba parte del juego.

**La estructura ausente. Introducción a
la semiótica**
Umberto Eco

2. LOS UMBRALES DE LA SEMIOTICA

I. *Dos definiciones de semiótica*

Cuando una disciplina como la semiótica se encuentra en vías de difusión y de definición, el primer problema que presenta es el de sus límites.

Como primera aproximación quizá podrían servir las definiciones de dos estudiosos que con una anticipación de casi cincuenta años han anunciado su nacimiento oficial y su organización científica —nos referimos a Saussure y Peirce—, para no remontarnos a la definición de Locke. Pero estas dos definiciones plantean varios problemas.

I.1. Saussure dice: «*La langue est un système de signes exprimant des idées et par là comparable à l'écriture, à l'alphabet des sourds-muets, aux rytes symboliques, aux formes de politesse, aux signaux militaires, etc. Elle est seulement le plus important de ces systèmes. On peut donc concevoir une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale; elle formerait une partie de la psychologie sociale et par conséquent de la psychologie générale; nous la nommerons sémiologie (du grec, semeion, «signe»). Elle nous apprendrait en quoi consistent les signes, quelles lois les regissent. Puisqu'elle n'existe pas encore, on ne peut dire ce qu'elle sera; mais elle a droit à l'existence, sa place est déterminée d'avance*» [Saussure, 1915, págs. 33-34].

Esta definición, que ha dado origen a la mayoría de estudios semióticos actualmente en curso, es incompleta e insuficiente precisamente porque utiliza la expresión *signes*. Para Saussure el signo es la unión de un significado con un significante y por ello, si la semiótica fuera la ciencia que estudia los signos,

quedarían excluidos de este campo muchos fenómenos que actualmente se llaman «semióticos» o son de su competencia.

Por ejemplo, la teoría de la información, ¿entra en el ámbito de la semiótica general? Si así es, ¿cómo se explica el hecho de que no tenga nada que ver con los significados, y se refiera solamente a las unidades de transmisión computables cuantitativamente, con independencia de su posible significado, y que por ello se llamen «señales» y no «signos» (véase en este mismo libro, A.1.)? ¿Y acaso no existe una «zoosemiótica» que estudia la transmisión de informaciones en los animales, a propósito de la cual sería difícil hablar de un paso de «significados»? ¿Y no es de la competencia de la semiótica todo el nivel de las *figurae* («fonemas» en la lengua verbal, «*figurae*» en otros sistemas de comunicación), que tienen valor de oposición, pero no tienen significado alguno? ¿Y no estudia la semiótica la notación musical y la música en general, que quizás es el ejemplo más claro de razonamiento sin consistencia semántica (salvo en algunos casos raros) y en el que es preciso establecer qué es lo que se entiende por «signo»?

I.2. Tomemos ahora la definición de Peirce: *«I am, as far as I know, a pioneer, or rather a backwoodsman, in the work of clearing and opening up what I call semiotic, that is, the doctrine of the essential nature and fundamental varieties of possible semiosis...»* [Peirce, 1931, 5, 488]. Esta semiótica en otro lugar se denominaba «lógica» [2.227], y se presenta como una «doctrina de los signos» que la vincula al concepto de «semiosis», que precisamente es la característica constitutiva de los signos. Por «semiosis» Peirce [5,484] entiende *«an action, an influence, which is, or involves, a cooperation of three subjects, such as a sign, its object and its interpretant, this tri-relative influence not being in any way resolvable into actions between pairs»*. Aunque más adelante definiremos con mayor detalle la noción de «interpretante» [cfr. A.], está claro lo que Peirce quiere decir: una relación de estímulo y reacción entre dos polos, el polo estimulador y el polo estimulado, sin mediación de ninguna clase. En una relación de semiosis el estímulo es un signo que, para producir reacción, ha de estar mediatizado por un tercer elemento (que podemos llamar «interpretante», «sentido», «significado», «re-

ferencia al código», etc.) y que hace que el signo represente su objeto para el destinatario.

Como veremos a continuación, la noción triádica de Peirce implica, aunque no se diga explícitamente, un elemento de convención y de sociabilidad, al igual que la definición de Saussure. Salvo que en la definición de Saussure los signos «expresan ideas», o sea, expresan las ideas de un *emisor*, que las comunica a un *destinatario*. En la perspectiva de Peirce, la tríada semiótica puede aplicarse igualmente a fenómenos que carecen de emisor. Tales son, por ejemplo, los fenómenos naturales que un destinatario humano interpreta como síntomas (aceleración del pulso, *síntoma* de fiebre para el médico). Por lo tanto, la definición de Peirce, incluye en el dominio de la semiótica unos fenómenos que en el ámbito de Saussure quedarían excluidos y con ello resuelve una objeción que se ha formulado con frecuencia a la aventura semiótica [Segre, 1969, págs. 68 y sigs.]. Admitir los síntomas como procesos semióticos no significa desconvenacionalizar la semiótica para interpretarla como una teoría del lenguaje de Dios o del Ser. Solamente quiere decir que existen convenciones interpretativas (y en consecuencia, códigos) incluso en la manera en que intentamos descifrar los fenómenos naturales, *como si* fueran signos que comunican algo. En realidad, la cultura ha seleccionado algunos fenómenos y los ha institucionalizado como signos a partir del momento en que, por circunstancias apropiadas, comunican algo. Esta perspectiva de Peirce habría de permitir resolver en términos semióticos incluso la teoría del significado perceptivo de los fenómenos naturales, y en este sentido volveremos a tratar de ella en las páginas que dedicamos al *referente* [cfr. A.2.].

Así, pues, la perspectiva de Peirce es más amplia que la de Saussure. Pero se basa también en el concepto de signo como unión de un significante con un significado, desde el momento en que incluso los síntomas (que tienen una naturaleza semiótica) tienen características idénticas al signo de Saussure: se trata de una forma física que recuerda algo al destinatario, algo que la forma física denota, denomina, indica, y que no es la misma forma física. Por ello esta definición no comprende toda una serie de procesos que actualmente se estudian como procesos comunicativos (por ejemplo, los procesos cibernéticos) en los que

se pasa de las señales de una fuente emisora a un aparato receptor; porque las señales actúan sobre el aparato como *estímulos* y no como signos. Como veremos, implican una relación entre dos polos, una dialéctica entre estímulo y respuesta y no un proceso triádico en el que se inserta un elemento mediador (sea un «significado», un «interpretante», etc.).

II. *El umbral inferior de la semiótica*

II.1. Siguiendo las definiciones de Saussure y de Peirce, deberían excluirse de la semiótica los estudios neuro-fisiológicos sobre fenómenos sensoriales vistos como paso de señales desde las terminaciones periféricas a la zona cortical del cerebro [cfr. Ashby, 1960]; las investigaciones cibernéticas aplicadas a los organismos vivientes [cfr. Ashby, 1960; Shannon y Weaver, 1949; Ruyer, 1958], o las investigaciones genéticas —en las que por otra parte se habla constantemente de códigos y de mensajes.

Esta limitación podría parecer embarazosa, cuando precisamente de las investigaciones de este orden extrae la semiótica muchos de sus instrumentos (por ejemplo, la noción de «información» como elección binaria). Pero se trata precisamente de individualizar estas investigaciones como si fueran un límite inferior de la semiótica, el punto en el que la semiótica surge de algo que todavía no lo es, el anillo de conjunción —como el del último primate con el primer *homo sapiens* en la antropología física— entre el universo de las señales y el universo del sentido. Una investigación sobre este primer «umbral» semiótico ha de servir, por lo tanto, más que para caracterizar a la semiótica desde dentro, para circunscribirla desde el exterior. Y a la vez le ha de suministrar los instrumentos que, una vez precisadas las correspondientes diferencias, han de servir para definirla en su propia naturaleza específica.

II.2. Por otra parte, decir que la semiótica comienza donde se perfila aquella entidad oscura que es el «sentido» no ha de inducir a confundirla con la semántica, que tradicionalmente se ocupa (o finge ocuparse) del «sentido» o del «significado». La

semiótica debe abarcar también aquellos procesos que, sin incluir directamente el significado, permiten su circulación.

II.3. Digamos, pues, en una primera aproximación, que la semiótica estudia todos los procesos culturales (es decir, aquellos en los que entran en juego agentes humanos que se ponen en contacto sirviéndose de convenciones sociales) como *procesos de comunicación*.

Téngase en cuenta que esta definición excluye por ahora dos formulaciones que pudieran dar lugar a equívocos. La primera es «sistema de signos» y la segunda, «sistema de comunicación». En realidad no sabemos aún si en los procesos de comunicación intervienen solamente los «signos» o éstos se basan en «sistemas». Y el propio concepto de «comunicación» no está claro todavía. Si el umbral inferior de la semiótica estaba representado por el linde entre señales y signos, el umbral superior está representado por el linde entre aquellos fenómenos culturales que *sin lugar a dudas* son «signos» (por ejemplo, las palabras) y aquellos fenómenos culturales que parecen tener otras funciones no comunicativas (por ejemplo, un automóvil sirve para transportar y no para comunicar). Si no resolvemos ante todo el problema de este umbral superior ni siquiera podemos aceptar la definición de la semiótica como disciplina que estudia *todos* los fenómenos culturales como procesos de comunicación.

III. *El umbral superior de la semiótica*

III.1. Si aceptamos el término «cultura» en un sentido antropológico correcto, inmediatamente se perfilan dos fenómenos culturales a los que no puede negárseles la característica de ser fenómenos comunicativos: *a)* la fabricación y el empleo de objetos de uso; *b)* el intercambio parental como núcleo primario de relación social institucionalizada.

No hemos escogido casualmente estos dos fenómenos: son fenómenos constitutivos de toda cultura, junto con el nacimiento del lenguaje articulado, y los hemos individualizado al ser objeto de diversos estudios semio-antropológicos, para demostrar que

toda cultura es comunicación y que existe humanidad y sociabilidad solamente cuando hay relaciones comunicativas.

Este tipo de investigación se puede articular por medio de dos hipótesis, una más radical —una especie de exigencia «no negociable» de la semiótica— y la otra aparentemente más moderada. Las dos hipótesis son: *a) toda cultura se ha de estudiar como un fenómeno de comunicación; b) todos los aspectos de una cultura pueden ser estudiados como contenidos de la comunicación.*

III.2. La *primera hipótesis* suele circular en su forma más radical: «la cultura *es* comunicación». Esta formulación, que contiene todos los peligros del idealismo, se traduce en «toda cultura se ha de estudiar como un fenómeno de comunicación». Nótese que se dice «se ha» y no «se puede». Como ya veremos, no sólo se puede estudiar la cultura como comunicación, sino que para esclarecer algunos de sus mecanismos fundamentales se ha de estudiar precisamente como tal. Y también es distinto decir que la cultura «se ha de estudiar como» o decir que la cultura «es comunicación». No es lo mismo decir que un objeto es *essentialiter* alguna cosa o que puede ser visto *sub ratione* de esta cosa.

Vamos a exponer algunos ejemplos. En el momento en que el australopiteco utiliza una piedra para descalabrar el cráneo de un mono, todavía no existe cultura, aunque en realidad transforma un elemento de la naturaleza en utensilio. Digamos que surge la cultura cuando (y no sabemos si el australopiteco se encuentra en estas condiciones): *a)* un ser pensante establece una nueva función de la piedra (no es necesario pulirla para convertirla en brul);* *b)* lo «denomina» «piedra que sirve para algo» (no es necesario denominarla en alta voz o comunicarlo a los demás); *c)* la reconoce como «la piedra que corresponde a la función X y que tiene el nombre Y» (tampoco hace falta denominarla una segunda vez: basta con reconocerlo).

* Esto podría significar, como sugiere Piaget [1958, pág. 79], que la inteligencia precede al lenguaje. Pero esta afirmación no significa que la inteligencia preceda a la *comunicación*. Una vez eliminada la equivalencia entre «comunicación» y «lenguaje», inteligencia y comunicación deberían considerarse como un proceso único que no puede surgir en dos tiempos.

Estas tres condiciones ni siquiera implican la existencia de dos seres humanos (la situación es posible incluso para un Robinson o un náufrago solitario). Pero es necesario que quien utiliza la piedra por vez primera considere la posibilidad de transmitir al día siguiente y a sí mismo la información adquirida, y que para ello elabore un artificio mnemónico. Utilizar una piedra por primera vez no es cultura. Establecer qué y cómo la función puede repetirse y transmitir esta información del náufrago solitario de hoy al náufrago solitario de mañana, esto sí lo es. El solitario se convierte en emisor y destinatario de una comunicación. Queda claro que una definición como ésta (absolutamente sencilla en sus términos) puede implicar una identificación de pensamiento y lenguaje: queremos decir, como a su vez lo hace Peirce [5, 470-480], que las ideas también son signos. Pero el problema se plantea solamente de una manera extrema si se queda en el ejemplo límite del náufrago que comunica consigo mismo. Hay una forma para transponer el problema en términos no de ideas, sino de *vehículos ségnicos observables* apenas los individuos ya son dos.

En el momento en que se produce la comunicación entre dos hombres, es fácil imaginar que lo observable es el signo verbal o pictográfico con el cual el emisor comunica al destinatario el objeto piedra y su posible función, por medio de un nombre (por ejemplo: «hundecráneos» o «arma»). Pero con esto sólo llegamos a nuestra segunda hipótesis: el objeto cultural se ha convertido en el contenido de una posible comunicación verbal. La *primera hipótesis* presupone, en cambio, que el emisor puede comunicar la función del objeto incluso sin denominarlo verbalmente, sino tan sólo mostrándolo. La *primera hipótesis* supone que desde el momento en que el posible uso de la piedra ha sido conceptualizado, la propia piedra se convierte en signo concreto de su uso virtual. Por lo tanto, se trata de afirmar [Barthes, 1964 A] que desde el momento en que existe sociedad, cualquier función se convierte automáticamente en *signo de tal función*. Esto es posible a partir del momento en que hay cultura. Pero existe la cultura solamente porque esto es posible.

Pasemos ahora a un fenómeno como el del intercambio parental. Ante todo es preciso eliminar el equívoco de que cualquier «intercambio» ha de ser «comunicación» (de la misma

manera que actualmente hay quienes creen que comunicación es «transporte»). Es cierto que toda comunicación implica un intercambio de señales (al igual que el intercambio de señales implica el «transporte» de energía): pero hay intercambios, como el de mercancías (o de mujeres), que no solamente son intercambio de señales sino también de materia, de cuerpos consumibles. Ciertamente se puede interpretar el intercambio de mercancías como fenómeno semiótico [Rossi-Landi, 1968], pero esto no se debe a que implique intercambio físico, sino porque en él el *valor de uso* de la mercancía se convierte en *valor de cambio* —y por ello se produce un proceso de *simbolización*, perfeccionado más adelante por la aparición del dinero, que «sustituye» a «otra cosa» como sucede con los signos.

En este caso, ¿en qué sentido podría ser un proceso simbólico el intercambio de las mujeres, que en este cuadro aparecen como *objetos físicos* que se utilizan por medio de operaciones fisiológicas (para «consumir», como se hace con los alimentos y con otras mercancías)? Si la mujer solamente fuera el cuerpo físico con el que el marido mantiene relaciones sexuales para producir hijos, no nos explicaríamos por qué *cada* hombre no puede aparejarse con *cada* mujer. ¿Por qué el hombre se ve obligado por ciertas convenciones a escoger *una* (o varias, según la costumbre) siguiendo unas reglas muy precisas e inderogables? Porque el valor simbólico de la mujer es lo que la coloca en *situación de contraste*, dentro del sistema, con otras mujeres. En el momento en que se convierte en esposa ya no es solamente un cuerpo físico: es un signo que connota todo un sistema de obligaciones sociales [Lévi-Strauss, 1947].

Queda claro entonces que nuestra primera hipótesis convierte la semiótica en una teoría general de la cultura y en último análisis, en un sustituto de la antropología cultural. Pero reducir toda la cultura a comunicación no significa reducir toda la vida material a «espíritu» o a una serie de acontecimientos mentales puros. Ver a toda la cultura *sub specie communicationis* no quiere decir que la cultura sea solamente comunicación sino que ésta puede comprenderse mejor si se examina desde el punto de vista de la comunicación. Y que los objetos, los comportamientos, las relaciones de producción y los valores funcionan como tales

desde el punto de vista social, precisamente porque obedecen a ciertas leyes semióticas.

III.3. La *segunda hipótesis* establece que todos los fenómenos de cultura pueden convertirse en objetos de comunicación. Si profundizamos en esta formulación nos daremos cuenta de que simplemente quiere decir lo siguiente: cualquier aspecto de la cultura se convierte en una unidad semántica. En otras palabras: una semántica desarrollada no puede ser otra cosa que el estudio de todos los aspectos de la cultura vistos como significados que los hombres se van comunicando paulatinamente. Esta última formulación es muy restrictiva: decir que un objeto (por ejemplo, un automóvil) se convierte en entidad semántica en el momento en que con el vehículo ségnico / *automóvil* / se transmite el significado «automóvil» es decir muy poco. En este sentido, es evidente que la semiótica se ocupa también del cloruro de sodio (que no es una entidad cultural sino una entidad natural) en el momento en que lo ve como el significado del significado / *sal* / (o viceversa).

Nuestra *segunda hipótesis* intenta decir algo más. Como veremos mejor en la sección A, esta hipótesis afirma que los sistemas de significados (entendidos como sistemas de entidades o unidades culturales) se constituyen en estructuras (*campos* o *ejes* semánticos) que obedecen a las mismas leyes de las formas significantes. En otras palabras, «automóvil» no es solamente una entidad semántica a partir del momento en que se pone en relación con la entidad significante / *automóvil* /. Es unidad semántica a partir del momento en que se dispone de un eje de oposiciones o de relaciones con otras unidades semánticas como «carro», «bicicleta» o incluso «pie». Un automóvil puede ser considerado desde diversos niveles (desde diversos puntos de vista): *a) nivel físico* (tiene un peso, está hecho de metal y de otros materiales); *b) nivel mecánico* (funciona y cumple una función determinada con arreglo a ciertas leyes); *c) nivel económico* (tiene un valor de cambio, un precio determinado); *d) nivel social* (tiene cierto valor de uso, a la vez que indica cierto valor de status); *e) nivel semántico* (se inserta en un sistema de unidades semánticas con el que guarda algunas relaciones estudiadas por la semántica estructural, relaciones que siempre son

las mismas aunque cambien las formas significantes con las cuales las indicamos; es decir, aunque en vez de / *automóvil* / digamos / *car* / o / *coche* /).

Con todo lo dicho basta para dejar sentado que *al menos* hay una manera de considerar a nivel semiótico todos los fenómenos culturales. Todo lo que la semiótica no puede abordar de otro modo, lo estudia a nivel de la semántica estructural. Pero el problema no se resuelve tan fácilmente. Por ejemplo, volvamos al nivel d), es decir, el nivel social. Si el automóvil indica determinado status social, adquiere un valor simbólico no solamente cuando se comunica como contenido de una comunicación verbal o icónica, es decir, cuando la unidad semántica «automóvil» viene designada por medio del significante / *car* /, o / *voiture* /, o / *coche* /. Tiene igualmente valor simbólico cuando se usa como objeto. Es decir, el objeto / *automóvil* / se convierte en el significante de una unidad semántica que no es «automóvil», sino, por ejemplo, «velocidad», «comodidad» o «riqueza». El objeto / *automóvil* / se convierte también en el significante de su uso posible. A nivel social, el objeto *en cuanto a tal* tiene su función ségnica propia y por lo tanto, su naturaleza semiótica. Así, pues, la *segunda hipótesis*, según la cual los fenómenos culturales son contenidos de una comunicación posible, nos remite a la *primera hipótesis* según la cual los fenómenos culturales se han de considerar como fenómenos comunicativos. Examinemos ahora el nivel c), o sea, el económico. Veremos en seguida que un objeto, según su valor de cambio, *se puede convertir en el significante de otros objetos*. Y conste que quien se permite llegar a esta conclusión no es en modo alguno un partidario del imperialismo semiótico (ni de la tentación «idealista» de la semiótica), sino un pensador materialista: Marx.

En el primer libro de *El Capital*, Marx no solamente demuestra que en un sistema general de mercancías cada una de ellas puede convertirse en el significante que remite a otra, sino que además añade que esta relación de significación mutua es posible porque el sistema de mercancías se estructura por medio de un juego de oposiciones similar al que los estudiosos de lingüística han elaborado para establecer la estructura del sistema fonológico, por ejemplo. Y se puede llegar a constituir un *código de*

mercancías porque cada una de ellas adquiere una posición dentro del sistema, oponiéndose a otras; código en el que cada eje semántico corresponde a otro y las mercancías del primero pasan a ser los significantes de las mercancías del segundo eje, que se convierten en sus significados.

En las páginas de Marx se establece no solamente que los objetos de la cultura funcionan según reglas semióticas, sino también que en un sistema semiótico general cada entidad puede convertirse en signifiante o en significado. De la misma manera, en el lenguaje verbal un signifiante (*/automóvil/*) puede convertirse en significado de otro signifiante (*/car/*) dentro de un razonamiento metalingüístico como el que hemos desarrollado en las páginas precedentes.

La *segunda hipótesis* remite a la *primera*. En la cultura cada entidad puede convertirse en un fenómeno semiótico. Las leyes de la comunicación son las leyes de la cultura. La cultura puede ser enteramente estudiada bajo un punto de vista semiótico. La semiótica es una disciplina que puede y debe ocuparse de toda la cultura.

IV. *Las fronteras de la semiótica*

IV.1. Resumiendo, la semiótica estudia todos los procesos culturales como procesos de comunicación; tiende a demostrar que bajo los *procesos* culturales hay unos *sistemas*; la dialéctica entre sistema y proceso nos lleva a afirmar la dialéctica entre código y mensaje. Si se aceptan estas tres proposiciones, la introducción general a la semiótica tiene las finalidades que pasamos a reseñar y que corresponden a las distintas partes de este libro. Este puede considerarse como un «mapa geográfico» que señala *los límites de la semiótica*, los territorios que le pertenecen y aquéllos al borde de los cuales se ha de detener.

Sección A.1. Intentamos fundamentar la diferencia entre comunicación cultural e información como proceso físico. Son éstos los límites entre la *señal cibernética* y el *sentido*.

Sección A.2. Intentamos fundamentar la diferencia entre *signifiante* y *significado* e individualizar —para una *semántica* que todavía no existe—,

las mismas posibilidades de sistematización rigurosa que la lingüística ha elaborado para la *sintaxis*. Pero una vez aclarada esta diferencia hemos de demostrar que en un sistema semiótico general cada entidad puede ocupar la posición de significante o la de significado. En esta sección se plantea también el problema del *referente*, es decir, de los límites entre *signos* y *cosas*. La semiótica admite que las cosas existen por cuenta propia y así escapa a cualquier tentación idealística; pero ha de fundamentar los parámetros para la comprobación de los signos en categorías semióticas y no en el recurso físico a las cosas —precisamente porque es una ciencia de la cultura y de las convenciones sociales y no de la naturaleza. A la vez ha de modificar aquellos casos en los que los referentes entran en el circuito de la comunicación, no como objeto de los signos sino como elementos del significante. En esta sección se vuelve a plantear el concepto de *código*, estudiando el proceso por el cual la emisión de nuevos mensajes reestructura los códigos existentes; no puede existir una *semiótica del código* sin una *semiótica del mensaje*. Esta dialéctica entre código y mensaje volverá a plantearse en la sección D, como dialéctica entre estructuras y proceso histórico.

Sección A.3. En ella intentamos demostrar que las nociones de significante, significado, código y mensaje pueden explicar la experiencia llamada «estética» en términos semióticos. En esta sección se reducen los límites entre los fenómenos de la comunicación convencional y los fenómenos de la «pseudo comunicación inefable», a los que una gran parte de la estética reduce la comunicación artística.

Sección A.4. Analizamos los límites entre el mundo de los signos y aquella nebulosa todavía poco estudiada que Hjelmslev llama «substancia» del contenido. Para ser comunicada, la substancia del contenido también se ha de constituir en «forma del contenido, estructuralmente homóloga a la forma de la expresión». El punto en el que una substancia del contenido parece constituirse en residuo extrasemiótico es el universo de las *ideologías*, de las visiones del mundo que podrían determinar la elección de los sistemas semánticos como objeto de la comunicación. Llegar a formalizar en términos semióticos la noción de «ideología» significa trazar otro límite a la investigación semiótica, eliminando una «terra incognita».

Sección A.5. Planteamos el problema de aquellas prácticas «persuasivas» (estudiadas en la retórica tradicional) que usan técnicas estéticas, no para estimular una comunicación ambigua, sino para transmitir sistemas ideológicos. Por ello, en este capítulo intentamos volver a formular en términos semióticos los clásicos temas de la retórica.

Sección B. En ella abordamos aquellos fenómenos comunicativos que en apariencia no se basan en convenciones sino que parecen basarse en procesos «naturales» o «analógicos». Tales son, por ejemplo, los signos visuales y en particular los *signos icónicos*. Incluso relacionando estos

fenómenos con la hipótesis de la convencionalidad de los códigos, siguiendo el modelo lingüístico, intentamos demostrar a la vez que el modelo lingüístico se ha de englobar en modelos semióticos más generales, y que la semiótica no se ha de dejar dominar solamente por tales modelos lingüísticos. Por lo tanto, aceptamos la hipótesis de Saussure según la cual la lingüística solamente es un capítulo, aunque sea el más importante, de la semiótica, y no a la inversa (como sugiere Barthes, 1964, A).

Sección C. Tratamos de dejar establecidos los límites entre *signo* y *función*. Para ello elaboramos una semiótica de aquellos objetos que en apariencia no comunican, sino que *sirven para algo*. La tentativa de elaboración de una semiótica de la arquitectura sirve para demostrar la hipótesis de Barthes de que en toda sociedad, apenas se establece un uso, el objeto que se usa se impone igualmente como «signo de aquel uso».

Sección D. Es la sección más tradicionalmente «filosófica» del libro, en la que intentamos resolver un problema metodológico fundamental y hacer posible una investigación semiótica que no sea una simple metafísica del signo. Para ello ponemos en tela de juicio la concepción de un estructuralismo «ontológico» que pretende reducir las leyes semióticas a datos naturales (la estructura del Espíritu Humano), desembocando en aporías insolubles. Como alternativa, proponemos que las leyes semióticas se interpreten como *modelos operativos*. A la vez replanteamos un problema ya debatido en la sección A, el de la dialéctica entre código y mensaje —examinada aquí como oposición entre *lógica estructural* y *lógica dialéctica*, entre estructura y proceso. Es el problema de la dimensión diacrónica de la semiótica.

Conclusión. Examinando de nuevo los temas de las secciones precedentes, se perfila el límite postrero de la semiótica: el que existe entre el mundo de la comunicación y el de las *circunstancias* extrasemióticas dentro de las cuales los signos son ideados y cambiados. Estas circunstancias son las condiciones económicas, físicas, biológicas, y los acontecimientos históricos, en toda su imprevisibilidad y complejidad. La presencia de estas circunstancias obliga a trazar un último límite: el que existe entre un *conocimiento semiótico* y una *praxis semiótica*. Este punto puede parecer «poco científico» y demasiado «político», pero es precisamente esta afirmación la que sería escasamente científica. El ejercicio de la comunicación viene determinado por las circunstancias extrasemióticas y, a la vez, contribuye a modificarlas: la semiótica no ha de ser considerada solamente como una teoría de los signos sino también como una metodología de la práctica de los signos. Con todo, esta función práctica de la semiótica no es objeto particular de estudio en este libro, sino que se indica en la conclusión, a fin de que el lector pueda releer y utilizar las páginas precedentes.

IV.2. Antes de iniciar nuestra investigación, hemos de proponer una última pregunta: ¿No sería más productivo aceptar la existencia de un campo semiótico completamente estructurado, y formular su arquitectura teórica? Es decir, ¿no sería más útil construir una red, un sistema de dependencias, una construcción disciplinaria que, gracias a su rigor propio, permitiera dirigir la investigación? En este sentido, el modelo más completo es el que ya en 1943 nos ofrecía Hjelmslev. Pero este modelo se presta también a muchas objeciones.

Según Hjelmslev, además de las lenguas naturales, se podrían individualizar otros sistemas de signos (traducibles luego al sistema de la lengua natural) y estos otros sistemas de signos serían las semióticas. Las semióticas podrían distinguirse en *semióticas denotativas* y *semióticas connotativas*. Las semióticas denotativas serían aquellas en las que ninguno de los planos (expresión y contenido) serían semióticos en sí; las connotativas tendrían como plano de expresión una semiótica denotativa.

Las semióticas también pueden distinguirse entre *semióticas científicas* y *semióticas no científicas*.

La semiología sería una meta-semiótica que tiene por objeto el estudio de una semiótica no científica. Una *meta-semiología* debería estudiar la terminología especial de la semiología. Pero Hjelmslev propone también una *meta-(semiótica connotativa)* que estudie como objeto propio las semióticas connotativas. Pero esta clasificación deja muchas dudas sin resolver. Por ejemplo, hay sistemas, como los juegos, que sirven de modelo de las semióticas científicas y que Hjelmslev duda en calificar de semióticas; también puede discutirse si una semiología general no debería estudiar todas las semióticas (como se propone con frecuencia), tanto las científicas como las connotativas.

Finalmente, según Hjelmslev, en las semióticas connotativas intervienen los *connotadores* (tonos, registros, gestos, etc.) que más adelante considera como pertenecientes, no a la forma de la expresión, sino a la *substancia* y, por lo tanto, y por tradición, al margen de cualquier consideración semiológica; hasta el punto de que reserva el estudio de estos fenómenos materiales a la meta-semiología. La cual, por un lado aparece como la formalización meta-lingüística de los instrumentos de la investigación semiológica en general (y se asocia a las propuestas de una *característica universalis*) y por otro, se acerca a las investigaciones de aquella disciplina que en la época de Hjelmslev todavía no estaba organizada y que es la para-lingüística (con sus apéndices que son la *cinésica* y la *prosémica*). Asimismo, parte del objeto de la meta-semiología como estudio de la substancia y de los fenómenos extra-lingüísticos y toma en conside-

ración las investigaciones sobre los *universales del lenguaje* y la *psico-lingüística*, pero una parte de estas ramas (los *connotadores*, por ejemplo) que se pueden estudiar en la para-lingüística y en la psico-lingüística se podría incluir, bien en la meta-semiología, bien en la *meta-(semiótica connotativa)*. Finalmente, Hjelmslev cree que las investigaciones sobre las realidades extra-lingüísticas (sociológicas, políticas, psicológicas, religiosas, etc.), que escapan a la consideración de la semiología como ciencia de las semióticas denotativas, han de formar parte de la *meta-(semiótica connotativa)*, aunque en la actualidad, la investigación semántica, que para Hjelmslev correspondía a las semióticas denotativas, se ocupa también de la sistematización de las unidades de significado que precisamente son hechos psicológicos, sociales, religiosos (sistemas de modelización del mundo, por la tipología cultural o estudios sobre los ámbitos semánticos en determinadas civilizaciones).

Estas observaciones no pretenden privar de valor histórico y operativo a la sistematización de Hjelmslev, que realmente ha cumplido una función clarificadora esencial. Hjelmslev, siguiendo a Saussure, se dio cuenta de que «no existe ninguna semiótica que no sea componente de una semiótica, y en último análisis, ningún objeto que no pueda ser iluminado por el núcleo central de la teoría lingüística que por necesidad propia, llega a abarcar no solamente el sistema lingüístico, en sus esquemas y usos, en su totalidad e individualidad, sino también al hombre y a la sociedad humana que están detrás de la lengua y a toda la esfera de conocimientos humanos a través de la lengua»; y ha sido Hjelmslev quien ha llamado la atención de los lingüistas (y de la semiología en general) sobre el problema de la existencia y de la eventual identificación de los elementos pertinentes del contenido.

Por lo tanto, digamos que en la fase actual de la investigación no es posible definir su arquitectura o aprisionar el campo en una jerarquía definitiva de las semióticas o de las meta-semióticas. Como observa Todorov [1966, C] la semiología es una ciencia que se ha proclamado antes de nacer; sus nociones no provienen de una necesidad empírica sino que se proponen a priori. De esta manera se pretende considerar como no esenciales algunas subdivisiones que luego resultan muy importantes. La exigencia de proclamar a priori las nociones fundamentales no nos ha de inducir a proclamar del mismo modo *todas* las

nociones de la semiología, sino solamente aquellas sin las cuales no sería posible iniciar el razonamiento. El resto se irá construyendo poco a poco, a medida que las ideas se vayan haciendo más claras.*

IV.3. De esta manera, este libro se propone servir de introducción a la investigación semiótica: individualizando en distintos puntos (en distintas vertientes, hacia direcciones y «dimensiones» distintas) cuál es el límite pasado en que existe un fenómeno semiótico —y antes del cual existe algo de que la semiótica no puede hablar, a pesar de su «imperialismo» legítimo.

Para trazar estos «umbrales» el libro sufre algunos altibajos: profundiza más algunos puntos y deja otros a medio elaborar; *a)* avanza más en los terrenos en que descubre mayores posibilidades de aclaración; *b)* se mantiene a nivel de hipótesis introductiva cuando atisba un camino pero sabe que faltan las investigaciones más necesarias; *c)* solamente hace referencia a aquellos puntos sobre los cuales ya existen investigaciones suficientemente satisfactorias. En este sentido este libro —aun teniendo una estructura sistemática— no es un tratado sino una colección de ensayos que pueden leerse por separado. Esta pretensión sistemática, que no corresponde a un sistema, no se

* Para otros intentos de jerarquización del campo véase Metz [1966, B] y Greimas [1970] en el ensayo «*Considérations sur le langage*», en el que se recoge el proyecto de Hjelmslev y se definen como «semióticas» las formalizaciones de las ciencias naturales y «semiologías» las formalizaciones de las ciencias humanas. Greimas sugiere incluso aplicar el término de «semióticas» a las ciencias de la expresión, reservando el nombre de «semiologías» a las del contenido.

Se han propuesto otras muchas clasificaciones, además de las de Peirce, de Morris o de otros autores sobre los que volveremos a tratar en este libro: la sección semio-lingüística del Laboratoire d'Anthropologie de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes et du Collège de France distingue entre: 1) Teoría semiótica (generalidad, dimensión diacrónica, metalenguajes científicos); 2) Lingüística (semántica, gramática, fonética y fonología); 3) Semiótica de las formas y de los objetos literarios (semiótica literaria, poética, estructuras narrativas); 4) Semióticas diversas. Los soviéticos de Tartu distinguen los sistemas de modelización secundaria de los estudios lingüísticos, rigiéndose aquéllos por el sistema denotativo primario de la lengua [cfr. *Trudy po znakovim sistemam*, II, Tartu, 1965]. En *Approaches to semiotics* [pág. 232] Erwin Goffman propone distinguir entre: 1) *detective models*, que serían *índices*; 2) códigos semánticos; 3) sistemas de comunicación en sentido estricto; 4) relaciones sociales; 5) fenómenos de interacción entre dos personas que hablan.

ha de considerar culpa o defecto del libro. Refleja la condición actual de esta disciplina en devenir que es la semiótica, que se enfrenta con su objeto por medio de coordenadas sistemáticas sin saber aún cuál es este objeto (en toda su extensión), ni si puede quedar definido por estas coordenadas.

SECCION A
LA SEÑAL Y EL SENTIDO

1. EL UNIVERSO DE LAS SEÑALES

Si todo fenómeno cultural es un acto de comunicación y puede ser explicado mediante los esquemas propios de cualquier acto de comunicación, *será conveniente individualizar la estructura elemental de la comunicación donde ésta se produzca —o, mejor dicho— en sus términos mínimos*. Es decir, al nivel en que se produce un paso de información entre dos aparatos mecánicos. Esto no quiere decir que los fenómenos de comunicación más complejos (los de comunicación estética, por ejemplo), puedan ser reducidos a un paso de señales entre una máquina y otra. Pero nos resulta útil individualizar la relación comunicativa en su dinámica esencial, en donde se perfila con mayor evidencia y sencillez, permitiéndonos la construcción de un *modelo* ejemplar. Solamente en el caso de que consigamos individualizar este modelo (esta *estructura* de la comunicación), capaz de funcionar igualmente a niveles de mayor complejidad (aunque sea por medio de diferenciaciones y de complicaciones diversas), nos será posible estudiar *todos* los fenómenos culturales bajo el aspecto comunicativo.

I. *Un modelo comunicativo*

I.1. Podemos escoger una situación comunicativa entre las más sencillas.* En la zona inferior de un valle se desea conocer el momento en que un embalse situado en la cuenca de dos

* El ejemplo que sigue se ha tomado del ensayo de TULLIO DE MAURO, *Modelli semiologici — L'arbitrarietà semantica*, en «Lingua e stile», I, 1. Es una de las iniciaciones más claras y útiles a los problemas de la codificación.

montañas, llega a un nivel de saturación determinado, que llamaremos nivel de alarma.

Consideremos el nivel de alarma como punto 0.

Si hay o no agua; si la hay por encima o por debajo del nivel 0; en qué grado lo rebasa; con qué velocidad es evacuada, etc. Todo esto —y otras cosas aún— constituye una serie de *informaciones* procedentes del embalse, al que debemos considerar como una fuente de información.

Supongamos que en el embalse existe un aparato (una especie de flotador) que, al ser alcanzado el nivel 0, sensibiliza un aparato *transmisor* capaz de emitir una *señal* (eléctrica, por ejemplo). Esta señal circula por un *canal* (un conductor eléctrico, un sistema de ondas radiofónicas, etc.) y es captado en el valle por un aparato *receptor*; este receptor realiza una reconversión de la señal en una forma determinada, constituyendo el *mensaje* dirigido al *destinatario*. En nuestro caso, el destinatario es otro aparato debidamente preparado que se dispara, corrigiendo la situación de partida (por ejemplo, un mecanismo de *feed - back* que procura la evacuación del agua embalsada).

Una cadena comunicativa de esta clase es la que actúa en muchos aparatos llamados homeostatos y que, por ejemplo, hacen que una temperatura no llegue nunca a exceder de un límite prefijado, y corrigen la situación térmica de la fuente cuando reciben un mensaje debidamente codificado. En una comunicación radiofónica podemos identificar la misma cadena: la fuente informativa es el emisor del mensaje, el cual, habiendo identificado un dato como un conjunto de hechos a comunicar, lo hace llegar al transmisor (micrófono), que lo convierte en señales físicas que circulan por un canal (ondas hertzianas), y son recogidas por un receptor que las vuelve a convertir en mensaje (sonidos articulados) para que las reciba el *destinatario*. Cuando hablo con otra persona mi cerebro es la fuente informativa y el suyo el destinatario; mi sistema vocal es el transmisor y su oreja el receptor [Weaver, 1949].

Pero, como veremos, cuando insertamos a dos seres humanos en los dos extremos de la cadena, la misma relación queda automáticamente complicada; volvamos, pues, a nuestro modelo, con una máquina en cada polo opuesto.

I.2. Para advertir al destinatario exactamente en el mismo momento en que el agua llega al nivel 0, es preciso enviarle un mensaje. Vamos a concebir este mensaje como una lámpara que se enciende —aunque es bien patente que el aparato destinatario, que no dispone de órganos sensitivos, no tiene necesidad de «ver» una lámpara encendida; puede bastar otra clase de fenómeno, como el disparo de un interruptor, o la apertura de un circuito. Pero continuamos imaginando el mensaje en forma de lámpara, para mayor comodidad.

La lámpara ya constituye un inicio de código: «lámpara encendida» significa «nivel 0 alcanzado», mientras que «lámpara apagada» significa «por debajo del nivel 0». El código establece una correspondencia entre un *significante* (la lámpara encendida o apagada) y un *significado*. En el caso que nos ocupa, el significado es solamente la *disposición del aparato para responder de cierta manera al significante*. De todas maneras, incluso en este sentido el significado se distingue del *referente*, es decir, del fenómeno real al cual se refiere el signo (o sea, el nivel 0), porque el aparato no «sabe» que el agua ha llegado a cierto nivel, sino que ha sido instruido para atribuir cierto valor a la señal «lámpara encendida», y reaccionar adecuadamente.

Por otra parte, existe un fenómeno conocido por *ruido*. El ruido es una perturbación que se introduce en el canal y puede alterar la estructura física de la señal. Puede tratarse de una serie de descargas eléctricas, de una interrupción repentina de corriente que provoca que el accidente «lámpara apagada» (por interrupción de corriente), sea interpretado como mensaje («agua por debajo del nivel 0»).

Se ha producido una situación comunicativa que corresponde al esquema 1.

I.3. *Para reducir al mínimo los riesgos de ruido, debemos complicar el código.* Supongamos ahora que se colocan dos lámparas, A y B. Cuando está encendida A, significa que todo está en orden; cuando A se apaga y se enciende B, quiere decir que el agua rebasa el nivel 0. En este caso, hemos doblado el «gasto» de la comunicación, pero hemos reducido la posibilidad de ruido. Una interrupción de corriente apagaría las dos lámparas, y en el código que hemos adoptado no está prevista la

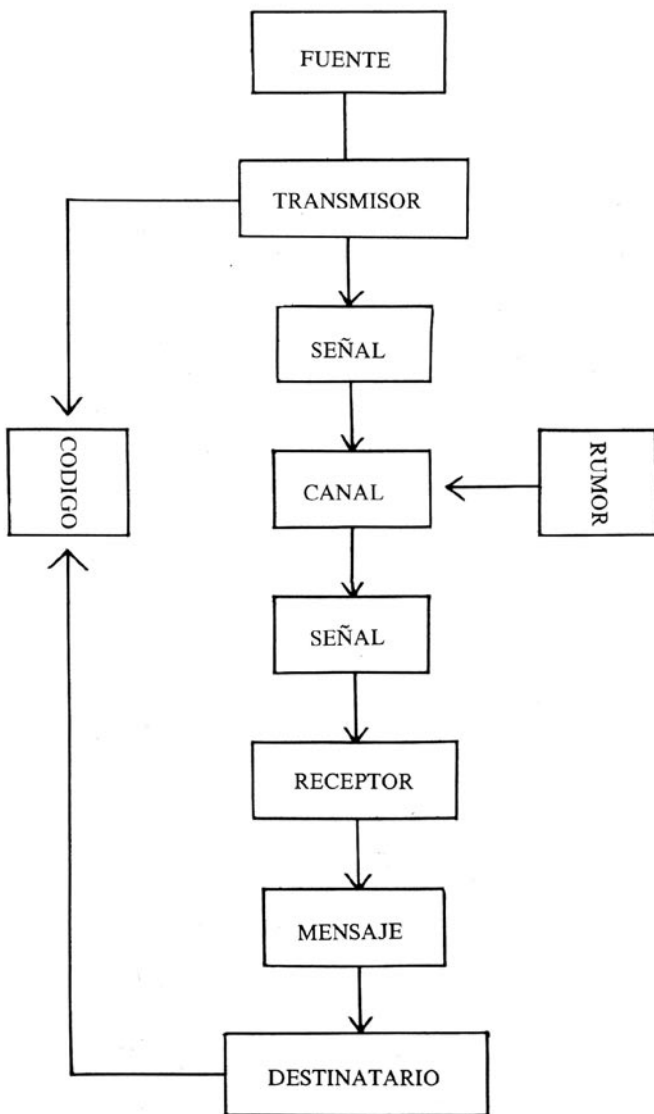
posibilidad «dos lámparas apagadas»: por tal razón, estamos en condiciones de distinguir entre las señales y las no-señales.

Pero aún existe el riesgo de que una avería eléctrica singular provoque que se encienda A en vez de B, o viceversa. Para evitar este riesgo, nos veremos obligados a complicar aún más las posibilidades combinatorias del código. Introduciremos dos lámparas más y así dispondremos de una serie, A B C D, con la cual podremos indicar que / AC / es igual a nivel de seguridad y / BD /, equivale a nivel 0. De esta manera se habrán reducido las posibilidades de que una serie de perturbaciones en el canal pueda alterar el contenido del mensaje.

Se han introducido en el código ciertos elementos de «redundancia»: al usar dos lámparas contrapuestas a otras dos, para expresar lo que se podía indicar mediante la simple alternativa de encendido-apagado de una sola lámpara, reiteramos el mensaje, apoyándolo en una especie de repetición.

Pero la redundancia no quiere decir solamente que podamos repetir el mensaje para hacerlo más seguro: quiere decir también que, con el código complicado de esta manera, podemos comunicar otros tipos de mensajes. En realidad, el código que dispone de los elementos ABCD permite diversas combinaciones, tales como A - B - C - D - AB - BC - CD - AC - BD - AD - ABC - BCD - ACD - ABD, y también las formas alternas /AB - CD/, o bien /A - C - D - B/, etc. El código fija un *repertorio de símbolos*, entre los cuales podemos escoger algunos, a los que atribuiremos determinados fenómenos. Los restantes pueden permanecer como *reserva*, como posibilidades no significativas (que pueden ser reconocidas en los casos en que sean comprobadas por ruido) y en disposición de indicar otros fenómenos dignos de comunicación.

Entre las posibilidades preestablecidas, nuestro código puede facilitar más indicaciones, además de señalar el nivel de alarma 0. Puede señalar también una serie de niveles que irán desde la tranquilidad absoluta al pre-peligro (y que podemos llamar nivel -3, -2, -1, etc.) y otra serie de niveles por encima del grado 0 (+ 1, + 2, + 3, etc.), señalando desde la situación de alarma hasta la de peligro máximo. A cada uno de estos niveles corresponderá una combinación del código (realizada por medio de instrucciones previas comunicadas a los mecanismos transmisores y receptores).



ESQUEMA 1. EL PROCESO COMUNICATIVO ENTRE DOS MAQUINAS

I.4. ¿En qué se funda la transmisión de una señal, en un código de esta especie? Simplemente, en una *elección alternativa*, que podemos definir como una *oposición entre «sí» y «no»*. O la lámpara está encendida, o está apagada (o pasa la corriente o no pasa). El procedimiento no varía, incluso en el caso en que el aparato destinatario tenga que contestar, de acuerdo con ciertas instrucciones recibidas, a la descarga de un interruptor o a la comunicación de un impulso. Se trata de una oposición binaria, de una oscilación máxima entre 1 y 0, entre sí o no, entre abierto o cerrado.

No vamos a dilucidar si el método binario —utilizado en la teoría de la información— es el artificio más sencillo para describir la transmisión de una información, o bien si cualquier tipo de información se basa siempre y en todas partes en una mecánica binaria (es decir, si nos comunicamos siempre mediante una serie sucesiva de selecciones alternativas).

Lo cierto es que distintas disciplinas, de la lingüística a la neuropsicología, utilizan el método binario para explicar los procesos de comunicación. Ello indica que resulta preferible a otros, al menos por razones de economía.

II. *La información*

II.1. Cuando, entre dos acontecimientos, sabemos cuál se producirá, tenemos una información. Hemos de suponer que ambos acontecimientos tienen iguales probabilidades de producirse y que, por lo tanto, nuestra ignorancia respecto a la disyuntiva de probabilidades, es total. La probabilidad es la relación entre el número de casos favorables a la realización del acontecimiento y el número de casos posibles. Tirando una moneda al aire, para obtener cara o cruz, dispongo de una probabilidad de $1/2$ para cada cara de la moneda.

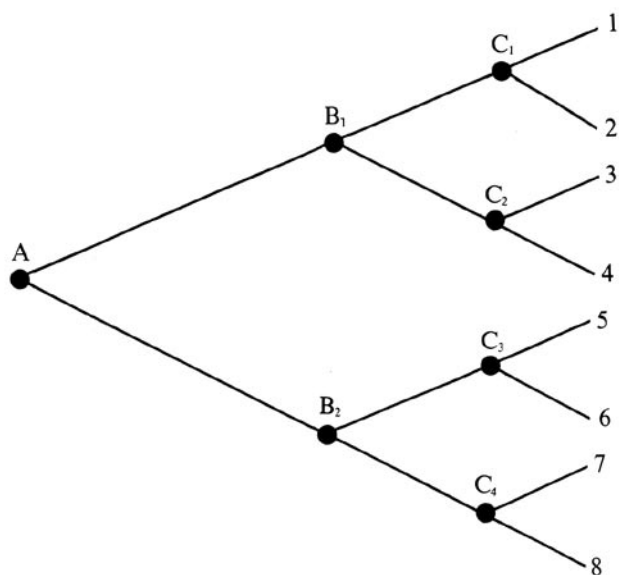
Tratándose de un dado con seis caras, tengo una probabilidad de $1/6$ para cada cara (en el caso de tirar dos dados, la probabilidad de que se produzcan conjuntamente dos acontecimientos —de que se consiga sacar 6 y 5, por ejemplo— es el producto de las probabilidades simples, es decir, de $1/36$).

La relación entre una serie de acontecimientos y la serie de probabilidades correspondientes, es la relación entre una pro-

gresión aritmética y otra geométrica y la segunda serie representa el logaritmo de la primera.

Esto quiere decir que, teniendo una eventualidad y 64 probabilidades de realización distintas (las de la posición de una figura en el tablero de ajedrez, por ejemplo), al saber cuál de ellas se ha producido he obtenido una información equivalente a $\lg_2 64$ (que es 6). O sea que, para individualizar una eventualidad entre 64, han sido precisas 6 disyuntivas o selecciones binarias.

Este mecanismo puede explicarse mejor mediante el esquema adjunto, reduciendo el número de elementos para facilitar la operación. Teniendo ocho eventualidades, de las que no podemos predecir cuál ocurrirá, la individualización de una de ellas se hace por medio de selecciones binarias e implica tres operaciones, tres opciones, tres alternativas.



Hemos indicado con letras alfabéticas los puntos de disyunción binaria. Y así, por ejemplo, para identificar la eventualidad número 5, se precisan tres selecciones binarias: 1) de A, selecciono entre B_1 y B_2 ; 2) de B_2 , escojo la dirección hacia C_3 ; 3) de C_3 , escojo dirigirme hacia 5 en vez de 6.

Puesto que se trata de individualizar una eventualidad entre ocho, la expresión logarítmica de la situación es:

$$\lg_2 8 = 3$$

En la teoría de la información se llama unidad de información, o *bit* (de *binary digit* o «señal binaria»), a la unidad de disyunción binaria que sirve para individualizar una alternativa. Si se trata de individualizar un elemento entero entre ocho, habremos recibido 3 bit de información; en el caso de los 64 elementos, habíamos recibido 6 bit.

Por el método de disyunción binaria es posible individualizar una eventualidad entre un número infinito de posibilidades. Para ello basta proceder con constancia en una serie de bifurcaciones sucesivas, eliminando progresivamente las alternativas que se presenten. Los cerebros electrónicos llamados «numéricos» o «digitales», al trabajar a altas velocidades, consiguen efectuar disyunciones binarias en ciertos sistemas de equiprobabilidades constituidos por un número astronómico de elementos. Recordemos que el calculador digital funciona por la simple alternativa de paso o no paso de corriente, simbolizado por los valores 1 y 0. Con él pueden efectuarse las operaciones más variadas, ya que el álgebra de Boole precisamente ha permitido una aplicación ilimitada del procedimiento de las disyuntivas binarias.

II.2. Las investigaciones lingüísticas recientes han sugerido la idea de que, incluso a nivel de sistemas más complejos, como el de la lengua hablada, puede obtenerse información por medio de disyuntivas binarias. Todos los signos (palabras) de una lengua se construyen por medio de la combinación de uno o más *fonemas*; los fonemas son la unidad mínima de emisión vocal con carácter diferenciado; son breves emisiones vocálicas que no tienen ningún significado por sí mismas, salvo que *la presencia de un fonema excluye la de otro que, de haber aparecido*

en lugar del primero, habría cambiado la significación de la palabra. Por ejemplo, en castellano puedo pronunciar de manera distinta la «e» de «cena» y la de «mesa», pero la diferencia de pronunciación no implica una oposición fonemática. En cambio, en inglés, las dos maneras distintas de pronunciar la «i» de «ship» y la de «sheep» (que en el diccionario se indican de manera diversa con «i» e «i:»), constituyen precisamente una *oposición* entre dos fonemas distintos (y por ello, en el primer caso tenemos el significado «nave» y en el segundo, «oveja»). En este caso, obtenemos también información debido a la elección entre dos polos de una oposición.

II.3. Volvamos a nuestro modelo comunicativo. Hemos hablado de «unidad de información», dejando establecido que, por ejemplo, cuando se nos indica el acontecimiento que se producirá, entre los ocho que son posibles, recibimos tres bit de información. Pero el valor de «información» *no se identifica con la noción que nos es comunicada*, puesto que en la teoría de la información, lo que nos es comunicado (si el acontecimiento que se produce es un número, el nombre de una persona, un billete de la lotería, un símbolo gráfico, etc.), no tiene importancia. Lo que realmente es importante es el número de alternativas necesarias para definir el acontecimiento sin ambigüedades, es decir, las alternativas que desde su origen se presentan como coposibles. La información consiste más en *lo que puede decirse* que en lo que se dice. Es la *medida de una posibilidad de selección en la elección de un mensaje*. Un mensaje de un bit (elección entre dos posibilidades igualmente probables) y otro de tres bit (elección entre ocho posibilidades igualmente probables), se distinguen precisamente por el mayor número de alternativas que en su origen ofrece el segundo en comparación con el primero. En el segundo caso, el mensaje facilita mayor información porque, en su origen, la incertidumbre respecto a la elección que ha de producirse es mayor. Para poner un ejemplo fácil y comprensible, aunque sea análogo y metafórico, el suspense de una novela policíaca es mayor cuando son muchos los personajes sospechosos. *La información representa la libertad de elección de que se dispone al construir un mensaje, y por lo tanto, debe considerarse una propiedad estadística de los mensajes en su origen*. En otros términos, la información es el valor de igualdad

de probabilidades entre varios elementos combinables, y es mayor cuanto más grandes sean las posibilidades de selección. En un sistema en el que entraran en juego, no dos, ni ocho, ni sesenta y cuatro, sino n millonésimas eventualidades igualmente probables, la fórmula

$$I = I_2 10^9 n$$

dará una cifra más alta. Y quien recibiera un mensaje de esta especie, al individualizar una eventualidad entre las n millonésimas posibles, recibiría un número elevadísimo de bits de información. Pero es evidente que la información *recibida* representaría una reducción, un empobrecimiento, respecto a la riqueza de las selecciones posibles en su origen, antes de que la eventualidad fuera elegida y el mensaje emitido.

La información, por lo tanto, nos da la medida de una situación de igualdad de probabilidades, de una distribución estadística que existe en el origen. Los teóricos de la información llaman a este valor estadístico *entropía*, por su analogía con la termodinámica [Wiener, 1948; Shannon, 1949; Cherry, 1961]. *La entropía de un sistema es el estado de equiprobabilidad a que tienden sus elementos*. La entropía se identifica con un estado de *desorden*, en el sentido que un *orden es un sistema de probabilidades* que se introduce en el sistema, para poder prever su evolución. En la teoría cinética de los gases se prevé que, en un recipiente dividido en dos sectores unidos por un paso, puede existir un aparato llamado demonio de Maxwell, que permita que las moléculas gaseosas más veloces pasen a un sector y las más lentas permanezcan en el otro: con ello se introduciría un principio de orden en el sistema y sería posible efectuar una diferenciación térmica. Pero en la realidad, el demonio de Maxwell no existe y las moléculas de gas, chocando desordenadamente entre ellas, nivelan sus velocidades respectivas creando una especie de situación «media», que tiende a la igualdad de probabilidades estadísticas: por ello se dice que el sistema tiene una entropía muy alta y no es posible prever la dinámica de una simple molécula.

Si todas las letras del alfabeto que existen en el teclado de una máquina de escribir, constituyeran un sistema de entropía muy elevada, tendríamos

una situación de máxima información. Siguiendo un ejemplo de Guilbaud [1954], señalemos que en una página mecanografiada puedan preverse 25 líneas, cada una de ellas de 60 espacios, y teniendo en cuenta que el teclado tiene 42 teclas —cada una de las cuales puede producir dos caracteres—, y que añadiendo el espaciador, que tiene valor de signo, el teclado puede producir 85 signos distintos, se plantea el problema: dado que 25 líneas por 60 espacios hacen posible 1.500 espacios, ¿cuántas secuencias distintas de 1.500 espacios pueden producirse seleccionando los 85 signos disponibles?

El número total de mensajes de longitud L que puede facilitar un teclado de C signos, se obtiene elevando C a la potencia de L . En nuestro caso, podremos producir 85^{1500} mensajes posibles. En su origen, ésta es la situación de igualdad de probabilidades; los mensajes posibles son expresados por un número de 2.895 cifras.

¿Cuántas selecciones binarias se precisarían para individualizar uno de los mensajes? Un número muy elevado, que exigiría un dispendio de tiempo y de energías, sobre todo teniendo en cuenta que, comprendiendo cada mensaje 1.500 espacios, cada uno de ellos debería ser individualizado mediante selecciones binarias sucesivas entre los 85 signos del teclado... La información del origen, como libertad de elección, es muy notable, pero la posibilidad de transmitirla individualizando un mensaje completo resulta muy difícil.

II.4. Interviene entonces la función ordenadora del código. ¿Qué sucede cuando se introduce un código? Sencillamente, se limitan las posibilidades de combinación de los elementos en juego y el número de los que constituyen el repertorio. En la situación de igualdad de probabilidades de origen, se introduce un sistema de probabilidades: algunas combinaciones son posibles, y otras no lo son. La información de origen disminuye y la posibilidad de transmitir mensajes aumenta.

Shannon [1949; cfr. también Hartley, 1928; Rapaport, 1953] define la información de un mensaje que implica N selecciones entre h símbolos de esta manera:

$$I = N \lg_2 h$$

(fórmula que recuerda la de la entropía).

Un mensaje seleccionado entre un número muy elevado de símbolos, con una serie astronómica de combinaciones, resultaría muy informativo pero sería intransmisible, porque requere-

riría un excesivo número de selecciones binarias (y las selecciones binarias son costosas, ya que consisten en impulsos eléctricos, en movimientos mecánicos, o simplemente, en operaciones mentales; y cada canal permite el paso de un número limitado de ellas). Para que la transmisión sea posible, para que puedan ser elaborados los mensajes, los valores N y h han de ser reducidos. Resulta más fácil transmitir un mensaje que nos facilite información sobre un sistema de elementos cuyas combinaciones forman la red de un sistema de posibilidades prefijadas. Cuando las alternativas son más reducidas, la comunicación es menos complicada.

Con sus criterios de orden, el código facilita estas posibilidades de comunicación. *El código viene a ser un sistema de posibilidades superpuesto a la igualdad de probabilidades del sistema en su origen, para facilitar su dominio comunicativo.* No es el valor estadístico «información» el que exige este elemento de orden, sino su transmisibilidad.

Una fuente de alta entropía, como era el teclado de la máquina de escribir, con la superposición del código, reduce sus posibilidades de selección. En el momento en que yo, poseyendo el código de la lengua española, me pongo a escribir, la entropía de la fuente se reduce. En otras palabras, del teclado no pueden salir 85^{1500} mensajes en una página, sino un número menor, regido por unas reglas de probabilidad, respondiendo a un sistema de expectativas, y por ende, más previsibles. Y aún cuando el número de mensajes posibles en una hoja continúa siendo muy elevado, gracias al sistema de probabilidades introducido por el código, queda excluido que en mi mensaje puedan aparecer secuencias de letras como «wxxxbwrmrflsmdsf», que en lengua española no se admiten —salvo en el caso de formulaciones metalingüísticas. Y se excluye asimismo que después de la secuencia de símbolos «sc» pueda ponerse la letra «q», previendo que en lugar de «q» se coloque una de las cinco vocales (de cuya aparición podría depender, con probabilidad computable con base en el vocabulario, la aparición de las palabras, «ascensor», «asco», etc.). La existencia del código, permitiendo incluso diversas especies de combinaciones, limita enormemente el número de las selecciones posibles.

III. *Precisiones preliminares sobre el código*

III.1. Para seguir adelante es preciso aclarar un problema que en muchos estudios semióticos no ha sido resuelto satisfactoriamente. Nos referimos a la noción de código. En los párrafos precedentes se ha utilizado la palabra «código» en dos acepciones, una más restringida y otra más amplia. Volvamos un momento al ejemplo del teclado de la máquina de escribir. El código que reduce la igualdad de probabilidades iniciales estableciendo un sistema de recurrencias y excluye algunas combinaciones de símbolos, es un sistema de reglas puramente *sintácticas* (establece compatibilidades e incompatibilidades, escoge determinados símbolos como pertinentes y excluye a otros como extraños). En el mismo sentido, el código de nuestro modelo comunicativo inicial (descrito en 1.II.2.) escoge un repertorio de símbolos (por ejemplo, ABC, AB, BC, etcétera), excluyendo a otros (por ejemplo, ABD o BCD).

Pero el código de nuestro modelo inicial hace algo más: establece que a cada símbolo escogido le corresponde un nivel hídrico; por ejemplo, dice que /ABC/ significa «nivel 0». Es decir, establece reglas semánticas.

En general, y en las investigaciones semióticas, cuando se habla de «código» podemos referirnos a ambas operaciones. Hay una razón sutil para justificar esta confusión: la de que si un código ha seleccionado de una manera puramente sintáctica las unidades combinables, excluyendo a otras, obedece a que esta operación sirve para facilitar una función semántica. El código de nuestro modelo inicial solamente selecciona algunas combinaciones porque tiene la función práctica de indicar determinados niveles de agua.

En el embalse podrían suceder distintos fenómenos. El agua podría alcanzar infinitos niveles, con diferencias infinitesimales. Si fuera preciso comunicar todos los niveles posibles, sería necesario un repertorio de símbolos muy vasto. Pero de nada nos serviría saber que el agua ha aumentado o disminuido un milímetro o dos. Por esta razón el código elige dos situaciones discontinuas discretas, recortadas del continuum de hechos posibles, y las elige como *unidades pertinentes* a los fines de la comunicación que interesa. Dejando sentado que lo que interesa es saber si el agua pasa del nivel —2 al nivel —1, el hecho de que el agua esté algunos milímetros

por encima de -2 no nos importa. El nivel no será ya -2 cuando sea -1 . Lo demás no es *pertinente*. De esta manera se puede elaborar un código que, entre las numerosas combinaciones posibles con los cuatro símbolos A, B, C y D, escoja algunas como las más probables. Por ejemplo:

A	Elementos no significativos	AB = - 3	BCD ACD ABD AB-CD etc.	Combinaciones no previstas	
		B			BC = - 2
		C			CD = - 1
					ABC = 0
D	con valor puramente diferencial	AC = + 1			
		BD = + 2			
		AD = + 3			

En este sentido, el aparato destinatario puede ser instruido de manera que responda adecuadamente a las combinaciones previstas, y no responda a las combinaciones no previstas, entendiéndolas como ruido. Y nada excluye, como se ha dicho, que las combinaciones no previstas puedan ser utilizadas cuando se quieran diferenciar con mayor precisión los niveles, identificando así otras unidades pertinentes en el código.

III.2. Desde el punto de vista de la teoría de la información, se pueden ignorar las equivalencias semánticas y por lo tanto las razones funcionales por las cuales se ha estructurado el código eligiendo solamente algunos símbolos y algunas combinaciones. Lo que importa es que en el desorden entrópico del comienzo se inserte un sistema de probabilidades que reduzca la información como entidad estadística primaria del mensaje y que permita su transmisión (como se ha dicho en I.II.4.).

Por ello, hasta que estudiemos la señal como entidad que la teoría de la información puede calcular matemáticamente, nos interesa el código solamente en el primer sentido, el más restringido (o puramente sintáctico). En este sentido restringido, un código puede considerarse simplemente como un *sistema codificante*. Este sistema es el que en otros contextos se señala como *estructura*.

Aunque podremos hablar de estructuras al tratar de los códigos en el pleno sentido de la palabra, es muy importante dejar sentado que el concepto de estructura ya se perfila en este nivel elemental.

Antes de pasar a la definición elemental de la estructura,

conviene aclarar otra cosa a propósito de la relación entre información y sistema codificante.

III.3. En este punto, cabe observar que el concepto de información como posibilidad y libertad de elección en relación con la fuente, se ha escindido en dos conceptos intensionalmente iguales (se trata de una medida de libertad de elección), pero distintos desde el punto de vista extensional. De una parte, tenemos una *información de la fuente que* —a falta de elementos hidrográficos y meteorológicos que nos permitan hacer precisiones— debe considerarse como igualdad de probabilidades: el agua puede estar en cualquier posición.

Esta información de la fuente es corregida por el sistema codificante, que establece un sistema de probabilidades. Así pues, un orden probabilístico sigue al desorden estadístico de la fuente.

De otra parte, tenemos una *información del sistema codificante* (y de cada código en general). Sirviéndonos del código podemos elaborar siete mensajes distintos, en situación de igualdad de probabilidades entre ellos. El código ha introducido un orden en el interior del sistema físico y ha reducido la posibilidad de información, pero en sí mismo, aunque a escala más reducida, en un sistema de igualdad de probabilidades respecto a los mensajes que puede originar (y que puede incluso ser limitado a la emisión de uno solo). El mensaje único representa una forma concreta; la selección de una secuencia de símbolos, y no otra, constituye un orden definitivo (aunque ya veremos hasta qué punto), que se superpone al desorden (parcial) del código.

Hemos de indicar que las nociones de información (opuesta a mensaje), desorden (opuesto a orden), igualdad de probabilidades (opuesta a sistema de probabilidades), son nociones relativas. La fuente es entrópica respecto al código que delimita sus elementos pertinentes a los fines de la comunicación, pero el código posee una entropía relativa respecto a la serie indefinida de mensajes que puede generar.

Orden y desorden son conceptos relativos; en relación con un desorden precedente, se es ordenado y se es desordenado respecto a un orden sucesivo, de la misma manera que se es joven respecto a un padre y viejo respecto a un hijo; libertino respecto

a un sistema de reglas morales y reaccionario respecto a otro más dúctil [cfr. A.2.XIV.].

Esta distinción resultará útil cuando tengamos que reconocer (en 2.XIV.) un tercer tipo de información, la *información del mensaje*. Utilizar el término «información» en tres casos distintos no constituye una licencia analógica o metafórica; de hecho, ha quedado demostrado que «información» significa, en cualquier caso, *la medida de una libertad de elección dentro de un sistema de probabilidades determinado*.

IV. *La estructura como modelo operativo*

IV.1. Volviendo al sistema codificante como estructura, podemos observar que tiene algunas funciones y algunas propiedades.

Sus funciones.—El sistema hace comprensible (inteligible) y comunicable una situación originaria (en la fuente) que de otra manera escaparía a nuestro control. Haciéndola comprensible, el sistema la hace comparable a otras situaciones (por ejemplo, otros embalses al mismo o distinto nivel; aunque se puede decir que el agua está al mismo nivel o a nivel distinto solamente si existe un sistema único que hace comprensibles las dos fuentes de información).

Sus propiedades.—El sistema está constituido por un *reperitorio* de unidades que se diferencian o se oponen por exclusiones binarias. En otras palabras, teniendo las cuatro luces A, B, C, D, la reconocibilidad de una está determinada por su posición en el contexto de las otras y por el hecho de que se opone a las otras (y que una es elegida excluyendo a las otras; la reconocibilidad de la combinación AB viene del hecho de que existía una combinación BC que no ha sido elegida).

Tanto las funciones como las propiedades de nuestro sistema elemental son las mismas que la lingüística de Saussure asigna a la estructura (y que no casualmente Saussure designa siempre como «sistema» y no como «estructura»).

IV.2. Según Ferdinand de Saussure, al igual que en toda la tradición lingüística estructuralista, estructura es un sistema a) en el que cada valor está establecido por posiciones y diferencias

y b) que solamente aparece cuando se comparan entre sí fenómenos diversos reduciéndolos al mismo sistema de relaciones. Examinemos de nuevo estos puntos, que han sido sintetizados muy bien por Claude Lévi-Strauss [1960]: «Es estructura solamente el acondicionamiento que corresponde a dos condiciones; es un sistema regido por una cohesión interna; y esta cohesión, inaccesible al observador de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones gracias a las cuales se descubren propiedades similares en sistemas aparentemente diversos.»

En la lingüística el fonema es la unidad mínima dotada de características sonoras distintivas; su valor está establecido por una posición y una diferencia respecto a los demás elementos. De una oposición fonológica se pueden dar *variantes facultativas* que cambian según el que habla, pero que no eluden la diferencia de la que surge el significado.

El sistema de fonemas constituye un sistema de diferencias que puede subsistir igualmente en lenguas distintas, aunque los valores fonéticos (los valores *etic* en el sentido de la naturaleza física de los sonidos: Hjelmslev diría, la substancia de la expresión) cambien. De la misma manera el código elaborado en nuestro modelo puede funcionar aunque A, B, C, D, sean lámparas, impulsos eléctricos, orificios de una ficha perforada, etcétera. El mismo criterio diferencial funciona, como veremos en A.2., a nivel de las unidades dotadas de significado, y por lo tanto a nivel de los *sistemas semánticos*.

IV.3. El problema que ahora se nos plantea es el siguiente: ¿la estructura así definida es una realidad *objetiva* o una hipótesis operativa? En la sección D se hará un razonamiento más completo sobre este tema. De momento, nos limitaremos a aclarar el sentido en que vamos a usar el término «estructura» (extensivo al de «sistema» y casi siempre al de «código», aunque el código sea más bien el aparejamiento de elementos de dos sistemas) en las páginas que siguen. *Una estructura es un modelo construido en virtud de operaciones simplificadoras que permiten uniformar fenómenos diversos bajo un único punto de vista.*

Una estructura fonológica permite uniformar diversos tipos físicos de emisión vocal (haciendo abstracción de las variaciones de entonación, que en otras lenguas, como la china, tienen un

valor diferencial) bajo el punto de vista de la transmisión de determinado sistema de significados.

Bajo este punto de vista es inútil preguntar si la estructura, así individualizada, existe *per se*. La estructura es un artificio elaborado para poder nombrar de una manera homogénea cosas diversas.

Cuando se empieza a preguntar si este modelo constituye una *naturaleza objetiva del espíritu humano* se cae en una serie de contradicciones (como veremos en D) filosóficas que destruyen el análisis semiótico. En este caso se pasa de un *estructuralismo metodológico* a un *estructuralismo ontológico*.

IV.4. Las experiencias hechas con las máquinas pensantes y comunicantes (como la de nuestro modelo inicial, que es un ejemplo simplificado de ellas) sirve para proponer un posible modelo de *cómo podrían funcionar* los procesos de comunicación en general (incluso cuando no están instituidos por decisión experimental, sino que parecen existir en la *naturaleza*, como en el caso del lenguaje verbal e icónico). E incluso porque se puede presumir que el funcionamiento de la mente humana —que de hecho se desconoce— se pone de manifiesto cuando se ve obligada a inventar la manera más sencilla de hacer funcionar una mente mecánica.

Con todo, lo que hemos descubierto sobre nuestro modelo inicial no nos sirve para fundar una teoría semiótica en toda su extensión. Lo que hemos dicho solamente sirve en la medida en que: *a)* existe una fuente física de acontecimientos posibles para la que un código ha seleccionado algunos de ellos a fin de comunicarlos como pertinentes; *b)* el aparato destinatario es una máquina que reacciona de modo unívoco a los mensajes recibidos; *c)* hay un código común para el transmisor y para el destinatario y este código es muy sencillo; *d)* la máquina, ya sea transmisora o destinataria, no discute el código. El problema cambia si cambiamos la situación de la siguiente manera:

a2) En lugar de la fuente ponemos a un ser humano; de esta manera se identifican fuente y transmisor y, en último extremo, transmisor y código, en el sentido de que la única fuente de información que tiene el emisor está representada por el sistema de igualdad de probabilidades que consiente el código [cfr. A.2.I.].

b2) En lugar del destinatario-máquina se coloca a un ser humano. Entonces se pasa del universo de la señal al universo del sentido [cfr. todo el capítulo A.2.].

c2) Los códigos no son uno solo y no son comunes para el emisor y el destinatario. En este caso el propio mensaje se convierte en fuente de información [cfr. A.2. XIV.].

d2) Se da por entendido que en algunos casos el emisor y el destinatario discuten el código [cfr. A.3.].

Estas cuatro nuevas condiciones nos introducen en el problema del *sentido*.

**Los elementos de la estructura y su
historia**
Louis Althusser

LOS ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA Y SU HISTORIA

La definición de todo modo de producción como una *combinación* de elementos (siempre los mismos) que no son sino virtuales antes de ser puestos en relación según un modo determinado, la posibilidad de efectuar sobre esta base la periodización de los modos de producción según un principio de *variación* de las combinaciones, merecen por sí solas retener la atención. En efecto, traducen el carácter radicalmente *antievolucionista* de la teoría marxista de la historia de la producción (y, en consecuencia, de la sociedad). Nada estaba menos conforme con la ideología dominante de este siglo XIX, el siglo de la historia y de la evolución, al que también pertenece Marx, si creemos en la cronología. Esto se debe a que, como lo vemos luego, los conceptos de Marx no están destinados a reflejar, reproducir y *remendar* la historia, sino a producir su conocimiento: son los conceptos de las estructuras de las que dependen los efectos históricos.

Aquí, en consecuencia, ni *movimiento de diferenciación* progresivo de las formas, ni incluso *línea de progreso* cuya "lógica" se emparejaría con un destino. Marx nos dice claramente que todos los modos de producción son *momentos históricos*, no nos dice que *estos momentos se engendran unos a otros*: por el contrario, el modo de definición de estos conceptos fundamentales excluye esta solución de facilidad. "Ciertas determinaciones —escribe en la *Introducción* de 1857 ya citada— son comunes a la época más moderna como a la más antigua" (por ejemplo, la cooperación y ciertas formas de dirección, de *contabilidad*, que son comunes a los modos de producción "asiáticos" y al modo de producción capitalista, dejando de lado a los demás). Así se rompe la identidad de la *cronología* y de la ley de desarrollo interno de las formas, que se encuentra en la raíz del evolucionismo como de todo historicismo de la "superación". Marx debía mostrar que la distinción de los diferentes modos se funda de manera necesaria y *suficiente* en la variación de las relaciones entre un pequeño número de elementos siempre los mismos. Ahora bien, el enunciado de estas relaciones y de los términos que tienen por objeto constituyen la exposición de los primeros conceptos teóricos del materialismo histórico, de algunos conceptos generales que, al constituir el comienzo de derecho de su exposición, caracterizan el método científico de *El capital* y confieren a su teoría su forma demostrativa, es decir, que el enunciado de una forma determinada de esta variación, bajo la dependencia directa de los conceptos de fuerza de trabajo, medios de

HISTORIA Y ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA

producción, propiedad, etc., es un presupuesto constantemente necesario de las demostraciones “económicas” de *El capital*.

¿Se trata, por ello, de un “estructuralismo” como se puede —a riesgo de producir una confusión con ideologías actuales muy poco científicas— estar tentado a sugerirlo para corregir la lectura, tradicionalmente desviada hacia el evolucionismo y el historicismo? Ciertamente, la “combinación” analizada por Marx es un sistema de relaciones “sincrónicas” obtenido por variación. Sin embargo, esta ciencia de las combinaciones no es una *combinatoria* en la que sólo cambia el lugar de los factores y su relación, y no su naturaleza, que estaría así *subordinada* al sistema global, y que sería por lo tanto *indiferente*; se puede así hacer abstracción de ella y proceder *directamente* a la formalización de los sistemas. Entonces se sugiere la posibilidad de una ciencia *a priori* de los modos de producción, de una ciencia de los modos de producción *posibles*, realizados o no en la historia real-concreta, por el efecto de un azar o la eficacia de un principio de lo mejor. Ahora bien, si el materialismo histórico autoriza la previsión, incluso la reconstitución de modos de producción “virtuales” (como se podría llamar al “modo de producción mercantil simple”) que nunca han sido dominantes en la historia, que siempre han existido solamente deformados, es de una manera diferente, de la cual se dará cuenta más adelante en relación con la base de las modificaciones de un modo de producción. Esto supondría que los “factores” de la combinación son los conceptos mismos que he enumerado, que estos conceptos designan *directamente* los elementos de una construcción, los átomos de una historia. En realidad, como lo he dicho muy en general, estos conceptos designan sólo mediatamente los elementos de la construcción; es preciso pasar por lo que he llamado “el análisis diferencial de las formas” para determinar las formas históricas que toman la fuerza de trabajo, la propiedad, la “apropiación real”, etc. Estos conceptos sólo designan lo que se podría llamar las *pertinencias* del análisis histórico. Es este carácter de la “combinatoria”, o sea, una pseudo-combinatoria, lo que explica por qué existen conceptos generales de la ciencia de la historia sin que pueda existir jamás historia en general.

Para mostrar cómo opera esta pertinencia, voy a volver ahora, un poco más en detalle, a algunos problemas de definición a propósito de las dos “relaciones” que distinguimos, las dos articulaciones de la “combinación” que son tomadas separadamente para que aparezcan sus propios efectos sobre la definición de los *elementos* (“factores”). Estas precisiones son indispensables para que aparezca lo bien fundado que estaba Marx para hablar de *estructura* del proceso de producción, para que la combinación de los factores no sea simple yuxtaposición descriptiva, sino que dé efectivamente cuenta de una unidad de funcionamiento.

1. ¿QUÉ ES LA "PROPIEDAD"?

La primera relación que hemos inscrito en la "combinación" de un modo de producción ha sido designada como relación de "propiedad" o de apropiación del sobretrabajo; se ve, en efecto, constantemente a Marx definir las "relaciones de producción" características de un modo de producción histórico (y especialmente del capitalismo) por el *tipo de propiedad* de los medios de producción y, en consecuencia, el modo de apropiación del producto social que de aquél depende. En su principio, esta definición es muy conocida. Sin embargo, son necesarias algunas precisiones para hacer aparecer su función estructural exacta.

En el capítulo precedente me dediqué a mostrar, sobre todo, la diferencia entre dos conceptos de *apropiación*, de los cuales cada uno remite a un aspecto del *doble* proceso de producción que comporta todo modo de producción y, en consecuencia, define una de las dos relaciones que constituyen la combinación de los "factores" de la producción. Pero es también importante, retomando numerosas indicaciones de Marx, distinguir las *relaciones de producción* —las únicas con las que aquí tenemos que ver— de su "*expresión jurídica*", la que no pertenece a la estructura de la producción, considerada en su autonomía relativa. En este caso, se trata de distinguir claramente el *derecho de propiedad* de la relación que hemos designado como "propiedad". Este análisis tiene una importancia fundamental para caracterizar el grado de autonomía relativa de la estructura económica en relación con la estructura, igualmente "regional", de las "formas jurídicas y políticas", para iniciar el análisis de la articulación de las estructuras regionales o instancias, en el seno de la formación social.

Desde el punto de vista de la historia de los conceptos teóricos, tocamos acá igualmente un punto de importancia decisiva: Althusser ha recordado ya en qué aspectos la concepción marxista de las "relaciones sociales" —en cuanto éstas no representan formas de *intersubjetividad*, sino relaciones que asignan una función necesaria tanto a los hombres como a las cosas— marca una ruptura en relación a toda la filosofía clásica y especialmente a Hegel. Agreguemos que el concepto hegeliano de "sociedad civil", retomado de los economistas clásicos y designado por Marx como el primer *lugar* de sus descubrimientos, de sus transformaciones teóricas, *a la vez* incluye el *sistema económico* de la división del trabajo y de intercambios y *la esfera del derecho privado*. Por consiguiente, existe identidad inmediata de la apropiación, en el sentido "económico", y de la propiedad jurídica y, en consecuencia, si la segunda puede ser designada como "expresión" de la primera, se trata de una expresión necesariamente *adecuada* o de un redoblamiento.

Es particularmente interesante hacer hincapié en que ciertos textos, los más claros, consagrados por Marx a la distinción de las rela-

HISTORIA Y ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA

ciones sociales de producción de su expresión jurídica, justamente conciernen a la posibilidad de un desajuste* entre la base y la superestructura, que, sin esta distinción, permanecería evidentemente incomprensible. Por ejemplo, en el análisis de la *Génesis de la renta territorial capitalista*, en que escribe:

Algunos historiadores han manifestado su asombro ante el hecho siguiente: no siendo [en el modo de producción feudal] el productor directo propietario, sino solamente poseedor, y siendo que en efecto todo su sobretabajo pertenece *de jure* al propietario territorial, ¿puede producirse en estas condiciones, para el campesino sujeto a la *corvée* o para el siervo, un desarrollo de sus propios bienes y una creación de riqueza para él, en el sentido relativo de la palabra? Es evidente, sin embargo, que en las condiciones primitivas y poco desarrolladas que están en la base de esta relación social de producción y del modo de producción correspondiente, la *tradicción* desempeña necesariamente un papel preponderante. No es menos evidente que aquí como en todas partes la fracción dirigente de la sociedad tiene gran interés *en dar el sello de la ley al estado de cosas existentes* y en fijar legalmente las barreras que el uso y la tradición han trazado. Prescindiendo de esta otra consideración, esto se produce, por lo demás, por sí solo, desde que la base del estado existente y las relaciones que lo originan se reproducen sin cesar, tomando así con el tiempo una forma reglamentada y ordenada; esta regulación y esta ordenación son ellas mismas un factor indispensable de cada modo de producción que debe tomar la forma de una sociedad sólida, independiente del simple azar o de lo arbitrario (esta reglamentación es precisamente la forma de consolidación social del modo de producción, su emancipación relativa del simple azar y de lo simplemente arbitrario). Esta forma la alcanza *por su propia reproducción* siempre recomenzada...³²

Tal variación o discordancia entre el *derecho* y una tradición que ha podido aparecer como un subderecho o un derecho degradado en realidad expresa una variación o discordancia entre el derecho y una relación económica (la disposición necesaria de su parcela por el productor individual), característica de los períodos de formación de un modo de producción, es decir, de transición de un modo de producción a otro. Una ilustración notable del mismo efecto aparece también en el análisis de la *legislación de fábrica*, que data del primer período

* *Décalage*. [T.]

³² Ed. A.: III, pp. 801-802. Ed. E.: III, pp. 734-735. Ed. F.: t. VIII, pp. 173-174.

de la historia del capitalismo industrial y codifica las condiciones de explotación "normal" de la fuerza de trabajo asalariado.³³

Debido a que son posibles tales variaciones, o, más precisamente, contradicciones provocadas en el interior del derecho mismo, el derecho es distinto y, en el orden del análisis, *secundario* en relación a las relaciones de producción. Encontraremos la confirmación confrontando los textos donde Marx pone en evidencia la especificidad de la propiedad "burguesa", por ejemplo:

En cada época histórica la propiedad se desarrolla diferentemente y en una serie de relaciones sociales enteramente diferentes. De tal manera, definir la propiedad burguesa no es otra cosa que hacer la exposición de todas las relaciones sociales de la producción burguesa. Pretender dar una definición de la propiedad como de una relación independiente, de una categoría aparte, de una idea abstracta y eterna, sólo puede ser una ilusión de metafísica o jurisprudencia. [*Misère de la philosophie*, p. 160.]

Y en aquellos que recuerdan la *anterioridad* cronológica, la precedencia de las formas jurídicas del derecho de propiedad ("romano") sobre el modo de producción capitalista, el único que generaliza la propiedad privada de los medios de producción. Sobre este punto, referirse al texto ya citado de las *Formas anteriores* (que es un texto muy jurídico, en su objeto y en su terminología), o también a una carta de Engels a Kautsky:

El derecho romano, derecho acabado de la producción mercantil simple, por lo tanto, de la producción precapitalista, *pero que también incluye la mayor parte del tiempo, las relaciones jurídicas del período capitalista*. Muy precisamente, aquello que los burgueses de nuestras ciudades necesitaban para su desarrollo y que no encontraban en el derecho consuetudinario local. [26 de junio de 1884.]

Esta confrontación esclarece retrospectivamente el texto de la *Génesis de la renta* que citaba más arriba. Ella muestra que esta distancia entre una "tradicción" y un "derecho" no debe ser interpretada como una teoría de la génesis del derecho a partir de las relaciones económicas ya que, en la historia, existe el paso de una costumbre a un derecho, pero sin ser una continuidad, sino, por el contrario, una ruptura, un cambio de derecho, o, mejor aún, un cambio *en la naturaleza del derecho* la que se opera por reactivación de un derecho antiguo ("romano") superado ya una vez. La *repetición* que parece representar acá un papel esencial en la articulación del derecho sobre

³³ Ed. A.: 1, pp. 504 ss. Ed. E.: 1, pp. 402 ss. Ed. F.: t. II, pp. 159 ss.

la relación económica tampoco es, por lo tanto, un elemento de esta génesis, que en virtud de su duración explicaría la formación de una superestructura codificada; su función es necesariamente distinta y nos remite al análisis teórico de las funciones de la *reproducción* propia de todo modo de producción y de la cual hablaremos más adelante. Lo que la reproducción de las relaciones económicas puede mostrarnos es la función necesaria del derecho en relación al sistema de relaciones económicas, y las condiciones estructurales a las que, por ello, se encuentra subordinado, pero no el engendramiento de la *instancia* misma del derecho en la formación social.

Dificultad de distinguir, primeramente, en forma clara, las relaciones de producción de su "expresión jurídica"; dificultad de este concepto de expresión, ya que éste no significa un simple redoblamiento, sino la articulación de dos instancias heterogéneas; por último, dificultad surgida del desajuste posible entre las relaciones económicas y las formas jurídicas: todos estos problemas previos no son un azar, sino que explican el método de investigación que debe seguirse (y del cual Marx nos muestra el camino, especialmente en los textos referentes a los modos de producción precapitalistas, que están más cerca de la investigación que de la exposición sistemática). Este método consiste en indagar las relaciones de producción *detrás* de las formas del derecho, o mejor aún *detrás* de la unidad secundaria de la producción y del derecho, la que debe ser articulada. Sólo este método permite eventualmente trazar la separación teórica, dando cuenta de la función ambivalente que Marx asigna a las formas jurídicas: necesarias y, sin embargo, "irracionales", que *expresan* y *codifican* con el mismo movimiento que *enmascara*, y que cada modo de producción define a su manera. Nos comprometeremos en una gestión regresiva, tratando de determinar aquí nuevamente, pero esta vez en el seno de un sistema por entero contemporáneo a sí (un modo de producción bien determinado; aquí el modo de producción capitalista), *variaciones* o diferencias que se expresarán negativamente a partir de las formas del derecho. De donde surge, por otra parte, un difícil problema de *terminología*, ya que los conceptos en los que se expresan las relaciones de producción son precisamente los conceptos de la indistinción de lo económico y de lo jurídico, comenzando por el de *propiedad*. ¿Qué es la "propiedad" en tanto que forma sistema en el seno de la estructura relativamente autónoma de la producción y que precede lógicamente al derecho de propiedad propio de la sociedad considerada? Es éste el problema que hay que abordar *también* en relación con el capitalismo.

El análisis de las relaciones entre la estructura económica del modo de producción capitalista y del derecho que le corresponde, que aquí se encuentra iniciado, exigiría por sí solo un estudio completo, por ello me contentaré aquí con algunas indicaciones destinadas a servir de puntos de referencia. Se puede resumir de esta manera la marcha de una demostración:

1] El conjunto de la estructura económica del modo de producción capitalista, desde el proceso de producción inmediata hasta la circulación y la repartición del producto social, supone la existencia de un *sistema jurídico* cuyos elementos fundamentales son el *derecho de propiedad* y el *derecho de contrato*. Cada elemento de la estructura económica recibe, en el cuadro de este sistema, una calificación jurídica, especialmente los distintos elementos del proceso de producción inmediata: propietario de los medios de producción, medios de producción ("capital"), trabajador "libre" y este proceso mismo, caracterizado jurídicamente como un contrato.

2] Lo propio del sistema jurídico del que aquí tratamos (y no de todo sistema jurídico histórico, por supuesto) es su carácter *universalista abstracto*; por ello este sistema reparte simplemente a los seres concretos que pueden sostener las funciones en dos categorías, en el seno de las cuales, desde el punto de vista jurídico, no existe diferenciación pertinente: la de las *personas humanas* y la de las *cosas*. La relación de propiedad se establece exclusivamente de las personas humanas a las cosas (o de lo que se denomina persona a lo que se denomina cosa); la relación de contrato se establece exclusivamente entre personas. De la misma manera en que de derecho no existe diversidad de personas, todas las cuales son o pueden ser propietarias y contratantes, no existe ninguna diversidad de cosas, las que son o pueden ser todas propiedades, sean medios de trabajo o de consumo y cualquiera que sea el uso que esta propiedad recubre.

3] Esta universalidad del sistema jurídico *refleja*, en sentido estricto, otra universalidad que pertenece a la estructura económica: es la *universalidad del intercambio mercantil*, que se encuentra realizada, como sabemos, sólo sobre la base del modo de producción capitalista (mientras que la *existencia* del intercambio mercantil y de las formas que implica es bastante anterior); el conjunto de los elementos de la estructura económica se reparte íntegramente en mercancías (comprendiendo la fuerza de trabajo) y cambistas (comprendiendo el productor directo) sólo sobre la base del modo de producción capitalista. Estas dos categorías están entonces en correspondencia con aquellas que define el sistema jurídico (personas y cosas).

El problema general de la relación entre el modo de producción capitalista, y el sistema jurídico que su funcionamiento supone, depende también, histórica y teóricamente de otro problema: el de la relación entre la estructura *económica* del proceso de producción inmediata y la estructura *económica* de la circulación de las mercancías. La presencia necesaria de las "categorías mercantiles" en el análisis del proceso de producción es la que explica la presencia necesaria de las categorías jurídicas correspondientes.

4] *Las relaciones sociales de producción* que pertenecen a la estructura del modo de producción capitalista pueden ser caracterizadas a partir de su expresión jurídica, por comparación, revelándose entre ellas una serie de desajustes.

HISTORIA Y ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA

En primer lugar, mientras que el “derecho de propiedad” se caracteriza como universalista, no introduciendo ninguna diferencia entre las cosas poseídas y su uso, la única propiedad significativa, desde el punto de vista de la estructura del proceso de producción, es la de los *medios de producción*, en la medida en que, como Marx lo repite constantemente, funcionan como tales, es decir, sean consumidos productivamente, combinados con el trabajo “vivo” y no atesorados o consumidos improductivamente. Mientras que la propiedad jurídica es un derecho de consumo *cualquiera* (en general, el derecho de “usar y de abusar”, es decir, de consumir individualmente, productivamente, o de enajenar —cambiar— o de “dilapidar”),³⁴ la propiedad económica de los medios de producción no consiste tanto en el “derecho” sobre ellos como en poder consumirlos productivamente, derecho que depende de su naturaleza material, de su adecuación a las condiciones del proceso de trabajo, en cuanto medio para apropiarse el sobretrabajo. Este poder no remite a un derecho, sino, como ya lo ha indicado Althusser, a una repartición de los medios de producción (especialmente a una concentración *conveniente* en cantidad y en calidad). La relación económica no se funda sobre la indiferenciación de las “cosas” (y aquella, correlativa, de las *mercancías*), sino sobre su diferencia, que se puede analizar según dos líneas de oposición:

elementos del consumo individual/elementos del consumo productivo
y:

fuerza de trabajo/medios de producción (se sabe que este sistema de diferencias se encuentra en el análisis de los sectores de la reproducción social en general).

Se puede caracterizar la distancia entre la relación social de producción y el derecho de propiedad como un movimiento de *extensión* o de prolongación, como una abolición de las divisiones requeridas por la estructura de la producción: de la “propiedad de los medios de producción” a la propiedad “en general”.

En segundo lugar, la relación que se establece entre la propiedad de los medios de producción (capitalista) y el trabajador asalariado es, jurídicamente, un contrato de una forma particular; un contrato de *trabajo*. Se establece a condición de que el trabajo sea jurídicamente considerado como un objeto de cambio, por lo tanto, que la fuerza de trabajo sea jurídicamente considerada como una “mercancía” o una *cosa*. Observemos que, en su concepto, esta transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y el establecimiento del contrato de trabajo son totalmente independientes de la *naturaleza del trabajo* en el que se consume la fuerza de trabajo. La forma jurídica del asalariado es, igual que un poco más arriba, una forma universal que recubre tanto el *trabajo productivo*, trabajo de transformación productor de plusvalía como todos los otros trabajos que pueden ser general-

³⁴ Ed. A.: III, p. 833. Ed. E.: III, p. 763. Ed. F.: t. VIII, p. 203.

mente designados con el término de "servicios". Ahora bien, sólo el trabajo "productivo" determina una *relación de producción* y el trabajo productivo no puede ser definido en general por la relación del empleador con el asalariado, relación entre "personas": supone que sea tomada en consideración la *esfera* económica donde se sitúa (esfera de la producción inmediata, donde encuentra su fuente la plusvalía), la naturaleza material del trabajo y de sus objetos, por lo tanto, la naturaleza de los medios de trabajo con los cuales se combina. Igual que hace un rato, la propiedad de los medios de producción se nos muestra en la forma de una relación jurídica de persona a cosa, como un poder sobre el trabajo "vivo" por la disposición de los medios de producción (los únicos que confieren este poder); igualmente, el trabajo asalariado, en cuanto relación *interior a la estructura* de producción, nos aparece en la forma jurídica de un contrato de servicio asalariado, como un poder sobre los medios de producción por la disposición del trabajo productivo (el único que confiere este poder, es decir, que determina un consumo adecuado y no cualquiera). De esta manera, se puede caracterizar la distancia entre el trabajo asalariado como relación social de producción, y el derecho del trabajo como un movimiento *de extensión* o de prolongación formalmente semejante al precedente.

De ahí dos conclusiones de primera importancia:

1] mientras que, desde el punto de vista del derecho (del derecho implicado en el modo de producción capitalista, por supuesto), la relación de propiedad, relación de "persona" a "cosa", y la relación de contrato, relación de "persona a persona", son dos formas *distintas* (si se fundan en un mismo sistema de categorías), no sucede lo mismo desde el punto de vista de la estructura económica: la propiedad de los medios de producción y el trabajo asalariado productivo definen *una relación única, una sola relación de producción*, como surge inmediatamente de los dos análisis bosquejados hasta el momento.

2] Esta relación social, que no es de naturaleza jurídica, aunque, por razones que están en la naturaleza misma del modo de producción capitalista, estemos obligados (y Marx el primero de todos) a ponerla en evidencia partiendo de categorías jurídicas expresadas en su terminología propia, no puede ser sostenida por los mismos seres concretos. Las relaciones jurídicas son universales y abstractas; se establecen entre "personas" y "cosas" en general; la estructura sistemática del derecho es la que define a estos soportes como individuos (personas) opuestos a las cosas. Igualmente, es por su función en el proceso de producción por lo que los medios de producción son soportes de una relación de la estructura económica, y esta relación (contrariamente a la propiedad o al contrato) no puede ser definida en relación a individuos, sino solamente en relación a *clases sociales* o representantes de clases sociales. No es, pues, la definición de la clase capitalista o de la clase de los proletarios la que precede a la de la relación social de producción, sino *a la inversa*, es la definición de la relación social de

HISTORIA Y ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA

producción la que implica una función de “soporte” definida como una clase.

Ahora bien, una clase no puede ser *sujeto* de la propiedad en el sentido en que —jurídicamente— el individuo es sujeto de su propiedad, ni tampoco sujeto de un contrato. No se trata aquí de la inherencia del objeto a su sujeto o del reconocimiento mutuo de los sujetos, sino del mecanismo de constante repartición de los medios de producción, por lo tanto, del capital íntegro y, en consecuencia, del producto social íntegro (como lo muestra Marx en el penúltimo capítulo de *El capital*, en el libro III: “relaciones de producción y relaciones de distribución”). Las clases no son el sujeto sino el soporte y las características concretas de estas clases (sus tipos de ingreso, sus *fraccionamientos* internos, su relación con los diferentes niveles de la estructura social) son sus *efectos*. La relación económica de producción aparece, por lo tanto, como una relación entre tres términos definidos funcionalmente: clase propietaria/medios de producción/clase de los productores explotados. La confirmación en particular se encontrará en los análisis del libro I, 7ª sección (“La acumulación del capital”) en los que Marx muestra cómo el mecanismo de la producción capitalista, consumiendo productivamente los Medios de producción y la Fuerza de trabajo obrera, produce la pertenencia del trabajador al capital y hace del capitalista el instrumento de la acumulación, el funcionario del capital. Esta relación no tiene nada de individual, no es, en consecuencia, un contrato sino un “hilo invisible” que une al trabajador con la clase capitalista, al capitalista con la clase obrera.³⁵ La relación social que determina la repartición de los medios de producción se encuentra, por lo tanto, instituida como una relación necesaria entre cada individuo de una clase y el conjunto de la clase opuesta.

2. FUERZAS PRODUCTIVAS (OFICIO Y MAQUINISMO)

Entre los conceptos generales de los que he recordado, analizando el texto del prefacio a la *Contribución...*, la articulación sistemática en Marx, quizá ninguno ofrezca más dificultad en su simplicidad aparente que el de *fuerzas productivas* o, más exactamente, el de *nivel* de las fuerzas productivas (o grado de desarrollo). En efecto, el enunciado mismo del concepto sugiere inmediatamente dos consecuencias, que son fuente de fundamentales contrasentidos sobre la teoría de Marx, reconociendo que no son fáciles de evitar; ante todo, al hablar de “fuerzas” productivas, de “fuerzas” de producción, se sugiere de inmediato la posibilidad de una *enumeración*: “las fuerzas productivas son: la población, las máquinas, la ciencia, etc.”; a la vez se sugiere que el “progreso” de las fuerzas productivas puede revestir el aspecto de un progreso acumulativo, de una adición de nuevas fuerzas productivas o del remplazo de *algunas* de ellas por otras más “potentes” (la herramienta del arte-

³⁵ Ed. A.: I, pp. 598, 604. Ed. E.: I, pp. 482, 487. Ed. F.: t. III, pp. 16, 20.

sano por la máquina). Entonces uno se ve llevado a una interpretación del "nivel" o del "grado de desarrollo" tanto más tentadora cuanto que parece implicada en las palabras mismas: se trata de un *desarrollo* lineal y acumulativo, de una continuidad cuasi biológica. ¿Cómo dar cuenta, entonces, de las discontinuidades históricas expresamente contenidas en la teoría general, si no a través de una teoría del "cambio cualitativo", del "paso de la cantidad a la calidad", es decir, una teoría descriptiva del *aspecto* del movimiento que no suprima su estructura general? ¿Cómo escapar a una teoría mecanicista del movimiento histórico, donde la "dialéctica" no es sino el otro nombre de un *desajuste*, de un *retraso* periódico y periódicamente solucionado, reajustado, de las otras instancias en relación a este desarrollo que es su medida?

Sin embargo, tal enumeración choca en seguida con notables dificultades: todas ellas tienen como origen la heterogeneidad de los "elementos" que hay que adicionar, si se quiere hacer coincidir el concepto de Marx directamente con una descripción de "hechos". Los críticos burgueses de Marx no dejan de destacar que las "fuerzas productivas" incluyen, por último, no sólo los instrumentos técnicos sino la aplicación de los conocimientos científicos al perfeccionamiento y remplazo de estos instrumentos y, finalmente, la ciencia misma; no sólo una población de fuerzas obreras, sino los hábitos técnicos y culturales de esta población cuya "magnitud" y complejidad histórica y sociológica nos es mostrada por la historia (para los modos de producción antiguos) y la psicología industrial; no sólo técnicas, sino una determinada organización del trabajo, incluso una organización social y política (la "planificación" es un ejemplo eminente), etc. Estas dificultades no son arbitrarias: reflejan la imposibilidad de hacer coincidir el concepto de Marx con las categorías de una sociología que procede por enumeración y adición de niveles: el etnológico, el económico, el jurídico, el social, el psicológico, el político, etc., y que, sobre estas enumeraciones, funda sus propias clasificaciones históricas (las sociedades tradicionales y las sociedades industriales, las sociedades liberales y las sociedades centralizadas-totalitarias, etc.). Aún más, para nosotros estas dificultades son el índice de una diferencia esencial *de forma*, entre el concepto de Marx y categorías de este género; el índice de que el concepto de fuerzas productivas no tiene nada que ver con una enumeración de este tipo. Por lo tanto, nos es preciso salir en busca de su verdadero rostro.

Somos retenidos, en primer lugar, por la propia formulación de Marx: este "nivel" o este "grado", que expresan ciertamente la posibilidad de una medida por lo menos virtual y de una medida de crecimiento, que son consideradas como características de la esencia de las fuerzas productivas y, por consiguiente, las definirían en la especificidad de un modo de producción. Ahora bien, es un lugar común destacar que la *productividad* del trabajo, es decir, la medida de este desarrollo, ha aumentado más en algunas decenas de años de capitalismo industrial que en muchos siglos en los modos de producción anteriores, entre-

tanto las "relaciones de producción", las formas jurídicas y políticas, conservaban un ritmo de cambio comparable; lo mismo ocurre con la transformación de los medios de trabajo (del utillaje) que Marx llama *Gradmesser der Entwicklung der menschlichen Arbeitskraft*. Por lo demás, Marx dice mucho mejor y siempre que este nivel desempeña un papel directo en el análisis económico: la fuerza productiva *del trabajo*, la productividad de la fuerza de trabajo (*Produktivkraft*).

Es que en realidad las fuerzas productivas no son cosas, como ya lo veremos. Si fueran cosas, el problema de su transporte, de su importación, sería paradójicamente más fácil de resolver para la sociología burguesa (con algunos problemas "psicológicos" de adaptación cultural) que para Marx, puesto que su teoría se da como relación necesaria, correlación entre ciertas fuerzas productivas y un cierto tipo de sociedad (definida por sus relaciones sociales). Superada la ilusión verbal creada por el término, diremos desde ahora que el aspecto más interesante de las "fuerzas productivas" no es su enumeración o su composición, sino el *ritmo* o el *aspecto* de su desarrollo, ya que este ritmo está directamente ligado con la naturaleza de las relaciones de producción y con la estructura del modo de producción. Lo que Marx ha demostrado, especialmente en *El capital* y a lo que hacen alusión las célebres frases del *Manifiesto*, no es que el capitalismo haya *liberado* el desarrollo de las fuerzas productivas, por primera vez y para siempre, sino que el capitalismo impuso a las fuerzas productivas un *tipo de desarrollo* determinado cuyo ritmo, cuyo aspecto, le son propios, dictados por la forma del proceso de acumulación capitalista. Es este aspecto el que mejor caracteriza, descriptivamente, a un modo de producción, más que el nivel alcanzado en un instante cualquiera ("Para el capital, la ley del crecimiento de la fuerza productiva del trabajo no se aplica *en forma absoluta*. Para el capital, esta productividad aumenta no cuando se puede realizar una economía en el trabajo vivo en general, sino sólo cuando en la fracción *pagada* del trabajo vivo se puede realizar una economía más importante que lo que se agregó de trabajo pasado...")³⁶

Pero desde el punto de vista teórico, las "fuerzas productivas" son también una relación de un determinado tipo en el interior del modo de producción, en otras palabras, son también una *relación de producción*; precisamente aquella que traté de indicar introduciendo entre las relaciones constitutivas de la estructura de la "combinación", además de una relación de "propiedad", una relación de "apropiación real", entre los mismos elementos: medios de producción, productores directos, incluso "no trabajadores", es decir, en el cuadro del modo de producción capitalista, *no asalariados*. Ahora quisiera mostrar que se trata verdaderamente de una *relación*, digamos más rigurosamente, de una relación de producción, siguiendo el análisis presente en los capítulos de *El capital* destinados a los métodos de formación de la

* Ed. A.: III, p. 272. Ed. E.: III, p. 259. Ed. F.: t. VI, p. 274.

plusvalía relativa; a la vez, se verá mejor en qué consiste el análisis diferencial de las formas.

El análisis de Marx se extiende a tres capítulos de *El capital*³⁷ consagrados a las formas de la cooperación en la manufactura y la gran industria y al paso de una a otra, lo que constituye la "revolución industrial". Pero este desarrollo es ininteligible si no lo referimos por una parte a la definición del *proceso de trabajo*³⁸ y por otra al capítulo 14 del libro I.³⁹ "La plusvalía absoluta y la plusvalía relativa", que constituye la conclusión.

El paso de la manufactura a la gran industria inaugura lo que Marx llama "el modo de producción específico" del capitalismo, o la "supeditación real" del trabajo al capital. Expresado en otra forma, la gran industria constituye la forma de nuestra relación que orgánicamente pertenece al modo de producción capitalista.

El capital se apodera primero del trabajo en las condiciones técnicas dadas por el desarrollo histórico. No modifica inmediatamente el modo de producción. La producción de plusvalía, en la forma anteriormente considerada, por simple prolongación de la jornada se presenta, por lo tanto, independientemente de todo cambio en el modo de producir.⁴⁰

La producción de la plusvalía relativa revoluciona por entero los procedimientos técnicos del trabajo y las formas de agrupamiento social [*die gesellschaftlichen Gruppierungen*]. Supone, por consiguiente, un modo de producción específicamente capitalista, con sus métodos, sus medios y sus condiciones propias. Este modo de producción no se forma naturalmente y no se perfecciona sino sobre la base de la supeditación formal del trabajo al capital. Entonces la supeditación real del trabajo al capital reemplaza a la supeditación formal.⁴¹

Las consideraciones siguientes podrían no ser sino el comentario de estos textos.

Por medio de esta diferencia entre la supeditación "real", comprobamos en primer lugar la existencia de un desajuste * cronológico en la formación de los diferentes elementos de la estructura: el capital como "relación social", es decir, la propiedad capitalista de los medios de producción, existe antes e independientemente de la supeditación "real", es decir, de la forma específica de nuestra relación

³⁷ Ed. A. y Ed. E.: I, caps. 11, 12 y 13. Ed. F.: libro I, t. II, caps. 13, 14 y 15.

³⁸ Ed. A. y Ed. E.: t. I, cap. 5. Ed. F.: t. I, cap. 7.

³⁹ Capítulo 16 de la traducción francesa, t. II.

⁴⁰ Ed. A.: I, p. 328. Ed. E.: I, p. 248. Ed. F.: t. I, p. 303.

⁴¹ Retraducido de la edición alemana, t. I, pp. 532-533; edición española: I, pp. 426-427.

* Décalage. [T.]

HISTORIA Y ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA

(de apropiación real) correspondiente al modo de producción capitalista. La explicación de este desajuste y de la posibilidad de tales desajustes en general nos remite a una teoría de *las formas de paso* de un modo de producción a otro, que dejo provisoriamente de lado. Simplemente retengo esto: el desajuste simple, puramente cronológico, es indiferente a la teoría que estudiamos; la sincronía en que se da el *concepto* de un modo de producción suprime pura y simplemente este aspecto de la temporalidad y, por consiguiente, excluye de la teoría de la historia toda forma de pensamiento mecánico del tiempo (según el cual pertenece al mismo tiempo lo que aparece en el mismo rango en un cuadro cronológico de concordancia). No sólo existe un desajuste entre la aparición de la propiedad capitalista de los medios de producción y la "revolución industrial", sino que la *propia* revolución industrial es *desajustada* de una rama de la producción a otra. Este segundo desajuste (desplazamiento) es *suprimido* igualmente por la teoría. Por último, en el interior de una misma rama, éste se realiza por sucesivos remplazos del trabajo manual por el trabajo "mecánico", cuyo ritmo obedece a necesidades económicas estructurales y coyunturales, de tal modo que este "paso" que tomamos aquí por objeto aparece como una *tendencia* en el sentido estricto dado por Marx a este término, es decir, como una propiedad estructural del modo de producción capitalista: la esencia de las "fuerzas productivas" en el modo de producción capitalista es estar constantemente *pasando* del trabajo de obrero manual al trabajo mecánico.

Recordemos en qué consiste este paso de la manufactura a la gran industria.

Ambas aparecen como formas de la *cooperación* entre los trabajadores (los productores directos) y esta cooperación sólo es posible por su sometimiento al capital que los emplea a todos simultáneamente. Ambas constituyen, por lo tanto, lo que se podría llamar organismos de producción, instituyen un "trabajador colectivo"; el proceso de trabajo que se define por la entrega de un *producto de uso terminado* (sea éste un consumo productivo o un consumo individual) requiere de la intervención de varios trabajadores según una forma de organización específica. La manufactura y la gran industria se oponen, de tal manera, por igual al oficio individual. *Sin embargo, la verdadera ruptura no está ahí.*

Las formas de toda cooperación pueden ser simples o complejas: en la cooperación simple se trata de una yuxtaposición de trabajadores y de operaciones. "Los obreros se complementan mutuamente, hacen la misma tarea o tareas parecidas." Esta forma de cooperación se encuentra todavía, sobre todo, en la agricultura. En el taller del maestro de corporación, el trabajo de los compañeros se presenta, lo más a menudo, como una cooperación simple. Igualmente, en las formas primitivas de manufactura que simplemente son la reunión de los artesanos en un lugar único de trabajo. La cooperación compleja, por el contrario, es una *imbricación*, un entrelazamiento del trabajo. Las ope-

raciones realizadas por cada obrero son complementarias, y sólo su conjunto da nacimiento a un producto acabado. Esta forma de cooperación (que en algunas ramas, por ejemplo la metalurgia, se encuentra desde muy antiguamente) constituye la esencia de la *división manufacturera del trabajo*: un mismo trabajo se encuentra dividido entre los obreros.

Naturalmente que esta división puede tener diferentes orígenes. Puede provenir sea de una verdadera "división" —las operaciones complejas de un mismo oficio se reparten entre trabajadores diferentes que se especializan entonces en un trabajo parcial—, sea de la reunión de varios oficios diferentes, subordinados a la producción de un solo producto de uso al cual concurren todos, transformándose así estos oficios en trabajos parcelarios. Los dos ejemplos son analizados por Marx (manufactura de alfileres, manufactura de carrozas) y dependen de las propiedades físicas del producto, pero de todas formas este proceso de formación ha desaparecido en el resultado, que de todas maneras es una división del trabajo. El principio fundamental, cuya importancia veremos, es la *posibilidad de que las operaciones parcelarias sean ejecutadas como trabajo manual*.^{* 42} Todas las ventajas de la división manufacturera del trabajo provienen de la racionalización que permite el aislamiento de cada operación parcial y la especialización del obrero: mejoramiento de los movimientos y de las herramientas, rapidez acrecentada, etc., precisa, por lo tanto, que esta especialización sea efectivamente posible, que cada operación, tan simple como sea posible, sea individualizada. En lugar de una ruptura, descubrimos una continuidad entre el oficio y la manufactura: la división manufacturera del trabajo aparece como la prolongación de un movimiento analítico de especialización propio del oficio, que tiene por objeto simultáneamente el perfeccionamiento de las operaciones técnicas y los caracteres psicológicos de la fuerza de trabajo obrera. Son sólo dos aspectos, dos fases del mismo desarrollo.

En efecto, la manufactura no hace sino radicalizar al extremo el carácter distintivo del oficio artesanal que es *la unidad de la fuerza de trabajo y del medio de trabajo*. Por un lado, el medio de trabajo (la herramienta) debe estar adaptado al organismo humano; por el otro, una herramienta deja de ser un instrumento técnico en las manos de quien no la sabe utilizar: su uso efectivo exige del obrero un conjunto de cualidades físicas e intelectuales, una suma de hábitos culturales (el conocimiento empírico de los materiales, destrezas que pueden ir hasta el secreto de oficio, etc.). Por ello es que el oficio está ligado indisolublemente al aprendizaje. "*Una técnica*", antes de la revolución industrial, es *el conjunto* indisoluble de un medio de trabajo, o de una herramienta, y *de un obrero*, formado en su utilización

* En francés: *main d'oeuvre*. [T.]

⁴² Es necesario usar aquí, evidentemente, un concepto general de *main d'oeuvre*, no limitándose a la acción de la mano, aunque sea el órgano dominante, sino extendiéndolo al trabajo del organismo psicofisiológico completo. Igualmente, no hay que tomar "máquina" en el sentido restringido de las máquinas que son mecanismos.

por aprendizaje y hábito. La técnica es esencialmente individual, incluso si la organización del trabajo es colectiva. La manufactura conserva estas propiedades y las lleva al extremo: los inconvenientes denunciados desde el origen del trabajo parcial provienen precisamente de que la manufactura conserva rigurosa la coincidencia del *proceso técnico* —que da nacimiento a operaciones cada vez más diferenciadas, adaptadas a materiales y a productos cada vez más numerosos y distintos, por lo tanto, a instrumentos de trabajo cada vez más individualizados (cada vez menos polivalentes)— y del *proceso antropológico*, que hace cada vez más especializadas las capacidades individuales. La herramienta y el obrero reflejan un único y mismo movimiento.

La consecuencia principal de esta unidad inmediata es lo que llama Marx “el trabajo manual * como principio regulador de la producción social”. Lo que significa que la cooperación en la manufactura pone en relación a los obreros, y sólo por su intermedio, a los medios de producción. Este hecho aparece claramente si se considera, por ejemplo, la serie de limitaciones a la que debía obedecer la constitución de los “organismos de producción” en lo que se refiere a la proporción de obreros empleados en las diferentes tareas: estaban dictadas por los caracteres de la fuerza de trabajo. Empíricamente se debe establecer el número de operaciones manuales en las que es más ventajoso dividir el trabajo y el número de obreros dedicados a cada tarea parcelaria de manera que todos tengan siempre “trabajo”,** en continuidad. Se fija así la composición de un grupo-unidad que se paraliza en el momento en que falla uno solo de sus miembros, exactamente como un artesano estaría paralizado en la continuidad de su proceso de trabajo si por una razón cualquiera no pudiera efectuar una de las operaciones requeridas para la fabricación de su producto.⁴³

Al remplazar la fuerza humana en la función de *portador de herramientas*, es decir, suprimiendo su contacto directo con el objeto de trabajo, el maquinismo provoca una transformación completa de la relación entre el trabajador y los medios de producción. En adelante, la forma que toma del objeto de trabajo ya no depende de los caracteres culturalmente adquiridos de la fuerza de trabajo, sino que se encuentra predeterminada por la forma de los instrumentos de producción y por el mecanismo de su funcionamiento. El principio fundamental de la organización del trabajo llega a ser *la necesidad de remplazar tan completamente como sea posible las operaciones manuales por operaciones de máquinas*. La máquina-herramienta independiza completamente la organización de la producción de los caracteres de la fuerza humana de trabajo; a la vez, el medio de trabajo y el trabajador, completamente separados, adquieren formas de evolución diferentes. La relación precedente se ve invertida: en lugar de que los instrumentos

* *Main d'oeuvre*. [T.]

** *Ouvrage*. [T.]

⁴³ Ver Ed. A.: I, p. 368; Ed. E.: I, p. 282; Ed. F.: t. II, p. 37.

deban estar necesariamente adaptados al organismo humano, es el organismo el que debe adaptarse al instrumento.

Esta separación posibilita la constitución de una unidad de un tipo completamente *diferente, la unidad del medio de trabajo y del objeto de trabajo*. La máquina-herramienta permite la constitución, dice Marx, de un "esqueleto material independiente de los propios obreros".⁴⁴ Un organismo de producción ya no es ahora la reunión de un determinado número de obreros, es un conjunto de máquinas fijas dispuestas a recibir a cualquier obrero. "*Una técnica*" es de ahora en adelante el conjunto de determinados materiales e instrumentos de trabajo, unidos a uno y otro por el conocimiento de sus propiedades físicas y de las propiedades de su sistema. El proceso de producción es considerado aisladamente como un proceso *natural* de trabajo; constituye, en el interior de los elementos del proceso de trabajo, un subconjunto relativamente autónomo. Esta unidad se expresa en la aparición de la tecnología, es decir, de la aplicación de las ciencias de la naturaleza a las técnicas de la producción. Pero esta aplicación sólo es posible sobre la base existente de la unidad objetiva de los *medios de producción* (medio y objeto de trabajo) en el proceso de trabajo.

El trabajador colectivo adquiere entonces la determinación de lo que Marx llama "*el trabajo socializado*". Es imposible dar cuenta de la totalidad de condiciones que *requiere efectivamente* un proceso de trabajo particular (que culmina en un producto de uso determinado), sin considerarlo como un proceso de trabajo parcial, elemento de la producción social en su conjunto. Y especialmente, es preciso hacer intervenir en su análisis (en el análisis de su división técnica) *al trabajo intelectual* que produce los conocimientos cuya aplicación es un proceso de trabajo particular. En la cooperación existen trabajadores que no están presentes en el lugar de trabajo. El que la ciencia, producto del trabajo intelectual, sea desde el punto de vista del capitalista un elemento *gratuito* (lo que, por lo demás, ya no es completamente el caso) y que aparezca como un regalo de la sociedad, es otro problema que no interviene en el análisis del proceso de trabajo. Del mismo modo, el conjunto de talleres o de fábricas en que se encuentra aplicada una misma técnica, independientemente de las reparticiones de propiedad, tiende a llegar a ser su campo de aplicación y de experiencia y constituye lo que Marx llama "experiencia práctica en gran escala":

Sólo la experiencia del obrero colectivo es la que descubre y muestra... cómo aplicar en la forma más simple los descubrimientos ya realizados, qué dificultades prácticas hay que vencer en la puesta en acción de la teoría, en su utilización en el proceso de producción, etcétera.⁴⁵

⁴⁴ Ed. A.: I, p. 389. Ed. E.: I, p. 300. Ed. F.: II, p. 56.

⁴⁵ Ed. A.: III, p. 113. Ed. E.: III, p. 115. Ed. F.: t. VI, p. 121.

HISTORIA Y ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA

Nos damos cuenta entonces de que la transformación de la relación entre los elementos de la combinación tiene por consecuencia una transformación de la naturaleza de los propios elementos. Este "obtero colectivo" que está en relación con la unidad de los medios de producción es ahora un *individuo* completamente diferente de aquel que formaba la unidad característica del trabajo artesanal-manufacturero con otros medios de trabajo; igualmente la determinación del "trabajador productivo" ha cambiado de soporte:

A partir del momento... en que el producto individual se transforma en producto social, en producto de un trabajador colectivo cuyos miembros participan en el manejo de la materia en muy diversos grados, de cerca o de lejos, o incluso no participan en absoluto, las determinaciones de *trabajo productivo*, de *trabajador productivo*, necesariamente se amplían. Para ser productivo ya no es necesario que uno mismo ponga manos a la obra; basta ser un órgano del trabajador colectivo o llenar una función cualquiera. La determinación primitiva del trabajo productivo, nacida de la naturaleza misma de la producción material, siempre es verdadera en relación al trabajador colectivo considerado como una sola persona, pero ya no se aplica a cada uno de sus miembros tomados por separado.⁴⁶

En nuestra pseudocombinatoria, en realidad, no son *los mismos elementos* "concretos" los que encontramos de una variación a otra. Su particularidad tampoco es definida por un simple lugar, *sino como un efecto, cada vez diferente, de la estructura*, es decir, de la combinación que constituye el modo de producción. He tomado por ejemplo esta relación, porque el análisis de *El capital* desarrolla todo el hilo, pero está claro que un análisis del mismo tipo podría realizarse sobre las formas de la *propiedad*, no en el sentido jurídico del término,

⁴⁶ Ed. A.: I, p. 531. Ed. E.: I, pp. 425-426. Ed. F.: t. II, pp. 183-184.

Esta determinación va seguida por una segunda en el texto de *El capital*, que destaca que la calificación de "trabajador productivo" está restringida, en el modo de producción capitalista, al *trabajador asalariado*, el que para un capitalista corresponde a un avance de capital variable. Estos dos movimientos inversos (extensión-limitación) no se excluyen o no se contradicen. Cada uno corresponde a una de las relaciones internas del modo de producción, más exactamente, a la determinación de un elemento —el trabajador directo— en relación a cada una de las dos relaciones según la forma específica que ella revista en el modo de producción capitalista. En la que hemos tomado como objeto de estudio, el elemento (el trabajador) que posee la capacidad de poner efectivamente en acción los medios de producción social está, por lo tanto, constituido no sólo por trabajadores, asalariados y no asalariados (trabajadores intelectuales), sino por los capitalistas, en la medida en que asuman la función técnica de control y de organización. Este doble movimiento (extensión-limitación) se encontrará a continuación, en esta exposición, en el momento en que se analice el tipo específico de desarrollo de las fuerzas productivas en el modo de producción capitalista y la *tendencia histórica del modo de producción*.

sino en el sentido que las *relaciones de producción* suponen y formalizan. Marx bosqueja la indicación en los textos retrospectivos de la *Génesis de la renta territorial capitalista* (*El capital*, libro III) y de las *Formas anteriores...* (Gundrisse), utilizando especialmente una distinción de forma entre la "propiedad" y la "posesión". Sus indicaciones bastan para mostrar que se encontrarían formas tan complejas como aquellas que pone en evidencia a propósito de la apropiación real.⁴⁷

3. DESARROLLO Y DESPLAZAMIENTO

Antes de enunciar las consecuencias ulteriores que podemos sacar de este análisis, es necesario mostrar cómo depende por entero de los criterios de diferenciación de las formas que están contenidos en la definición del *proceso de trabajo*.

"He aquí los elementos simples [*die einfachen Momente*] en que se descompone el proceso de trabajo: 1) actividad personal del hombre o trabajo propiamente dicho [*zweckmässige Tätigkeit*]; 2) objeto sobre el cual el trabajo actúa [*Gegenstand*]; 3) medio con el que actúa [*Mittel*]."⁴⁸

Generalmente se retiene del análisis de Marx sobre la revolución industrial lo que lo distingue de otras explicaciones del mismo "fenómeno": haber atribuido el origen de los trastornos técnicos y sociales a la introducción de la *máquina-herramienta*, al remplazo del hombre como portador de herramientas, en lugar de atribuirla a la introducción de *nuevas fuentes de energía* (la máquina de vapor), al remplazo del hombre como motor. Sin embargo, no nos detenemos a menudo en la expresión teórica de esta originalidad, que está contenida en la definición del proceso de trabajo. La revolución industrial (paso de la manufactura a la gran industria) puede definirse por entero con la ayuda de estos conceptos como la *transformación de su relación* como resultado del remplazo del medio de trabajo. Retomando lo que he dicho antes al resumir a Marx sobre esta transformación, se podría representarla como sucesión de dos "formas de existencia material" del proceso de trabajo:⁴⁹

- 1] unidad del medio de trabajo y de la fuerza de trabajo,
 - 2] unidad del medio de trabajo y del objeto de trabajo;
- en cada caso la figura de la relación entre los tres elementos está

⁴⁷ La función de propiedad de los medios de producción puede ser llenada por particulares, colectivistas, representantes reales o imaginarios de la colectividad, etc.; puede presentarse en una forma única o, por el contrario, desdoblarse —"propiedad" y "posesión"—, etcétera.

⁴⁸ Ed. A.: I, p. 192. Ed. E.: I, p. 131. Ed. F.: t. I, p. 181.

⁴⁹ "En el maquinismo el medio de trabajo adquiere una *forma de existencia material* [*materielle Existenzweise*] de la que depende el remplazo de la fuerza de trabajo por fuerzas naturales y de la rutina empírica por la aplicación consciente de la ciencia" (Ed. A.: I, p. 407; Ed. E.: I, p. 315; Ed. F.: t. II, p. 71).

HISTORIA Y ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA

completamente caracterizada por la designación del subconjunto que posee una unidad y una autonomía relativa:

objeto de trabajo	}	unidad del maquinismo, <i>tecnología</i>
medio de trabajo fuerza de trabajo ("actividad")		unidad del oficio (y de la manufactura) <i>artesano</i>

A la vez parece que los tres conceptos de la definición del proceso de trabajo no tienen nada que ver con la abstracción de una descripción empírica (sujeto, objeto, "mediación") que se podría hacer de otra manera, distinguiendo otros elementos. En relación al análisis de las dos formas sucesivas de la relación, no son derivados, ellos la hacen posible.

Así puede analizarse completamente el movimiento de una forma a otra: *no como la simple disolución de una estructura* (separación del trabajador y del medio de trabajo), *sino como la transformación de una estructura en otra*. No tampoco, como la constitución *ex nihilo* de una estructura, sin embargo, original (la unidad del objeto y del medio de trabajo en un solo sistema de interacciones físicas) como la formación accidental de esta estructura por la convergencia de estas dos abstracciones: "la ciencia", "la técnica", ya que *son las formas del proceso de trabajo las que han cambiado*. El nuevo sistema de fuerzas productivas, cuyo primer ejemplo es la gran industria mecánica capitalista, no es ni un fin ni un origen absoluto, sino una reorganización del sistema por completo, de la relación de apropiación real de la naturaleza, de las "fuerzas productivas".

Pero, al mismo tiempo, aparece claramente que este cambio de forma de ninguna manera puede analizarse como una *filiación*. Una tal filiación existe entre el oficio y la manufactura, puesto que, lo hemos visto, la manufactura puede ser considerada, desde el punto de vista que nos interesa, como la prosecución de un movimiento propio al oficio y que conserva todos los caracteres. Pero la máquina que reemplaza el conjunto de la herramienta y de la fuerza de trabajo educada, especializada, no es en absoluto el producto de la evolución de este conjunto. Simplemente ocupa *el mismo lugar*. Reemplaza el sistema precedente por otro sistema: la continuidad no es de elementos o individuos, sino de funciones. Este tipo de transformación podría designarse por el término general de *desplazamiento*.

Quisiera hacer aquí una digresión, comparando este tipo de razonamiento con el método muy interesante y sorprendente seguido por Freud en los textos que tienen por objeto la *historia de la libido* (especialmente los *Tres ensayos* sobre la teoría de la sexualidad). La analogía es suficientemente precisa como para incitar a ello, y esta

comparación quizá aparezca aún más justificada si se tiene presente el parentesco de las situaciones ideológicas en las que, o contra las cuales, Marx y Freud deben construir su teoría, a veces con los conceptos mismos de estas ideologías. El reino del *evolucionismo* es tan poderoso en la ciencia de la historia como en la "psicología". Los términos que Freud utiliza en los *Tres ensayos* remiten a un evolucionismo psicológico, exactamente como los términos de Marx: "nivel", "grado de desarrollo" de las fuerzas productivas, remiten a un evolucionismo histórico (en el prefacio a la *Contribución*, Marx habla del remplazo de las relaciones sociales existentes por relaciones "nuevas y superiores"). No me intereso aquí (que al respecto no exista ninguna ambigüedad) en la *articulación* de los objetos del psicoanálisis y del materialismo histórico, sino en la posibilidad de descubrir *analogías epistemológicas* entre la obra teórica de Marx y la de Freud.

En efecto, en estos textos de Freud encontramos, por un lado, una teoría biológica o cuasi biológica de las *fases de desarrollo* de la libido (instinto sexual), una problemática de la constitución congénita y de lo adquirido, de los "gérmenes" cuyo desarrollo constituirá las fases sucesivas. Encontramos una teoría del desarrollo y de sus grados intermedios que autoriza, al mismo tiempo, una teoría de lo patológico como fijación en una fase del desarrollo o regresión a esa fase (pero una regresión es siempre sólo la revelación de una fijación), etcétera.

Pero, por otro lado, en relación a lo que sería una verdadera teoría evolucionista, y en sus propios términos, encontramos, sin embargo, algo completamente diferente.

Por ejemplo en un texto como éste:

Por mi parte, opino que el conjunto de aquellas manifestaciones en cuya esencia hemos penetrado por medio de la investigación psicoanalítica nos da derecho a considerar el "chupeteo" como una manifestación sexual y a estudiar en ella precisamente los caracteres esenciales de la actividad sexual infantil. [*Una teoría sexual, Obras completas*, t. 1, p. 788.]

Encontramos acá una de las expresiones de un razonamiento que Freud generaliza en ese estudio y que consiste en hacer de una serie de organizaciones de la búsqueda del placer las formas sucesivas del mismo instinto sexual. "Este desarrollo *termina* en la vida sexual que estamos acostumbrados a llamar normal en el adulto" (en la exposición de la *Introducción al psicoanálisis*, la cadena es más compleja, ya que en su definición Freud utiliza simultáneamente la sexualidad infantil y la sexualidad adulta "anormal": el desarrollo termina así o bien en la sexualidad "normal", o bien en la perversión y la neurosis, que ocupan en el "anormal" el mismo *lugar*). Paradójicamente, los orígenes del desarrollo son los estadios que menos evidentemente poseen el carácter "sexual". En realidad, ellos lo reciben sólo del análisis que les descubre *una misma función*. Más bien que como una

continuidad, su sucesión puede analizarse como una serie de *desplazamientos*: desplazamientos de las zonas erógenas, es decir, de las partes del cuerpo que están investidas de un "valor" sexual en una organización dada de la libido (Freud nos dice que no existe casi ninguna parte del cuerpo que no pueda estar investida de esta forma); desplazamiento de las funciones biológicas en las que inicialmente se manifiesta el instinto sexual, desde lo que Freud llama ausencia de objeto, pero que es una modalidad particular de él, hasta el objeto de amor genital. Cada uno de estos desplazamientos corresponde a una variación de las relaciones entre lo que Freud llama "los instintos parciales", es decir, *los componentes del instinto sexual complejo*.

Hemos observado también que algunas de las perversiones investigadas sólo llegan a ser comprensibles por la conjunción de varios motivos. Cuando pueden someterse al análisis, esto es, a una descomposición, es señal de que son de naturaleza compuesta. De aquí podemos deducir que el instinto sexual no es quizá algo simple, sino compuesto, y cuyos componentes vuelven a separarse unos de otros, en las perversiones. De este modo, la clínica habría atraído nuestra atención sobre *fusiones* que en la uniforme conducta normal habrían perdido su expresión. [*Una teoría sexual, op. cit., p. 780.*]

Cada variación de éstas es un sistema de organización del instinto sexual complejo, que implica una relación de dominancia o de jerarquía entre los "instintos parciales" (organizaciones pregenitales o genitales, primacía de la zona erógena genital).⁵⁰

Los razonamientos de Freud en estas páginas ponen así en acción una serie de conceptos que nada tienen que ver profundamente con una teoría de la evolución del individuo, ni con su modelo biológico. Son razonamientos que deben *responder simultáneamente a dos preguntas*: ¿cuál es la forma del desarrollo y cuál es el sujeto, qué se desarrolla?⁵¹ Aparecen inseparables de una nueva definición de esta "sexualidad" que es el objeto del análisis (Freud lucha constantemente contra objeciones que tienen por objeto esta "extensión" de la noción de sexualidad y que la confunden con la prolongación de la actividad sexual "genital" anterior a la pubertad). *Finalmente, aparece*

⁵⁰ Ver Freud. *Una teoría...*, Obras completas, t. 1, pp. 796 ss.

⁵¹ En realidad, estos problemas se le plantean necesariamente a toda teoría del desarrollo, especialmente en su dominio de origen, que es biológico (ya se trate del individuo o de la especie). La revolución darwiniana debe ser situada en una historia de las teorías del desarrollo como una nueva forma de plantearlas que introduce una respuesta nueva (la "evolución", reservada a las especies y distinta del desarrollo individual). Se ha podido escribir al respecto: "En primer lugar tal desarrollo se refiere a un individuo único y calificado. Sin duda, se discierne mal, hacia mediados del siglo (xix), el sujeto del desarrollo (lo que se desarrolla). Esta invarianza de las transformaciones embriológicas no puede asimilarse a la superficie y al volumen (como en un despliegue), ni a una estructura adulta (como en un

que la sexualidad se define simplemente por la sucesión de las formas entre las que se pueden analizar tales "desplazamientos". Es sexual lo que es elemento de una organización de los instintos parciales cuya variación culmina finalmente en la organización genital.

Ahora bien, lo que hace posible el análisis de los desplazamientos es un conjunto de conceptos teóricos que desempeña un papel análogo al de los conceptos de la definición del proceso de trabajo en el análisis de las formas de la relación de aproximación real ("fuerzas productivas"): actividad/objeto/medio de trabajo. En Freud, estos conceptos son utilizados sistemáticamente en una teoría sexual y son sistemáticamente presentados en el artículo sobre *los instintos y su destino* (metapsicología): son los conceptos de fuente (*Quelle*), impulso (*Drang*), objeto (*Objekt*) y meta (*Ziel*) del instinto. No se trata, por cierto, de una correspondencia entre los conceptos de Freud y los de Marx, sino de un mismo tipo de análisis, por lo tanto, de una identidad de función de estos conceptos en el método.

A partir de estos análisis podríamos quizá esclarecer entonces los problemas que plantea el texto de Marx. Especialmente la dificultad que encuentra Marx para aislar la relación de la que he hablado o, lo que viene a ser lo mismo, para pensar el "nivel de las fuerzas productivas" como una relación en el interior de la combinación, es decir, como una *relación de producción* con el mismo título que las formas de la propiedad de los medios de producción.⁵²

Esta dificultad va pareja con la tentación de enumerar las fuerzas productivas y de repartirlas, por ejemplo, entre la naturaleza y el hombre. Igualmente, en los textos de Freud se encuentran formulaciones que tratan de situar el instinto sexual, tal como lo describe el análisis, en relación a los dominios de la biología y de la psicología; Freud termina por definir el instinto como un límite entre lo biológico y lo psicológico e incluso localiza esta ambigüedad al nivel de la "fuente" del impulso (ver *Metapsicología, Obras completas*, t. 1., p. 1029):

Por *fuerza* del instinto se entiende aquel proceso somático que se desarrolla en un órgano o en una parte del cuerpo y es representado en la vida anímica por el instinto.

crecimiento)... Fuera [de una] pseudounidad en lo instantáneo (ecológico, etc.), no subsiste para el universo de Darwin sino unidad en lo sucesivo reducida casi al mínimo: la de una filiación continua, a la vez en sentido genealógico (todas las especies derivan del mismo tronco) y en sentido cuasi matemático (pequeñas variaciones elementales). Por ella se explica la relativa persistencia de los tipos y planes de organización: *ella no es el sustrato o el fundamento de la historia; sólo es la consecuencia*". (G. Canguilhem, G. Lapassade, J. Piquemal, J. Ulmann: *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*, Thales, t. 11, 1962). En el pseudodesarrollo freudiano (y marxista), no encontramos incluso un mínimo, se trata de la ausencia radical de una unidad preexistente, es decir, de germen o de origen.

⁵² Althusser propone la expresión de "relaciones técnicas de producción" que señala bien la distinción. Recuérdese sólo que "relaciones" por sí mismo implica el carácter social.

Se ignora si este proceso es regularmente de naturaleza química. . . El estudio de las fuentes del instinto no corresponde ya a la psicología. Aunque el hecho de nacer de fuentes somáticas sea en realidad lo decisivo para el instinto, éste no se nos da a conocer en la vida anímica sino por sus fines.

En el análisis de las formas, lo biológico como tal está siempre ausente. El "límite" buscado es, por ello, rigurosamente inencontrable. Pero es preciso agregar que lo psicológico también está, en otro sentido, ausente, en su concepción tradicional se define también por su oposición y su relación con lo biológico. Al desaparecer lo biológico como tal, lo psicológico se encuentra transformado en algo distinto de sí: precisamente lo que Freud llama lo "psíquico". Se tiene que ver entonces con una serie de transformaciones, de desplazamientos de dominios, cuyos vínculos pensó Freud claramente. En la *Introducción al psicoanálisis*, Freud escribe:

Mientras que para una inmensa mayoría lo *consciente* es idéntico a lo *psíquico*, nosotros nos hemos visto obligados a ampliar este último concepto y a reconocer la existencia de un psiquismo que no es consciente. Pues bien, con la identidad que muchos establecen entre lo *sexual* y *aquello que se relaciona con la procreación*, o sea lo *genital*, sucede algo muy análogo, dado que no podemos menos que admitir la existencia de algo sexual que no es genital ni tiene nada que ver con la procreación. Entre estos dos conceptos no existe sino una analogía puramente formal, falta de toda base consciente. [O. c., t. II, p. 224.]

Se añadirá simplemente que esta "ampliación" es, de hecho, una definición completamente nueva, tanto por su contenido como por la naturaleza del discurso teórico que la autoriza.

Lo mismo ocurre con la "naturaleza" en el análisis de las fuerzas productivas ya que Marx escribe que "el trabajo es en primer lugar un acto que ocurre entre el hombre y la naturaleza. El hombre desempeña allí el papel de potencia natural frente a la naturaleza, podríamos decir que la naturaleza desempeña el papel de un elemento social. En este caso también, la "naturaleza" está, como tal, ausente.

El análisis marxista de las "fuerzas productivas", en la medida en que está sistemáticamente inscrito en la definición de un modo de producción, en la medida en que no es una simple enumeración o descripción de los aspectos "técnicos" de la producción o de sus "recursos", sino la definición de una forma de variación de las relaciones sociales "técnicas" de producción, produce, en relación a la división tradicional del trabajo teórico, el mismo efecto de desplazamiento y de ruptura que encontramos en Freud. Este efecto de ruptura es característico de la fundación de una ciencia nueva que constituye

su objeto y define un dominio que ocupaban diferentes disciplinas y, por consiguiente, que ignoraban completamente. En el dominio del materialismo histórico, como disciplina teórica científica, el análisis de las fuerzas productivas no aparece como un aspecto *previo* técnico o geográfico, exponente de las *condiciones* o de las bases sobre las que puede edificarse una estructura "social" de instituciones y prácticas humanas, como una limitación esencial, pero exterior, impuesta a la historia; es, por el contrario, *interior* a la definición de la estructura social de un modo de producción (ninguna definición de "modo de producción" puede ser considerada satisfactoria si no envuelve la definición de las fuerzas productivas que le son típicas); por lo tanto, transforma completamente el sentido de lo "social".

Pero, como hemos visto, la analogía va más lejos: también se extiende *al tipo de objeto* y de historia definido por Marx y Freud. De la misma manera que lo "sexual" de que nos habla Freud no es el sujeto del desarrollo jaloneado por las organizaciones de pulsiones, de la misma manera que las organizaciones de pulsiones, hablando en propiedad, no se engendran las unas a otras, *en el análisis de Marx no tenemos que ver sino con la combinación misma y con sus formas*. Así, en el caso de Marx también podemos decir que *el sujeto del desarrollo no es otra cosa que lo que se define por la sucesión de las formas de organización del trabajo* y los desplazamientos que experimenta. Lo que refleja exactamente el carácter teórico y no empírico de la constitución de su objeto.

4. LA HISTORIA Y LAS HISTORIAS. FORMAS DE LA INDIVIDUALIDAD HISTÓRICA

Este análisis tiene consecuencias muy importantes para la teoría de la historia. En efecto, preguntémosnos exactamente lo que se ha hecho en el curso de este análisis de dos formas sucesivas, preguntémosnos si esto puede denominarse "*una historia*". Esta definición sólo tendría sentido si podemos designar simultáneamente el objeto de esta historia. Cualquiera que sea el modo de esta designación, por un concepto o por una simple denominación, nunca se hace historia en general sino siempre *historia de algo*.

Ahora bien, es notable que los historiadores hayan eludido generalmente, hasta una época muy reciente, la necesidad de dar una respuesta teórica a este problema del *objeto*. Si se toman, por ejemplo, las consideraciones de Marc Bloch sobre la "ciencia de la historia", se ve que todo su esfuerzo sólo se refiere a la constitución de una *metodología*. La tentativa de definir el objeto de los trabajos de los historiadores se revela aporética, en efecto, a partir del momento en que se ha demostrado que este objeto no puede ser "lo pasado" ni, finalmente, ninguna determinación pura y simple del tiempo; "la idea misma de que el pasado, en tanto que tal, pueda ser objeto de ciencia, es absurda" (*Apologie pour l'histoire*, p. 2). Después de esta conclusión negativa y que perfectamente prueba (aunque nunca

HISTORIA Y ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA

se saquen las consecuencias por parte de los filósofos) que tentativas como las de Bloch permanecen, sin embargo, en una definición *incompleta* de su ciencia, que lanza el problema del *objeto* en lo indefinido de una totalidad: "el hombre, o mejor, los hombres", y caracteriza al conocimiento únicamente como un cierto conjunto de *métodos*. Éste no es el lugar para analizar el empirismo que se desprende finalmente de esta definición incompleta, sino que se debe hacer notar que el problema eludido teóricamente en la práctica se resuelve necesariamente a cada momento. Es así como tenemos historias políticas, historia de las instituciones, historia de las ideas, historia de las ciencias, historias económicas, etcétera.

En esta perspectiva, podríamos definir, sin duda, el objeto al que se ha referido el análisis precedente como "el trabajo", y decir que se trataba de una *historia del trabajo* o de un momento de esta historia.

Pero al mismo tiempo vemos que en relación a lo que comúnmente se llama "historia del trabajo" o "historia de las técnicas", el análisis de Marx se presenta en una situación polémica esencial. Tales historias existen y reciben, sin constituirlos, objetos que a través de sus cambios se consideran como perseverantes en una cierta identidad de naturaleza. Estas historias precisan de un "sujeto" que las unifique y lo encuentran en la técnica considerada como un "hecho" (incluso un "hecho de civilización"), o en el trabajo considerado como una "conducta" cultural. Decir que ellas *reciben* estos objetos es simplemente decir que el momento de su constitución es exterior a la práctica teórica de los propios historiadores, pertenezca o no a otras prácticas teóricas. Desde el punto de vista de la práctica teórica, la constitución del objeto se presenta, por lo tanto, como una *designación*, como una *referencia* a una práctica diferente; por lo tanto, ello no es posible sino desde el punto de vista de la identidad personal de los hombres que están implicados en todas estas prácticas, a la vez, en una práctica teórica de hacer historia y en prácticas políticas, económicas, ideológicas. La referencia sólo es posible como un efecto de la *unidad histórica* compleja y de la articulación histórica de estas diferentes prácticas, pero tal como se da, tal como se refleja de manera no crítica en un lugar privilegiado que es la ideología de un tiempo. Pero, al mismo tiempo al depender este discurso paradójal (que se pretende crítico por excelencia) de una operación no crítica en la constitución de su objeto, estas historias encuentran en su conceptualización y en la naturaleza de sus explicaciones el problema insoluble de los *límites* recíprocos de estos objetos recibidos, y finalmente, de la relación de esta historia parcial con otras historias, con una historia de la totalidad. Son remitidas, como dijo Vilar en relación a la historia económica, de la descripción del cambio, del movimiento de su objeto propio, a la inserción de ese movimiento en una realidad más amplia que su objeto considerado en su "pureza" (la economía

“pura”, la técnica “pura”, etc.), que es la totalidad de las relaciones humanas y explica este cambio (ver *Contributions à la première Conférence Internationale d'Histoire Économique*, Estocolmo, 1960, p. 38). Descubren que su objeto cambia, que su objeto tiene una historia, porque lo que no es él también cambia.

Aparece así que el problema constitutivo de toda historia es el de la relación de su objeto con la historia en general, es decir, con los otros objetos históricos, y lo resuelven, cuando quieren superar el empirismo, ya sea por el enunciado de una relación global e indiferenciada, lo que finalmente termina en una teoría del “espíritu del tiempo”, en una “psicología histórica” (ver, por ejemplo, los trabajos de Francastel sobre la historia de las artes plásticas y las teorías de I. Meyerson), ya sea por la reducción completa de una estructura a otra, que aparece así como la referencia absoluta, el texto original de muchas traducciones (ver, por ejemplo, los trabajos de Lukács y de su discípulo Goldmann sobre la historia literaria).

Cuando digo que el análisis de Marx se presenta en una situación polémica, en relación a esta práctica histórica, no significa que él suprima este problema de la relación entre la historia parcial y la historia general, que necesariamente debe ser resuelto para que se pueda hablar rigurosamente de “una historia”. Por el contrario, muestra que este problema sólo puede resolverse si la historia *constituye* verdaderamente su objeto, en lugar de *recibirlo*. En este sentido, el término *análisis* empleado por Marx tiene exactamente la misma significación que en Freud, cuando habla del “análisis de una historia individual”; tal como el análisis de Freud produjo una nueva definición de su objeto (la sexualidad, la libido), es decir, constituye verdaderamente el objeto al mostrar la variación de sus *formaciones* que es la realidad de una historia, el análisis de Marx constituye su objeto (las “fuerzas productivas”), al hacer la historia de sus formas sucesivas, es decir, formas que ocupan un lugar determinado en la estructura del modo de producción.

En la determinación del objeto de una historia parcial, el método de Marx hace *desaparecer* por completo el problema de la “referencia”, de la designación empírica del objeto de un conocimiento teórico o de la designación ideológica del objeto de un conocimiento científico. En efecto, esta determinación está ahora dependiendo por entero de los conceptos teóricos que permiten analizar de manera diferencial las formas sucesivas de una relación y la estructura del modo de producción al que esta relación pertenece. El “trabajo” se presenta como una relación entre los elementos del modo de producción y, por consiguiente, su constitución como objeto de historia depende por entero del reconocimiento de la estructura del modo de producción. Podemos generalizar esta observación y decir que cada uno de los elementos de la *combinación* (*Verbindung*) posee, indudablemente, una cierta forma de “historia”, pero *una historia cuyo sujeto es inencontrable*: el verdadero sujeto de toda historia parcial es la *combinación* bajo cuya dependencia están los elementos y su relación,

HISTORIA Y ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA

es decir, *algo que no es un sujeto*. En este sentido, se puede decir que el primer problema de una historia como ciencia, de una historia teórica, es la determinación de la combinación de la cual dependen los elementos que se quieren analizar, es decir, determina la estructura de una esfera de autonomía relativa como lo que Marx llama el proceso de producción y sus modos.

En efecto, esta determinación previa proporciona en un mismo movimiento la determinación del objeto parcial y de su articulación en otros. Lo que significa decir que el conocimiento de una instancia de la formación social por su estructura incluye la posibilidad teórica de conocer *su articulación* en otras instancias. Este problema se presenta entonces como el del modo de *intervención* de las otras instancias en la historia que se analiza. Sobre este punto, el análisis precedente nos proporciona aun un excelente ejemplo: el de la aplicación de la ciencia a la producción, es decir, de la articulación de la producción (económica) en otra práctica: la práctica teórica de las ciencias de la naturaleza. Marx escribe, estudiando los medios de economizar capital constante para elevar la tasa de beneficio:

El desarrollo de la fuerza productiva del trabajo en una rama de la producción, la del hierro, del carbón, de las máquinas, de la construcción, etc., por ejemplo, que por una parte puede, a su vez, depender del progreso en el plano de la producción intelectual, en particular en el plano de las ciencias de la naturaleza y de sus aplicaciones, etc. . .

Un texto de este tipo no implica en absoluto que la "producción intelectual" sea una rama de la producción en el sentido económico del término. Pero significa que la producción intelectual interviene en la historia del modo de producción (en sentido estricto) *por sus productos* que son susceptibles de una importación (los conocimientos). Y el análisis que más arriba reproduce del desplazamiento de los elementos en el interior del modo de producción, es el único que permite explicar por qué y en qué forma tiene lugar esta intervención. Este análisis hace caducar todos los problemas que se plantearon sobre la "rutina" tecnológica de la Antigüedad y de la Edad Media, puesto que la aplicación de la ciencia a la producción no está determinada por las "posibilidades" de esta ciencia, sino por la transformación del proceso de trabajo que orgánicamente pertenece a la combinación de un modo de producción determinado. Está determinada por la constitución de ese sistema que he denominado la unidad del medio de trabajo y del objeto de trabajo. Por lo tanto, las condiciones que explican su relación con otras prácticas deben buscarse no sólo en el análisis del modo de producción, sino en la definición de esta relación de los mismos conceptos teóricos que designan la estructura del modo de producción, donde la forma específica de las otras prácticas está ausente como tal. Estas intervienen en él a través de sus productos específicos dentro de las condiciones, o más precisamente, como dijo Marx, dentro

de los *límites*, que expresan la esencia actual del modo de producción (esto se verá en forma más detallada en relación con la articulación de la práctica política, de la lucha de clases, en la estructura económica). También es éste uno de los sentidos del concepto de “métodos” que Marx emplea a propósito de la producción de la plusvalía relativa,⁵³ como a propósito de los “métodos” (políticos) de la acumulación primitiva; quizá se podría decir que en Marx este concepto designa siempre la intervención de una práctica en las condiciones determinadas por otra, la articulación de dos prácticas.

Sobre ese modelo, podemos formular la exigencia de *otras historias* que las del modo de producción, historias cuyos objetos aún están por constituirse. No todas las historias son posibles: la investigación histórica, a través de las controversias sobre la historia económica, la historia de las ideas, las mentalidades, etc., comienza a presentirlo sin haber planteado explícitamente, sin embargo, el problema de esta constitución. La determinación de los objetos de estas historias está supeditada a la determinación de las instancias relativamente autónomas de la formación social, y a la producción de los conceptos que en cada oportunidad las definen por la estructura de una *combinación*, de la misma manera que el modo de producción. Es de prever que esta definición será siempre una definición también *polémica*, es decir, que sólo podrá constituir su objeto destruyendo clasificaciones o cortes ideológicos, que se benefician de la evidencia del “hecho”. Tentativas como la de Foucault nos dan un ejemplo bastante claro. Se puede sugerir —pero aquí entramos en el dominio de las conjeturas— que la historia de las ideologías, y especialmente la historia de la filosofía, quizá no sea una historia de los sistemas, sino una historia de los *conceptos organizados en problemáticas* cuya combinación sincrónica es posible reconstituir. Remito aquí a los trabajos de Althusser sobre la problemática antropológica a la que Feuerbach y el joven Marx pertenecen, y sobre la historia de la filosofía en general. Igualmente, la historia de la literatura quizá no sea la historia de las “obras”, sino la de un objeto diferente, específico, que es una cierta relación con la ideología (la que es ya una relación social). También en este caso, como lo propuso Pierre Macherey (“Lénine, critique de Tolstoï”, en *La Pensée*, núm. 121, junio de 1965), se trataría de un objeto definido por una combinación compleja, cuyas formas habrá que analizar. Evidentemente éstas no son aquí sino indicaciones programáticas.

Si tal es la teoría de la historia que implica el método de análisis de Marx, podemos producir un nuevo concepto que pertenece a esta teoría: lo llamaré el concepto de las *formas diferenciales de la individualidad histórica*. En el ejemplo analizado por Marx, vemos que las dos formas sucesivas de la relación “fuerzas productivas” implican dos *formas diferentes de individualidad* del “trabajador”, que es uno

⁵³ Ver el texto ya citado. *Das Kapital*, ed. alemana, t. p. 535.

HISTORIA Y ELEMENTOS DE LA ESTRUCTURA

de los elementos de la relación (igualmente, por lo demás, dos formas diferentes de medios de producción): en el primer caso, la capacidad de poner en acción los medios de producción pertenece al individuo (en el sentido habitual); se trata de un dominio * individual de estos medios de producción; en el segundo caso, la misma capacidad no pertenece sino a un "trabajador colectivo", es lo que Marx llama un dominio * "social" de los medios de producción. De tal manera, las fuerzas productivas desarrolladas por el capitalismo instituyen una norma que no vale para ningún individuo. Por otra parte, esta diferencia histórica es estrictamente relativa a la combinación considerada, es decir, que ella concierne sólo a la práctica de la producción. Podemos decir que cada práctica relativamente autónoma engendra así formas de individualidad histórica que le son propias. Esta comprobación tiene por resultado transformar completamente el sentido del término "hombres", de lo que el prefacio a la *Contribución* hace el soporte de toda su construcción. Podemos decir ahora que estos "hombres", en su *status* teórico, no son *los hombres concretos*, aquellos de los cuales nos dicen fórmulas célebres, nos dicen que son los que "hacen la historia", sino que son, para cada práctica y para cada transformación de esta práctica, las formas diferentes de la individualidad, que pueden ser definidas a partir de su estructura de combinación. De la misma manera que existen, como lo decía Althusser, *tiempos* diferentes en la estructura social, ninguno de los cuales es el reflejo de un tiempo fundamental común, y, por la misma razón, es decir, lo que se ha llamado la *complejidad* de la totalidad marxista, existen también, en la estructura social, formas diferentes de individualidad política, económica, ideológica, que no son llevadas por los mismos individuos y que tienen su historia propia relativamente autónoma.

Por lo demás, Marx formuló el concepto de la dependencia de las formas de individualidad en relación a la estructura del proceso o del "modo" de producción. En la terminología misma señaló este hecho epistemológico de que en el análisis de la "combinación" no tenemos que ver con hombres concretos, sino sólo con los hombres en tanto que cumplen ciertas funciones determinadas en la estructura: *portadores* de fuerza de trabajo (a propósito del proceso de trabajo, en el enunciado de los conceptos teóricos que definen el análisis, Marx no dice, ya se vio, "hombre" o "sujeto", sino *zweckmäßige Tätigkeit*, actividad conforme a las normas del modo de producción) *representantes* del capital.

Para designar a estos individuos, utilizó sistemáticamente el término de *Träger*, que se ha remplazado a menudo por el término de *support*. Los hombres aparecen en la teoría sólo en la forma de soportes de las relaciones implicadas en la estructura y las formas de su individualidad, como efectos determinados de la estructura.

Quizá se podría importar el término de *pertinencia* para designar este carácter de la teoría marxista y decir que cada práctica rela-

* *Maîtrise*. [T.]

tivamente autónoma de la estructura social debe analizarse según una pertinencia propia, cuya identificación depende de los elementos que combina. Ahora bien, no existe razón alguna para que los elementos, determinados así de manera diferente, *coincidan* en la unidad de individuos concretos, que aparecerían entonces como la reproducción local, en pequeño, de toda la articulación social. La suposición de semejante soporte común es, por el contrario, el producto de la ideología psicologista, exactamente de la misma manera que el tiempo lineal es el producto de la ideología histórica. Esta ideología es la que soporta toda la problemática antigua, a la que Sartre dio el nombre de problemática de las *mediaciones*, es decir, la tentativa de encontrar a los individuos concretos, a los *sujetos* de la ideología psicologista, como los centros o las "intersecciones" de varios sistemas de determinación cada vez más exteriores, hasta la estructura de las relaciones económicas, sistemas que constituyen una serie de niveles jerarquizados. Encontramos en una forma moderna lo que Leibniz había ya perfectamente expresado diciendo que cada sustancia singular en algún grado y especialmente los espíritus, expresaban todo el universo de una manera específica:

Los espíritus... expresan y concentran *en alguna manera* al todo en sí mismos de tal forma que se podría decir que son partes totales. [*De rerum originatione radicali.*]

Igualmente, si los hombres fueran los soportes comunes de las funciones determinadas en la estructura de cada práctica social, "expresarían y concentrarían en alguna manera" la estructura social por entero en sí mismos, es decir, que serían los *centros* a partir de los cuales sería posible conocer la articulación de estas prácticas en la estructura del todo. A la vez, cada una de estas prácticas estaría efectivamente *centrada* en los hombres-sujetos de la ideología, es decir, en las conciencias. Así, las "relaciones sociales", en lugar de expresar la estructura de estas prácticas, de las cuales los individuos son solamente los efectos, serían engendradas a partir de la multiplicidad de estos centros, es decir, que poseerían la estructura de una intersubjetividad práctica.

Todo el análisis de Marx excluye, como ya se ha visto, que esto suceda de esta manera. Este nos obliga a pensar no la multiplicidad de los centros, sino la ausencia radical de centro. Las prácticas específicas que se articulan en la estructura social son definidas por las relaciones de su combinación, antes de determinar ellas las formas de individualidad histórica, que le son estrictamente correlativas.

El tiempo del rey
Jacques Derrida

CAPÍTULO 1

EL TIEMPO DEL REY

Exergo

«El rey toma todo mi tiempo; doy el resto a Saint-Cyr, a quien querría dárselo todo.»

Es una mujer la que firma.

Porque esto es una carta, y de una mujer a una mujer. Madame de Maintenon escribe a Madame Brinon.¹ En resumidas cuentas, esta mujer dice que al Rey se lo da todo. Pues al dar todo el tiempo de uno mismo se da todo, se da el todo, si todo lo que se da está en el tiempo y si se da todo el tiempo de uno mismo.

Es verdad que aquella de la que se sabe que fue la amante influyente e incluso la esposa morganática² del Rey Sol (el Rey y el Sol, el Rey-Sol serán los temas de estas conferencias), Madame de Maintenon, por consiguiente, no dice en su carta, al pie de la letra, que *daba* todo su tiempo —sino que el rey se lo *tomaba* («el rey toma todo

1. Carta a Madame Brinon, t. II, pág. 233.

2. Puede ser que resulte asombroso verme evocar, al comienzo de una conferencia semejante, a la esposa secreta de un gran rey. Madame de Maintenon no sólo me parece ejemplar porque plantea la cuestión del don —y del resto— desde el lugar de una mujer y de una gran dama. Aquella que desempeñó con Luis XIV el papel de una «sultana de conciencia» fue a la vez —configuración difícilmente fortuita— una persona fuera-de-la-ley y la figura misma de la ley. Antes de convertirse, tras la muerte de la reina, en la esposa morganática del rey (excluida de ese modo del nombre y de los derechos nobiliarios —y la palabra «morganática» dice algo del don, del don del origen: viene del bajo latín *morganegiba*, don de la mañana—), hizo que el Rey-Sol retornase a sus deberes de esposo (alejándole de Madame de Montespan cuya protegida ella había sido) y de rey católico (incitando a la Corte a la austeridad, fomentando la persecución de los protestantes —pese a haber sido educada en el calvinismo—, y aportando su apoyo a la revocación del Edicto de Nantes). Aquella que se tomó tanto trabajo con lo que había que *tomar* y *dar*, con la ley, con el nombre del rey, con la legitimidad en general, fue asimismo el ama de los bastardos reales, promoción que consiguió, sin duda, gracias a la protección de Madame de Montespan. Detengámonos donde habría que haber empezado: de niña conoció el exilio en la Martinica y Constant, su padre, fue detenido por falsificar dinero. Todo, en esa vida, parece marcado, en algún rincón —el rincón más austero, riguroso y auténtico—, por la moneda falsa.

mi tiempo»). Aun cuando esto, en su espíritu, quiera decir lo mismo, una palabra no equivale a la otra. Lo que ella *da* no es el tiempo sino el *resto*, el resto del tiempo: «Doy el resto a Saint-Cyr, a quien quedaría dárselo todo». Pero, puesto que el rey se lo *toma* todo, por entero, el resto, en buena lógica y en buena economía, no es nada. Ella ya no puede *tomar(se)* su tiempo. Ya no le queda nada. No obstante, ella lo da. Eso es lo que Lacan dice del amor: da lo que no tiene, fórmula cuyas variaciones los *Écrits*³ ordenan con vistas a la modalidad final y trascendental de la mujer en tanto que estaría privada de falo.

Aquí Madame de Maintenon *escribe*, y dice *por escrito* que da el resto. ¿Qué es el resto? ¿El resto *es*? Ella da el resto que no es nada puesto que es el resto de un tiempo del que, como acaba de informar a su comunicante, no le queda nada, ya que el rey se lo toma todo,

3. Véase «Pues si el amor es dar lo que no se tiene...» (*Écrits*, Le Seuil, 1966, pág. 618 [Trad. cast. de T. Segovia. México, Siglo XXI, 15.^a ed., 1989, t. 2, pág. 598]); «Aquello que de ese modo le es dado al Otro colmar y que es propiamente aquello que no tiene, puesto que a él también le falta el ser, es lo que se denomina el amor, pero es asimismo el odio y la ignorancia», pág. 627 [Trad. cast. t. 2, pág. 607]; «Este privilegio del Otro dibuja de esa manera la forma radical del don de lo que no tiene, es decir, lo que se denomina su amor», pág. 691 [Trad. cast. t. 2, pág. 670]. Estas fórmulas que parecen referirse al amor *en general*, más allá de la diferencia de los sexos, ven rota su simetría cuando aparece la verdad de ese «no tenerlo», a saber —por utilizar una fórmula más tardía pero que reúne muy bien toda esta economía—, la mujer *quoad matrem* y el hombre *quoad castrationem* (*Encore*, Le Seuil, 1975, pág. 36 [Trad. cast. de D. Rabinovich. Buenos Aires, Paidós, 2.^a reimpr., 1992, pág. 47]). Vuelta, pues, a los *Écrits* («La signification du phallus», pág. 695 [Trad. cast. t. 2, págs. 674-675]): «Si el hombre logra, en efecto, satisfacer su demanda de amor en la relación con la mujer puesto que el significante del falo la constituye como dando en el amor aquello que no tiene —a la inversa, su propio deseo del falo hará surgir su significante en su divergencia remanente hacia "otra mujer" que puede significar dicho falo por diversos motivos, ya sea como virgen, ya sea como prostituta. [...] No por ello hay que creer que la especie de infidelidad que allí aparecería como siendo constitutiva de la función masculina le sea propia. Pues si se observa detenidamente, el mismo desdoblamiento se halla en la mujer, con la pequeña salvedad de que el Otro del Amor como tal, es decir, en la medida en que queda privado de aquello que da, se percibe mal en el retroceso en el que se sustituye al ser del mismo hombre cuyos atributos aquella ama». La diferencia de «con la pequeña salvedad» organiza todas las disimetrías analizadas en esa página que —recordémoslo— se cierra del siguiente modo: «Correlativamente se vislumbra la razón de esa característica jamás dilucidada con la que, una vez más, se mide la profundidad de la intuición de Freud: a saber, por qué afirma que no hay más que una *libido* cuando su texto muestra que la concibe como siendo de naturaleza masculina».

La expresión «dar lo que no se tiene» se encuentra en Heidegger (sobre todo en «La sentencia de Anaximandro», 1950, en *Sendas perdidas*. Trad. cast. de J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1960, pág. 298, pero también en otros lugares. Véase más adelante, las págs. 156-157 de nuestro libro).

por entero. Y, sin embargo, hay que subrayar esta paradoja: aunque el rey le tome todo *su* tiempo, parece que le queda algo, como si pudiese devolver el cambio del mismo. «El rey toma todo *mi* tiempo», dice, un tiempo que le pertenece, por lo tanto. Pero, ¿cómo puede pertenecer un tiempo? ¿Qué es *tener tiempo*? Si un tiempo pertenece es porque, por metonimia, la palabra *tiempo* designa menos el tiempo mismo que las cosas con las que se llena, con las que se llena la forma del tiempo, el tiempo *como forma*; se trata, entonces, de las cosas que uno hace *entretanto* o de las que uno dispone *mientras* tanto. Dado, pues, que el tiempo no pertenece a nadie, no se puede ya ni *tomarlo* ni *darlo*. El tiempo se anuncia ya como aquello que desbarata esa distinción entre tomar y dar y, por consiguiente, también entre recibir y dar, puede ser que entre la receptividad y la actividad, incluso entre el *ser/estar* afectado y el afectar de toda afección. Aparentemente, y según la lógica o la economía corriente, sólo se puede intercambiar, por metonimia, tomar o dar aquello que está *en* el tiempo. Esto es lo que parece *querer decir* Madame de Maintenon a un nivel superficial de su carta. Y, no obstante, a pesar de que el rey se lo tome todo, por entero, aún le queda ese tiempo o aquello que colma el tiempo, le queda un resto que no es nada puesto que está más allá de todo, un resto que no es nada pero que *hay* puesto que ella *lo da*. Y es, incluso, esencialmente, lo que ella da, *aquello mismo*. El rey toma todo, ella da el resto. El resto no es, hay el resto que se da. No se da a alguien pues, como todo el mundo sabe, Saint-Cyr no es su amante, sobre todo no es masculino: Saint-Cyr es un lugar —muy femenino—, una obra, una institución, más concretamente una *fundación* de Madame de Maintenon. Saint-Cyr es el nombre de una buena obra para la educación de las jovencitas pobres y de buena familia. Su fundadora se retiró allí y pudo, sin duda, consagrarle todo su tiempo, según su expreso deseo, *tras la muerte del rey*, en 1715. ¿Podríamos decir que la cuestión del resto, y del resto de tiempo dado, está secretamente vinculada con una muerte del rey?

De ese modo el resto, que no *es* nada y que, sin embargo, *hay*, no se da a alguien sino a una fundación de jóvenes vírgenes. *Y el resto nunca se da bastante*: «...doy el resto a Saint-Cyr, a quien querría dársele todo». Nunca se cansa de dar ese resto que no tiene. Y cuando Madame de Maintenon escribe que querría *darlo todo*, hay que estar atentos a la escritura *literal* de su carta, *al pie de la letra de su carta*. Dicha carta es prácticamente intraducible, desafía el intercambio de una lengua a otra. Insistamos en el hecho de que se trata de una carta pues esto no se diría de la misma manera en otro contexto. Cuando escribe, pues, que querría *darlo todo*, deja que en ese «*le tout don-*

ner» francés se instalen dos equívocos: «*le*» puede ser un *pronombre personal* («*je voudrais tout le donner*» [querría dar todo a él]: pronombre personal invertido) o un *artículo* (antes de la palabra *todo* así nominalizada: «*je voudrais donner le tout*» [querría dar *el todo*]). Éste sería el primer equívoco. Segundo equívoco: *todo* o *el todo* puede entenderse tanto del *tiempo* (que el rey le toma por entero) como del *resto* de tiempo, del tiempo y de lo que se presenta en él, ocupándolo de ese modo, o del resto y de lo que se presenta en él, ocupándolo asimismo. Dicha frase deja oír el suspiro infinito del deseo insatisfecho. Madame de Maintenon dice a su comunicante que todo le deja mucho que desear. Su esperanza no se llena o cumple ni gracias a lo que permite que el rey le tome ni siquiera gracias al resto que ella da —*haciéndoles presente* de él, si se quiere, a sus jóvenes vírgenes.

Su deseo estaría allí donde ella *querría*, en condicional, dar aquello que no puede dar, el todo, ese resto de resto que no puede convertir en presente. Nadie se lo toma todo, ni el rey ni Saint-Cyr. Ese resto de resto de tiempo que no puede convertir en presente, eso es lo que desea Madame de *Maintenant* (la Señora de «*Ahora*», como podría llamársele), eso es lo que, en verdad, desearía, no ya para sí misma sino para poder darlo. Por el poder de dar, puede ser que para darse ese poder de dar. Le falta que no le falte tiempo, le falta no dar el suficiente. Le falta ese resto de tiempo que le queda y que no puede dar: con el que no sabe qué hacerse. Pero ese resto de resto de tiempo, de un tiempo que, por otra parte, no es nada y que no pertenece propiamente a nadie, ese resto de resto de tiempo es el todo de su deseo. El deseo y el deseo de dar serían la misma cosa, una especie de tautología. Pero puede ser, también, la designación tautológica de lo imposible. Puede ser lo imposible. Lo imposible puede ser, si dar y tomar son también lo mismo, la misma cosa que de ninguna manera sería una cosa.

Aquí se me podría acusar de montar toda una *historia* en torno a unas palabras y a unos gestos que resultan muy claros. Cuando Madame de Maintenon dice que el rey le toma su tiempo es porque ella quiere dárselo y le agrada hacerlo: el rey no le toma nada, da tanto como toma. Y cuando dice «*doy el resto a Saint-Cyr a quien querría dárselo todo*», hace partícipe a su comunicante de una economía *diaria* que concierne a los ratos de ocio y a las buenas obras, a los trabajos y los días de una gran dama un poco desbordada por sus representaciones. Ninguna de las palabras que escribe tiene el alcance de lo impensable ni de lo imposible hacia los cuales mi lectura las

habría arrastrado, del lado del dar-tomar, del tiempo y del resto. Ella no quería decir esto, dirán ustedes.

Pero, y si...

Y si lo que ella escribe quisiera decir esto, entonces, ¿qué es lo que esto habría de implicar? ¿Cómo, dónde, a partir de qué y de cuándo podemos leer este fragmento de carta como acabo de hacerlo? ¿Cómo podríamos incluso desviarlo tal como acabo de hacer, sin dejar por ello de respetar su literalidad y su lengua?

Empecemos por lo imposible.

Articular, en un título, el tiempo y el don puede parecer un trabajoso artificio. ¿Qué puede tener que hacer el tiempo con el don? Queremos decir: ¿qué tendría que ver con él? ¿Qué tendrían que ver entre sí, diríase en francés y en castellano? Por supuesto, no tienen nada que *ver* entre sí y, en primer lugar, porque ambos tienen una singular relación con lo visible. El tiempo, en todo caso, no da a ver nada. Es, como poco, el elemento de la invisibilidad misma. Sustrae todo lo que se podría dar a ver. Él mismo se sustrae a la visibilidad. No se puede sino ser ciego al tiempo, a la *desaparición* esencial del tiempo y eso que, en cierto modo, no hay nada que *aparezca* que no exija y tome tiempo. No hay nada que salga a la luz del día, fenómeno alguno, que no esté hecho a la medida del día, dicho de otro modo, a la medida de la *revolución* que acompasa la carrera del sol. Y le orienta desde su fin: desde la salida de Oriente hasta la puesta de Occidente. Los trabajos y los días, decíamos hace un momento.

Nos dejaremos arrastrar por esa palabra de *revolución*. Ésta se refiere a cierto *círculo* cuya figura precipita tanto al tiempo como al don hacia la posibilidad de su imposibilidad.

Articular, en un título, el tiempo y el don puede parecer un trabajoso artificio como si, por economía, se intentase tratar dos temas a la vez. Y, en efecto, éste es el caso, por razones de economía. Pero la economía es, aquí, el tema ¿Qué es la economía? Entre sus predicados o sus valores semánticos irreductibles, sin duda, la economía comporta los valores de ley (*nomos*) y de casa (*oikos* es la casa, la propiedad, la familia, el hogar, el fuego de dentro). *Nomos* no significa sólo la ley en general sino también la ley de distribución (*nemein*), la ley de la partición, la ley como partición (*moira*), la parte dada o asignada, la participación. Otro tipo de tautología implica ya a lo económico en lo nómico como tal. En cuanto hay ley, hay partición: en cuanto hay *nomia*, hay economía. Además de los valores de ley y de casa, de distribución y de partición, la economía implica la idea de intercambio, de circulación, de retorno. La figura del círculo está evidentemente *en el centro*, si es que todavía se puede decir eso de un círculo. Se encuentra en el centro de toda la problemática de la *oikonomia*, así como en el de todo el campo económico: intercambio circular, circulación de los bienes, de los productos, de los signos monetarios o de las mercancías, amortización de los gastos, ganancias, sustitución de los valores de uso y de los valores de cambio. Este motivo de la circulación puede dar a pensar que la ley de la economía es el retorno —circular— al punto de partida, al origen, también a la casa. Habría que seguir, por consiguiente, la estructura *odiseica*

del relato económico. La *oikonomia* tomaría siempre el camino de Ulises. Éste retorna cabe sí mismo o los suyos, no se aleja más que con vistas a *repatriarse*, para volver al hogar *a partir* del cual se da la salida y se asigna la parte, y se toma partido, cae en suerte un lote, se rige el destino (*moira*). El ser-cabe-sí de la Idea en el Saber Absoluto sería odiseico en este sentido, en el sentido de una *economía* y de una *nostalgia*, de una «morriña», de un exilio provisional con ganas de reapropiación.

Ahora bien, el don, *si lo hay*, se refiere sin duda a la economía. No se puede tratar del don sin tratar de esa relación con la economía, por supuesto, incluso con la economía monetaria. ¿Pero el don, si lo hay, acaso no es también aquello mismo que interrumpe la economía? ¿Aquello mismo que, al suprimir el cálculo económico, ya no da lugar al intercambio? ¿Aquello mismo que abre el círculo a fin de desafiar la reciprocidad o la simetría, la medida común, y a fin de desviar el retorno con vistas al sin-retorno? Si hay don, lo *dado* del don (*lo que se da, lo que es dado*, el don como cosa dada o como acto de donación) no debe volver al donante (no digamos aun al sujeto, al donador o a la donadora). No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso del intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma del retorno al punto de partida. Si bien la figura del círculo es esencial para lo económico, el don debe seguir siendo *aneconómico*. No porque resulte ajeno al círculo, sino porque debe *guardar* con el círculo una relación de extrañeza, una relación sin relación de familiar extrañeza. Puede ser que sea en este sentido en el que el don es lo imposible.

No imposible sino *lo imposible*. La imagen misma de lo imposible. Se anuncia, se da a pensar como lo imposible. Por aquí es por donde se nos propondría que empezásemos.

Y lo haremos. Empezaremos más tarde. Por lo imposible.

El motivo del círculo nos obsesionará a lo largo de todo este ciclo de conferencias. Dejemos provisionalmente de lado la cuestión de saber si se trata de una figura geométrica, de una representación metafórica o de un gran símbolo, el símbolo de lo simbólico mismo. Hegel nos enseñó a tratar este problema. Decir que el círculo nos obsesionará es otra manera de decir que nos cercará. Nos asediara y, entretanto, trataremos regularmente de hallar la salida. Pero, ¿por qué exactamente habría que desear, junto con el don, si lo hay, la salida? ¿Por qué desear el don y por qué desear interrumpir la circulación del círculo? ¿Por qué querer salir de él? ¿Por qué querer salir de apuros?

El círculo ya nos ha puesto sobre la vía del tiempo y de aquello que, por el círculo, circula entre el don y el tiempo. Una de las representaciones más poderosas y más ineludibles, en la historia de las metafísicas al menos, es la representación del tiempo como círculo. El tiempo sería siempre un proceso o un movimiento con la forma del círculo o de la esfera. De este privilegio del movimiento circular en la representación del tiempo no tomemos, por el momento, más que un indicio. Es una nota de Heidegger, la última y la más larga de *Sein und Zeit*. Hace tiempo intentamos hacer una lectura o una interpretación de ésta en «*Ousia y grammè*. Nota sobre una nota de *Ser y Tiempo*» (1968) (en *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972). Dado que esta Nota y esta Nota sobre una nota formarán parte de nuestras premisas, conviene recordar al menos lo que, dentro de ellas, concierne a la absoluta insistencia de esa figura del círculo en la interpretación metafísica del tiempo. Heidegger escribe:

El privilegio concedido al ahora nivelado muestra a la evidencia que la determinación conceptual del tiempo de Hegel sigue también la línea de la comprensión *vulgar* del tiempo y eso significa a la vez que sigue la línea del concepto *tradicional* del tiempo. Se puede mostrar que el concepto hegeliano del tiempo ha sido directamente sacado de la *Física* de Aristóteles. [...] A. ve la esencia del tiempo en el *nun*, H. en el ahora (*Jetzt*). A. concibe el *nun* como *oros*, H. toma el ahora como «límite» (*Grenze*). A. entiende el *nun* como *stigmè*, H. interpreta el ahora como punto. A. caracteriza el *nun* como *tode ti*, H. llama al ahora el «esto absoluto» (*das «absolute Dieses»*). Siguiendo la tradición, A. establece una relación entre *khronos* y la *sphaira*, H. insiste en el decurso circular (*Kreislauf*) del tiempo [...]. Esta indicación sobre una conexión directa entre el concepto hegeliano del tiempo y el análisis aristotélico del tiempo no está ahí para establecer una «dependencia» de Hegel sino para llamar la atención sobre el *alcance ontológico fundador de esta filiación* para la *Lógica* hegeliana. (Citado en «*Ousia en Grammè*, Note sur une note de *Sein und Zeit*», ed. cit., págs. 39-41) [Trad. cast. págs. 70-71].

Habría más que decir acerca de la figura del círculo en Heidegger. Su tratamiento no es sencillo. Implica también una cierta afirmación asumida del círculo. La circularidad no debería necesariamente ser rehuida o condenada, como lo sería una mala repetición, un círculo vicioso, un proceso regresivo o estéril. Es preciso, en *cierto modo*, por supuesto, habitar el círculo, dar vueltas en él, vivir en él una fiesta del pensamiento; y el don, el don del pensamiento, no sería ajeno a esto. Eso es lo que sugiere *Der Ursprung des Kunstwerks*

(*El origen de la obra de arte*). Pero dicho motivo, que tampoco es ajeno al del círculo hermenéutico, co-existe con aquello que podríamos denominar una de-limitación del círculo: éste no es más que una figura particular, el «caso particular» de una estructura de enroscamiento o de entrelazamiento *nodal* que Heidegger denomina el *Geflecht* en *Unterwegs zur Sprache*.

Si nos atuviésemos a esta primera representación un poco simplificadora o a estas premisas apresuradamente formalizadas, ¿qué es lo que ya podría decirse? Que en todas partes en donde hay tiempo, en todas partes en donde domina el *tiempo como círculo* (concepto «vulgar» diría, pues, Heidegger), el don es imposible. Un don no podría ser posible, no puede haber don sino en el instante en que una fractura haya tenido lugar en el círculo: en el instante en que toda circulación haya sido interrumpida y a *condición* de ese instante. Y, además, dicho instante de fractura (del círculo temporal) ya no debería pertenecer al tiempo. Por eso hemos dicho «a condición de ese instante». Esta condición concierne al tiempo pero no le *pertenece*, no depende de él, mas no por ello es ésta más lógica que cronológica. No habría don sino en el instante en el que el instante *paradójico* (en el sentido en que Kierkegaard dice que el instante paradójico de la decisión es la locura) desgarrar el tiempo. En este sentido, jamás habría el tiempo de un don. En cualquier caso, el tiempo, el «presente» del don ya no se puede pensar como un ahora, a saber, como un presente encadenado a la síntesis temporal.

La relación del don con el «presente», en todos los sentidos de este término, con la presencia del presente también, formará uno de los nudos esenciales del entramado de este discurso, de su *Geflecht*, del nudo de ese *Geflecht* de cuyo círculo Heidegger dice precisamente que puede ser que no sea más que una figura o un caso particular, una posibilidad inscrita. El hecho de que un don se denomine un presente, que «dar» se diga también «hacer un presente», «dar un presente» (tanto en francés como en inglés o en castellano, por ejemplo), no será solamente para nosotros un indicio verbal, una ventura o un azar lingüístico.

Hace un momento decíamos: «Empecemos por lo imposible». ¿Qué había que entender por lo imposible?

Si hemos de hablar de ello, habrá que nombrar alguna cosa. No ya presentar la cosa, a saber, aquí, lo imposible, sino tratar de dar a entender o a pensar bajo su nombre, o bajo algún otro nombre, esa cosa imposible, ese imposible mismo. Decir que vamos a «nombrar» puede ser que sea ya demasiado decir o decir todavía demasiado. Pues el nombre de nombre es, sin duda, el que se va a poner en cuestión.

Si, por ejemplo, el don fuese imposible, el nombre «don», aquello que el lingüista o el gramático cree reconocer como un nombre, no sería un nombre. Al menos no nombraría aquello que creemos que nombra, a saber, la unidad de un sentido que sería el del don. A menos que el don sea lo imposible pero no lo innombrable ni lo impensable, y que en este hiato entre lo imposible y lo pensable se abra la dimensión en donde *hay* don —e incluso en donde *hay* sin más, por ejemplo el tiempo, en donde *ello da*, ello da el ser y el tiempo (*es gibt das Sein* o *es gibt die Zeit*, por decirlo anticipándonos excesivamente a aquello que sería, justamente, cierto exceso esencial del don, incluso un exceso del don sobre la esencia misma).

¿Por qué y cómo *puedo pensar que el don es lo imposible*? ¿Y por qué se trata precisamente aquí de *pensar*, como si el pensamiento, la palabra *pensamiento*, no se ajustase sino a esa desproporción de lo imposible, no anunciándose siquiera, como pensamiento irreductible a la intuición, irreductible también a la percepción, al juicio, a la experiencia, a la ciencia, a la fe, más que a partir de *esta* imagen de lo imposible? ¿a partir de lo imposible *en la forma del don*?

Supongamos que alguien quiera o desee dar a alguien. Lo decimos dentro de nuestra lógica y de nuestra lengua: alguien quiere o desea dar, alguien tiene la *intención-de-dar* algo a alguien. La complejidad de la fórmula ya resulta temible. Supone un sujeto y un verbo, un sujeto constituido que también puede ser colectivo —por ejemplo, un grupo, una comunidad, una nación, un clan, una tribu, en cualquier caso un sujeto idéntico a sí mismo, consciente de su identidad y que, a través del gesto del don, trata de constituir su propia unidad y de hacer que se reconozca, justamente, su propia identidad para que ésta vuelva a él, para reapropiársela: como propiedad suya.

Supongamos, pues, una intención-de-dar: alg«una» persona quiere o desea dar. Nuestra lengua o nuestra lógica corriente van a llevarnos a considerar el entramado de esta fórmula ya compleja como algo incompleto. Lo completaremos diciendo que «alg«una» persona (A) tiene la intención-de-dar B a C», alg«una» persona tiene la intención-de-dar o da «alguna cosa» a «otro alguien». Este «alguna cosa» puede no ser una cosa en el sentido habitual sino un objeto simbólico: el donatario puede ser un sujeto colectivo, lo mismo que el donante pero, en cualquier caso, A da B a C. Estos tres elementos, idénticos a sí mismos o en vías de identificación consigo mismos, parecen presupuestos por cualquier acontecimiento de don. Para que el don sea posible, para que haya acontecimiento de don, parece indispensable —según nuestra lógica y nuestra lengua corrientes— esta estructu-

ra ternaria. Señalemos que, para decir esto, es preciso ya que yo dé por supuesta una pre-comprensión de lo que quiere decir *don*. Doy por supuesto que sé y que ustedes saben lo que quiere decir «dar», «don», «donador», «donatario» en nuestra lengua común. Así como también «querer», «desear», «tener una intención». Se trata, entre nosotros, de un contrato no firmado pero sí eficaz e indispensable para lo que aquí está pasando, a saber, que ustedes concedan, presen o confieran cierta atención y cierto sentido a lo que, por mi parte, hago al dar, por ejemplo, una conferencia. Toda esta presuposición resultará indispensable al menos para el *crédito* que damos, para la fe o la buena fe que nos prestamos a nosotros mismos, incluso aunque dentro de un rato, discutamos y no estemos de acuerdo en nada. Al explicitar dicha pre-comprensión (crédito o fe) es cuando podemos permitirnos enunciar el siguiente axioma: para que haya don, acontecimiento de don, es preciso que alg«una» persona dé alguna «cosa» a otro alguien, de no ser así «dar» no querrá decir nada. Dicho de otra forma, si dar quiere efectivamente decir lo que, hablando de ello entre nosotros, creemos que quiere decir, es preciso que, en una determinada situación, alg«una» persona dé alguna «cosa» a «otro» alguien, etc. Esto parece tautológico, se cae por su propio peso y parece implicar lo definido en la definición, es decir, parece no definir nada en absoluto. A menos que la discreta introducción de «uno» y de «cosa» y, sobre todo, de «otro» («otro alguien») anuncie cierta perturbación en la tautología de un don que no puede contentarse con dar o con darse sin dar alguna (otra) cosa a (otro) alguien.

Y esto es así porque lo imposible que aquí parece que se da a pensar es que las condiciones de posibilidad del don (alg«una» persona da alguna «cosa» a «otro» alguien) designan simultáneamente las condiciones de la imposibilidad del don. Y de antemano podríamos traducir de otro modo: estas condiciones de posibilidad definen o producen la anulación, el aniquilamiento, la destrucción del don.

Una vez más, volvamos, en efecto, a empezar por lo más simple y fiémonos siempre de esa pre-comprensión semántica de la palabra «don» en nuestra lengua o en otras lenguas familiares. Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don ni deuda. Si el otro me *devuelve* o me *debe*, o ha de devolverme lo que le doy, no habrá habido don, tanto si dicha restitución es inmediata como si se programa en el complejo cálculo de una *différance* a largo plazo. Es demasiado evidente si el otro, el donatario, me devuelve *inmediatamente* la misma cosa. Por otra parte, también puede tratarse de una cosa buena o mala. Y estamos anticipando aquí otra dimensión del problema, a saber: si dar es espontá-

neamente valorado como *bueno* (es *bueno* y está *bien* dar y aquello que se da, el presente, el regalo, el *gift*, es un bien), queda por saber si ese «bueno» puede invertirse con facilidad. Como sabemos, en la medida en que es bueno, también puede ser malo, venenoso (*Gift, gift*), y ello desde el momento en que el don endeuda al otro, de modo que dar se puede convertir en hacer mal, en hacer daño, sin contar con que en algunas lenguas, por ejemplo en francés [y en castellano], lo mismo se dice «dar un regalo» que «dar un golpe», lo mismo «dar la vida» que «dar (la) muerte», bien porque se disocian y se opongan dichas expresiones, bien porque se las identifique. Decíamos, por consiguiente, que resulta evidente que si el donatario devuelve la misma cosa, por ejemplo una invitación para comer (y el ejemplo de los alimentos o de los bienes así llamados de consumo no será nunca sin más un ejemplo entre otros), el don queda anulado. Se anula cada vez que hay restitución o contra-don. Cada vez, según el mismo anillo circular que conduce a «devolver», hay pago y liquidación de una deuda. Dentro de esta lógica de la deuda, la circulación de un bien o de unos bienes no es sólo la circulación de las «cosas» que nos habremos regalado sino incluso la de los valores o la de los símbolos que ahí se inscriben y la de las intenciones de regalar, ya sean éstas conscientes o inconscientes. Aunque todas las antropologías, e incluso las metafísicas del don, *con toda razón* hayan tratado *conjuntamente*, como un sistema, el don y la deuda, el don y el ciclo de la restitución, el don y el préstamo, el don y el crédito, el don y el contra-don, nosotros *desistimos* aquí, de forma enérgica y tajante, de esta tradición. Es decir, de la tradición misma. Como punto de partida nos situaremos en la disociación, en la cegadora evidencia de este otro axioma: no hay don, si lo hay, sino en aquello que interrumpe el sistema o también el símbolo, sino en una partición sin retorno y sin repartición, sin el ser-consigo-mismo del don-contra-don.

Para que haya don, *es preciso* que el donatario no devuelva, ni amortice, ni salde su deuda, ni la liquide, es preciso que no se meta en ningún contrato, ni haya contraído jamás ninguna deuda. (Ese «es preciso» ya es la marca de un deber, el deber de-no...: el donatario *se* debe incluso de no devolver, tiene el *deber* de no *deber*, y el donador el de no contar con la restitución.) Es preciso, en último extremo, que no *reconozca* el don como don. Si lo reconoce *como* don, si el don se le *aparece como tal*, si el presente le resulta presente *como presente*, este simple reconocimiento basta para anular el don. ¿Por qué? porque éste devuelve, en (el) lugar —digamos— de la cosa misma, un equivalente simbólico. Lo simbólico, aquí, ni siquiera puede decirse que *re-construya* el intercambio ni que anule el don con la

deuda. No re-construye un intercambio que, al no tener ya lugar como intercambio de cosas o de bienes, se transfiguraría en intercambio simbólico. Lo simbólico abre y constituye el orden del intercambio y de la deuda, la ley o el orden de la circulación en donde se anula el don. Basta, pues, con que el otro *perciba el don*, que lo perciba no sólo en el sentido en que, como suele decirse en francés o en castellano, se *percibe* un bien, un dinero o una recompensa, sino que perciba la naturaleza de don, que perciba el sentido o la intención, el *sentido intencional* del don, para que este simple *reconocimiento* del don *como don, como tal*, incluso antes de convertirse en *reconocimiento como gratitud*, anule el don como don. La mera identificación del don parece destruirlo. La mera identificación del paso de un don como tal, es decir, de una cosa identificable para alg«unos» que son identificables, no sería sino el proceso de la destrucción del don. Todo sucede como si, entre el acontecimiento o la institución del don *como tal* y su destrucción, la diferencia estuviera destinada a anularse constantemente. *En último extremo, el don como don debería no aparecer como don: ni para el donatario, ni para el donador.* No puede ser ni haber don como don más que si no *es/está* presente como don. Ni para el «uno» ni para el «otro». Si el otro lo percibe, si lo (res)guarda como don, el don se anula. Pero el que da no debe verlo ni saberlo tampoco, pues de no ser así, empieza, de entrada, en cuanto tiene intención de dar, a dar por descontado un reconocimiento simbólico, a felicitarse, a aprobarse a sí mismo, a gratificarse, a congratularse, a restituirse simbólicamente el valor de lo que acaba de dar, de lo que cree haber dado, de lo que se prepara a dar. La temporalización del tiempo (memoria, presente, anticipación; retención, protensión, inminencia del futuro, éxtasis, etc.) inicia siempre el proceso de una destrucción del don: con la conservación, la restitución, la reproducción, la previsión o la aprehensión anticipadora, que toma, prende o comprende de antemano.

En todos estos casos, el don, ciertamente, puede conservar su fenomenalidad o, si se prefiere, su apariencia de don. Pero su apariencia misma, el simple fenómeno del don lo anula como don, transformando la aparición en fantasma y la operación en simulacro. Basta con que el otro perciba y (res)guarde, no ya el objeto del don, el objeto dado, la cosa, sino el sentido o la calidad, la propiedad de don del don, su sentido intencional, para que el don quede anulado. A propósito decimos: basta con que (res)guarde su fenomenalidad. Pero para (res)guardar hay que empezar por *tomar*. En cuanto el otro acepta, en cuanto toma, ya no hay don. Para que se produzca dicha destrucción basta con que el movimiento de aceptación (de prensión, de re-

cepción) dure un poco, por poco que sea, más de un instante, un instante ya prendido dentro de la síntesis temporalizadora, del *syn*, o del *cum*, o del ser-consigo-mismo del tiempo. Ya no hay don en cuanto el otro *recibe* —incluso aunque rechace el don que ha percibido o reconocido como tal don. En cuanto le (res)guarda al don la significación de don, éste la pierde, ya no hay *don*. Por consiguiente, si no hay don, no hay don, pero si hay don (res)guardado o contemplado como don por el otro, tampoco hay don, en todo caso, el don no *existe*, no se *presenta*. Si se presenta, ya no se presenta más.

Imaginemos una primera objeción. Ésta se refiere a que acabamos de recurrir, cuando menos implícitamente, a los valores de sujeto, de yo, de conciencia, incluso de sentido intencional y de fenómeno, un poco como si nos hubiésemos limitado a una fenomenología del don cuando, precisamente, estábamos declarando que el don es irreductible a su fenómeno o a su sentido y estábamos diciendo, justamente, que su propio sentido y su propia fenomenalidad son los que lo destruyen. La objeción apuntaría a nuestra manera de describir la intencionalidad de la intención, la recepción, la percepción, la guarda, el reconocimiento, en resumidas cuentas, todo aquello por medio de lo cual uno u otro —donatario y donador— *toma parte* en lo simbólico y, por lo tanto, anula el don con la deuda. Se podrá decir que dicha descripción se ha seguido haciendo en términos de *yo*, de sujeto que dice *yo*, *ego*, de percepción-conciencia intencional o intuitiva o, incluso, de *yo* consciente o inconsciente (para Freud, el *yo* o una parte del *yo* puede ser inconsciente). Cabe la tentación de oponer a esta descripción otra distinta que sustituiría esta economía de la percepción-conciencia por una economía del inconsciente: a través del olvido, de la no-guarda, de la no-conciencia requeridos por el don se reconstruirían la deuda y lo simbólico para el sujeto del Inconsciente o el sujeto inconsciente. El Otro —tanto donatario como donador— (res)guardaría, se sentiría vinculado, obligado, se endeudaría según la ley y el orden de lo simbólico, según la forma de la circulación,⁴ precisamente cuando las condiciones del don, a saber, el olvido, la inapariencia, la no-fenomenalidad, la no-percepción, la no-guarda, se habrían cumplido. No indicamos aquí sino el principio de un desplazamiento problemático en el que deberíamos adentrarnos con más detenimiento.

4. Véase al respecto el Seminario de Lacan sobre *La carta robada* y la lectura que de ello propuse en «Le facteur de la vérité», sobre todo en torno al círculo de la reapropiación del don con la deuda (*La carte postale —de Socrate à Freud et au-delà*, concretamente pág. 464 y sigs. [Trad. cast. pág. 176 y sigs.]).

La necesidad de semejante desplazamiento reviste el máximo interés. Nos ofrece nuevos recursos de análisis, nos pone en guardia contra los engaños del presunto *don* sin deuda, ejercita nuestra vigilancia crítica o ética. Siempre nos permite decir: «¡Atención!, os creéis que hay don, disimetría, generosidad, gasto o pérdida, pero el círculo de la deuda, del intercambio o del equilibrio simbólico se reconstruye de acuerdo con las leyes del inconsciente; la conciencia “generosa” o “agradecida” no es sino el fenómeno de un cálculo y la artimaña de una economía. El cálculo y la artimaña, la economía en verdad serían la verdad de estos fenómenos».

Ahora bien, semejante desplazamiento no afecta a la paradoja dentro de la cual nos debatimos, a saber, la imposibilidad o el *double bind* del don: para que haya don, es preciso que el don no aparezca siquiera, que no sea percibido como don. Pues si hemos añadido que no ha de ser «siquiera *tomado* o (*res*)*guardado*» es, justamente, para que la generalidad de dichas nociones (de *toma* y, sobre todo, de *guarda*) abarque una recepción, una acepción, una aceptación más amplias que la de la conciencia o la del sistema percepción-conciencia. Apuntamos también a la guarda en el Inconsciente, la memoria, la puesta en reserva o la temporalización como efecto de la represión. Para que haya don no sólo es preciso que el donatario o el donante no perciba el don como tal, que no tenga ni conciencia ni memoria ni reconocimiento de él; también es preciso que lo olvide en el momento mismo, e incluso que dicho olvido sea tan radical que desborde hasta la categorialidad psicoanalítica del olvido. Este olvido del don no debe siquiera ser el olvido en el sentido de la represión. No debe dar lugar a ninguna de las represiones (originaria y secundaria) que, por su parte, reconstruyen la deuda y el intercambio por medio de la reserva, de la guarda, de la economía que operan con lo olvidado, lo reprimido o lo censurado. La represión no destruye ni anula nada; (*res*)guarda desplazando. Su operación es sistémica o topológica: consiste siempre en guardar intercambiando los lugares. Y al (*res*)guardar el sentido del don, la represión lo anula con el reconocimiento simbólico: por inconsciente que sea, resulta eficaz y se verifica mejor que nunca por medio de sus efectos o de los síntomas que da a descifrar.

Estamos hablando aquí, por consiguiente, de un olvido absoluto —de un olvido también que absuelve, que desvincula absolutamente y, por lo tanto, infinitamente más que la excusa, el perdón o la liquidación de una deuda. El olvido absoluto, condición de un acontecimiento de don, condición para que un don advenga, no debería ya tener relación alguna ni con la categoría psicofilosófica de olvido ni

siquiera con la categoría psicoanalítica que conecta el olvido con la significación, o con la lógica del significante, con la economía de la represión y con el orden simbólico. El pensamiento de este olvido radical como pensamiento del don debería concordar con una determinada experiencia de la *huella* como *ceniza*, tal como hemos tratado de aproximarnos a ella en otros lugares.⁵

Decimos «olvido», sin embargo, y no nada. Aunque no deba dejar nada detrás de sí, aunque deba borrarlo todo, incluso las huellas de la represión, este olvido, este *olvido del don* no puede ser una simple no-experiencia, una simple inapariencia, un borrarse a sí mismo que también se arrastra a sí mismo junto con aquello que borra. Para que haya acontecimiento (no decimos acto) de don, es preciso que algo ocurra, en un instante, un instante que, sin duda, no pertenece a la economía del tiempo, dentro de un tiempo sin tiempo, de forma que el olvido olvide, que *se olvide*; pero es preciso que dicho olvido, aunque no sea algo presente, presentable, determinable, sensato o significativo, tampoco sea nada. A partir de ahí, lo que este olvido y este olvido del olvido nos darían a pensar es algo distinto de una categoría filosófica, psicológica o psicoanalítica. En lugar de darnos a pensar la posibilidad del don, por el contrario, es a partir de lo que se anuncia con el nombre de *don* cuando podríamos *esperar* pensar de ese modo el olvido. Para que haya olvido, en este sentido, es preciso que haya don. El don sería también la *condición* del olvido. Por condición no entendamos solamente «condición de posibilidad», sistema de premisas, ni siquiera de causas, sino un conjunto de rasgos que definen una situación dada y dentro de la cual alguna cosa, o «ello», se establece (lo mismo que se dice la «condición humana», la «condición social», etc.). No se trata, pues, de condiciones en el sentido en que se planteen condiciones (pues olvido y don, si los hay, son en este sentido incondicionales),⁶ sino en el sentido de que el ol-

5. Por ejemplo en *Feu la cendre* (1981) (Des Femmes, 1987) y en los otros textos que se entretrejen con él precisamente en el lugar en que se entrecruzan cierto «*il y a là*» [hay ahí] y la donación del don (pág. 57, 60 y *passim*).

6. Por supuesto, esta incondicionalidad debe ser absoluta y no estar circunscrita. No debe ser solamente declarada y, de hecho, quedar a su vez supeditada a la condición de cualquier contexto, de cualquier vínculo de proximidad o de parentesco, ya sea éste genérico o específico (entre seres humanos, por ejemplo, con exclusión por ejemplo de los «animales»). ¿Puede haber don *en familia*? Pero, ¿se ha pensado alguna vez el don *sin familia*? La incondicionalidad evocada por Lewis Hyde en *The Gift, Imagination and the Erotic Life of Property* (Vintage Books, 1979, pág. 69) está, por su parte, explícitamente limitada a los dones entre personas próximas, entre parientes, muy a menudo entre parientes próximos. Es tanto como decir que no es lo que es o pretende ser: incondicional. Esto es lo que la literatura sobre las «donacio-

vido residiría en la *condición del don* y el don en la *condición del olvido*. Se podría decir en el modo de ser del olvido siempre y cuando «modo» y «modo de ser» no perteneciesen a una gramática ontológica ya desbordada por aquello de lo que estamos tratando de hablar aquí, a saber, el don y el olvido. Ahora bien, ésta es la condición de todas las palabras que tendremos que utilizar, de todas las palabras que se dan en nuestra lengua y este problema lingüístico, digamos más bien este problema de la lengua anterior a la lingüística, será naturalmente nuestra obsesión.

De este modo, el olvido y el don estarían, el uno y el otro, en la condición del otro. Esto nos pone ya sobre la vía. No ésta o aquella vía que lleva aquí o allí, sino sobre *la* vía, en el *Weg* o el *Bewegen* (camino, caminar, facilitar) que, no conduciendo a ningún lugar, marca el paso que Heidegger no distingue del pensamiento. El pensamiento en cuya vía estamos, el pensamiento como vía o camino emprendido, es aquello que justamente tiene relación con ese *olvido* que Heidegger no nombra como una categoría psicológica o psicoanalítica sino como la condición del ser y de la verdad del ser. Esta verdad del ser o del sentido del ser se había anunciado, para Heidegger, a partir de una cuestión del ser planteada, ya en la primera parte de *Sein und Zeit*, en el horizonte trascendental de la cuestión del tiempo. La explicitación del tiempo constituye, pues, el horizonte de la cuestión del ser como cuestión de la presencia. Ahora bien, la primera línea de *Sein und Zeit* dice que esta cuestión ha «caído hoy en el olvido (*in Vergessenheit*), aunque nuestro tiempo (*unsere Zeit*) considere un progreso decir que sí de nuevo a la “metafísica”».

Nosotros debemos contentarnos, aquí, con situar de la manera más pobre e inicial esta trayectoria heideggeriana, limitándonos a localizar aquello que vincula la cuestión del tiempo con la del don y, luego, ambas con un pensamiento singular del olvido. El olvido desempeña, en efecto, un papel esencial que lo hace concordar con el movimiento mismo de la historia y de la verdad del ser, del ser

nes de órganos» deja claro. Encuestas de este estilo ponen de relieve que el hijo que da un riñón a su madre no quiere esperar de ella ningún tipo de gratitud puesto que ella fue quien empezó por llevarle a él. Aquél que da a su hermano insiste en que éste no se sienta ni deudor ni agradecido: «Estos donadores que atribuyen tanto valor a su vínculo de proximidad con el receptor —señala entonces Lewis Hyde— tienen cuidado en marcar claramente que el don no es condicional». Más arriba, se había precisado que sí, en efecto, después del don, revierte algo, que si una restitución tiene lugar, el don dejaría, no obstante, de ser un don puesto que dicha devolución sería su «condición explícita» (pág. 9).

(*Sein*) que no es nada puesto que no es, puesto que no es el ente (*Seiendes*), es decir el ente-presente. Y la metafísica no habría interpretado el ser (*Sein*) como ente-presente sino a partir de una pre-interpretación del tiempo, precisamente, pre-interpretación que concede el privilegio absoluto al ahora-presente, al éxtasis temporal denominado presente. Por eso, la cuestión trascendental del tiempo (y, dentro de ella, un nuevo análisis existencial de la temporalidad del *Dasein*) fue el horizonte privilegiado para una reelaboración de la cuestión del ser. Ahora bien, como sabemos, ese movimiento que consistía en cuestionar la pregunta por el ser en el horizonte trascendental del tiempo no quedó atajado (aún cuando *Sein und Zeit* quedase interrumpido tras su primera parte y Heidegger haya conectado esto con ciertas dificultades vinculadas con la lengua y con la gramática de la metafísica) sino que fue arrastrado hacia otro viraje o giro (*Kehre*). De acuerdo con dicho giro, no se tratará de supeditar la cuestión del ser a la cuestión del *Ereignis*, palabra difícil de traducir (acontecimiento o apropiación inseparable de un movimiento de despropriación, *Enteignen*). Esta palabra de *Ereignis*, que normalmente significa el acontecimiento, hace guiños hacia un pensamiento de la apropiación o de la despropriación que no puede carecer de relación con el pensamiento del don. Por lo tanto, ya no se tratará en adelante de supeditar, mediante una inversión puramente lógica, la cuestión del ser a la del *Ereignis*, sino de condicionarlas de otra forma la una por medio de la otra, la una con la otra. A veces Heidegger dice que el ser (*das Seyn*, con una ortografía arcaizante que trata de remitir la palabra a un modo más pensante, *denkerisch*) es el *Ereignis*.⁷ Y en el decurso de este movimiento, el ser (*Sein*), que no es, que no existe como ente presente, se anuncia a partir del don.

Todo esto gira en torno a la expresión alemana *es gibt* que, por otra parte, hizo en *Sein und Zeit* (1928) una discreta aparición que ya⁸ obedecía a la misma necesidad. Traducimos la locución idiomática «*es gibt Sein*» y «*es gibt Zeit*» por «hay (el) ser» (el ser no es pero

7. Véase, por ejemplo, los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, G.A. 65, cap. VIII. Una traducción francesa del párrafo 267 ha sido recientemente propuesta por Jean Greisch en el primer número de la nueva revista del Collège International de Philosophie, *Rue Descartes*, 1. «Des Grecs», Albin Michel, 1991, pág. 213 y sigs. Desde las primeras páginas del *Vorblick*, cierto *Ereignis* es definido como la verdad del ser (*die Wahrheit des Seyns*). «El ser es el *Ereignis* (*Das Seyn ist das Ereignis*)» (párrafo 267, pág. 470), o también: «El ser es (estea, se esencia) como el *Ereignis* (*Das Seyn west als das Ereignis*)» (párrafo 10, pág. 30).

8. Volveremos sobre esto mucho más adelante, en el segundo volumen de esta obra, cuando abordemos la lectura de *Zeit und Sein* y de otros textos conectados con este último.

hay (el) ser), «hay (el) tiempo» (el tiempo no es pero hay (el) tiempo). Heidegger trata de darnos a entender con eso el «se da» o, mejor, de forma neutra pero no negativa: «ello da», un «ello da» que no constituiría un enunciado en la estructura proposicional de la gramática grecolatina, es decir, referida al ente y en la relación sujeto-predicado (S/P). El enigma se concentra a la vez en el «es» alemán, el «ello» de «ello da» que no es una cosa, y en ese don que da pero sin dar nada y sin que nadie dé nada —nada más que el ser y el tiempo (que no son nada). En *Zeit und Sein* (1952),⁹ la atención de Heidegger se dirige al dar (*Geben*) o al don (*Gabe*) implicados en el *es gibt*. Desde el principio de la meditación, Heidegger recuerda, por así decirlo, que el tiempo no es en sí mismo nada temporal, puesto que no es nada, puesto que no es una cosa (*kein Ding*). La temporalidad del tiempo no es temporal, como tampoco es próxima la proximidad, ni la arboreidad leñosa. Recuerda también que el ser no es (el ente), pues no es una cosa (*kein Ding*), y que, por consiguiente, no se puede decir ni «el tiempo es» ni «el ser es», sino «*es gibt Sein*» y «*es gibt Zeit*». Por lo tanto, habría que pensar una cosa, alguna cosa (*Sache* y no *Ding*, una *Sache* que no sea un *ente*) que sea el ser y el tiempo pero que no sea ni un ente ni una cosa temporal. «*Sein — eine Sache, aber nichts Seiendes, Zeit — eine Sache, aber nichts Zeitliches.*» «El ser —una cosa en cuestión, pero nada que sea ente. El tiempo — una cosa en cuestión, pero nada que sea temporal.» [Trad. cast., pág. 350.] Y prosigue, traducámoslo a duras penas: «A fin de retornar a la *Sache* más allá de su expresión verbal, hemos de mostrar cómo este “*es gibt*” se deja experimentar (*erfahren*) y vislumbrar (*erblicken*). El camino apropiado (*der geeignete Weg*) en esta dirección es que situemos (elucidemos, localicemos: *erörtern*) aquello que nos es dado (*gegeben*) en el *Es gibt* — lo que quiere decir “Ser” que — Hay (*das — es gibt*), lo que quiere decir “tiempo” que — Hay (*das — Es gibt*). Correlativamente, intentamos proyectar nuestra mirada (*vorblicken*) por delante de ese “*Es*” que — da (*gibt*) ser (*Sein*) y tiempo (*Zeit*). Intentamos traer ante la mirada el “*Es*” y su “*Geben*” y escribimos el “*Es*” con mayúscula» [Trad. cast. pág. 350].

Y tras haber escrito de esta manera «Ello da el ser» y «Ello da el tiempo», «hay ser» y «hay tiempo», Heidegger plantea en cierto modo la cuestión sobre lo que, en ese don o en ese *hay*, conecta el tiempo con el ser, los condiciona —diríamos ahora nosotros— al uno con el otro. Y escribe:

9. Que yo sepa, no hay más traducción en castellano de *Zeit und Sein* que la publicada en *Eco. Revista de la cultura de Occidente* (Bogotá) n. 130. Remito, pues, siempre a las páginas de la misma. Aquí, pág. 345 y sigs. [Nota de trad.]

«Pensamos, primero, tras (tras la huella de: *nach*) el ser, a fin de pensarlo, él mismo, en lo que le es propio (*um es selbst in sein Eigenes zu denken*).

»Después, pensamos tras (tras la huella de: *nach*) el tiempo, a fin de pensarlo, él mismo, en lo que le es propio.

»De esa forma ha de mostrarse la manera en que “ello da” (hay, *es gibt*) el ser, en que “ello da” (hay, *es gibt*) el tiempo. En ese “*Geben*” (en ese “haber” que da, traducimos en castellano) se torna visible (*ersichtlich*) la manera en que dar (*Geben*) ha de ser determinado, como relación (*Verhältnis*) que conecta al uno con el otro en la medida en que los mantiene (*hält*) juntos a ambos y los da (*und sie er-gibt*) [produciéndolos u obteniéndolos como resultado de una donación, en cierto modo: el “*es*” da el ser y da el tiempo dándolos el uno al otro puesto que los mantiene (*hält*) juntos en la relación (*Verhältnis*) del uno con el otro].»

Dentro del planteamiento mismo de esta cuestión, dentro de la formulación del proyecto o del propósito de pensamiento, a saber, el «a fin de» (pensamos «a fin de» [*um... zu*] pensar el ser y el tiempo en lo que le es propio (*in sein Eigenes, in ihr Eigenes*), el deseo de acceder a lo propio está ya —por así decirlo— subrepticamente ordenado por Heidegger hacia la dimensión del «dar». Y viceversa. ¿Qué significaría pensar *propiamente* el don, el ser y el tiempo en lo que les es o en lo que tienen más *propio*, a saber, lo que pueden dar y ofrecer a los movimientos de propiación, de expropiación, de despropiación o de apropiación? ¿Se pueden plantear estas cuestiones sin anticipar un pensamiento, ni siquiera un deseo de lo propio? ¿un deseo de acceder a la propiedad de lo propio? ¿Se trata aquí de un círculo? ¿Hay otra definición del deseo? En ese caso. ¿cómo entrar en tal o cual círculo o cómo salir de él? ¿Son la entrada o la salida las dos únicas modalidades de nuestra inscripción en el círculo? ¿Está el círculo mismo inscrito en el entramado de un *Geflecht* del que sólo constituye una de las figuras? Éstos son otros tantos hilos que habría que seguir.

El único hilo que, por el momento, todavía retenemos aquí es el del *juego*. Tanto si se trata del ser, del tiempo como de su despliegue en la presencia (*Anwesen*), el *es gibt juega* (*spielt*), dice Heidegger, en el movimiento del *Entbergen*: en lo que libera del retraimiento, el retraimiento del retraimiento, cuando se muestra lo que se esconde o aparece lo que se resguarda. El *juego* (*Zuspiel*) marca, trabaja, hace manifiesta también la unidad de las tres dimensiones del tiempo, a saber, una cuarta dimensión: el «dar» del *es gibt Zeit* pertenece al juego de esa «cuadridimensionalidad», a eso *propio* del tiempo que,

por lo tanto, sería cuatridimensional: «El tiempo propio (el tiempo auténtico: *die eigentliche Zeit*), dice Heidegger, es cuatridimensional (*vierdimensional*)» [Trad. cast. pág. 365]. Esta cuarta dimensión no es una figura retórica, no es una manera de hablar o de contar, precisa Heidegger, sino que se dice de la cosa misma, desde la cosa misma (*aus der Sache*) y no sólo «por así decirlo». Esta cosa misma del tiempo implica el juego del cuatro y el juego del don.

Ante este juego de los *cuatro*, del cuatro, como juego del don, se piensa en los dados del juego, en la locución «ello da», en el imperativo «da» que, al darse en la gramática como imperativo, puede ser que no diga ni la orden, ni el deseo o la petición, sino otra cosa. Y se piensa entonces en la *dona*, en la mujer que nos ha requerido desde el exergo, en todas las cuestiones de la lengua que se entrecruzan —en alemán y en francés [así como en castellano]— en las locuciones «*es gibt*» y «ello da». Pensando en todo esto y en el resto, evocaremos también un precioso libro de Lucette Finas¹⁰ que conecta entre sí todos estos motivos: la aleatoriedad, el juego de los cuatro y de las cartas, el verbo «da», la locución «ello da» (por ejemplo cuando, en francés, se dice «*ça donne*» refiriéndose a un cuerpo purulento). Todos estos motivos y algunos más se hallan entretejidos en una narración, en una narración de narración o en una pasión de narración. Tendremos que reconocer la cuestión del *relato* y de la literatura en medio de todas aquellas cuestiones de las que estamos hablando en este momento. La novela de Lucette Finas anuda todos estos hilos en el idioma absoluto, el efecto de idioma absoluto, que es un nombre propio (aquí *Donne* es un nombre propio), un nombre propio sin el cual puede ser que jamás hubiera ni efecto de relato ni efecto de don. Y aunque no nos encontramos con Heidegger en persona en esta novela, resulta difícil no tener la sensación de que éste está emboscado en una serie de nombres propios de hombre cuya inicial, de asonancia germánica, es una H.

Este rodeo estaba destinado, en primer lugar, a recordar que el olvido del que hablamos, pese a ser constitutivo del don, no es ya una categoría de la *psyché*. No puede no tener relación con el olvido del ser, en el sentido en que Blanchot dice también, más o menos, que el olvido es otro nombre del ser.

Puesto que es condición para que un don se dé, dicho olvido debe ser radical no sólo por parte del donatario sino antes que nada —si es que puede hablarse de antes que nada— por parte del donador. El don debe, también por parte del «sujeto» donador, no sólo no ser

10. Lucette Finas: *Donne*. Le Seuil, 1976.

correspondido sino que ni siquiera debe ser (res)guardado en la memoria, retenido como símbolo de un sacrificio, como simbólica en general. Pues el símbolo obliga inmediatamente a la restitución. A decir verdad, el don ni siquiera debe aparecer o significar, consciente o inconscientemente, *en calidad de* don ante los donatarios, ya sean éstos sujetos individuales o colectivos. En cuanto el don aparezca como don, como tal, como lo que es, en su fenómeno, su sentido y su esencia, estará implicado en una estructura simbólica, sacrificial o económica que anulará el don en el círculo ritual de la deuda. La mera intención de dar, en la medida en que comporta el sentido intencional del don, basta para dar por descontada la reciprocidad. La mera conciencia del don se devuelve a sí misma de inmediato la imagen gratificante de la bondad o de la generosidad, del ser-donante que, sabiéndose tal, se reconoce circular, especularmente, en una especie de autorreconocimiento, de aprobación de sí mismo y de gratitud narcisista.

Y esto se produce en cuanto hay un sujeto, en cuanto donador y donatario se constituyen como sujetos idénticos, identificables, capaces de identificarse (res)guardándose y nombrándose. Se trata, incluso, aquí, en este círculo, del movimiento de subjetivación, de la retención constitutiva del sujeto que se identifica consigo mismo. El devenir-sujeto cuenta entonces consigo mismo y entra como sujeto en el reino de lo calculable. Por eso, si hay don, el don ya no puede tener lugar entre unos sujetos que intercambian objetos, cosas o símbolos. La cuestión del don debería buscar, pues, su lugar antes de cualquier relación con el sujeto, antes de cualquier relación consigo mismo del sujeto, ya sea éste consciente o inconsciente. Y esto es lo que pasa con Heidegger cuando se remonta más acá de las determinaciones del ser como ente sustancial, sujeto u objeto. Cabría incluso decir que un sujeto como tal no da ni recibe jamás un don. Por el contrario, se constituye con vistas a dominar, por medio del cálculo y del intercambio, el manejo de esa *hybris* o de esa imposibilidad que se anuncia en la promesa del don. Allí donde hay sujeto y objeto, el don queda excluido. Un sujeto no dará nunca un objeto a otro sujeto. Pero el sujeto y el objeto son efectos fijos del don: trabas del don. A la velocidad nula o infinita del círculo.

Si el don se anula en la odisea económica del círculo en cuanto aparece *como* don o en cuanto *se* significa *como* tal don, ya no hay más «lógica del don». Y se puede apostar que un discurso consecuente sobre el don se torna imposible: no atina a dar con su objeto y habla siempre, en el fondo, de otra cosa. Se podría llegar a decir que un libro tan monumental como es el *Ensayo sobre el don* de Marcel

Mauss habla de todo menos del don: trata de la economía, del intercambio, del contrato (*do ut des*), de la sobrepuja, del sacrificio, del don y del contra-don, en resumidas cuentas, de todo lo que, en la cosa misma, incita al don y a anular el don. Todos los suplementos de don (el *potlatch*, las transgresiones y los excedentes, las plusvalías, la necesidad de dar o de devolver más, las devoluciones con usura, en una palabra: toda la sobrepuja sacrificial) están destinados a arrastrar de nuevo consigo el círculo en el que se anulan. Por lo demás, esta figura del círculo es *literalmente* evocada por Mauss (literalmente en francés, pues paso por alto, de momento, un problema esencial de traducción sobre el que volveremos). A propósito de Kula, especie de «gran *potlatch*» practicado en las Islas Trobriand y que «propicia un gran comercio intertribal [...] en todas las islas», Mauss escribe: «M. Malinowski no da la traducción de la palabra que, sin duda, quiere decir círculo; y, en efecto, es como si todas estas tribus, estas expediciones marítimas, estas cosas valiosas y estos utensilios, estos alimentos y estas fiestas, estos servicios de todo tipo, rituales y sexuales, estos hombres y estas mujeres, estuvieran atrapados dentro de un círculo^{11*} y prosiguiesen en torno a ese círculo, tanto en el tiempo como en el espacio, un *movimiento regular*».

Tomemos como pretexto esta primera referencia a Mauss para indicar desde ahora cuáles serán los dos tipos de cuestiones que orientarán nuestra lectura.

11. *Essai sur le don*, en *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1950, pág. 176 [Soy yo, J.D., quien subraya] [Trad. cast. de T. Rubio de Martín-Retortillo. Madrid, Tecnos, 1979, reimpr., pág. 180]. Este círculo del «Kula Ring» es ampliamente evocado por L. Hyde en *The Gift* (O.C., pág. 11 y sigs.), al principio de un capítulo titulado «The Circle» y que se abre con estas palabras de Whitman: «*The gift is to the giver, and comes back most to him — it cannot fail*».

Más adelante (pág. 72 y sigs. de nuestro libro), evocaremos otra vez la escena del don y de la deuda, no ya tal y como es científicamente tratada sino tal y como, en primer lugar, es asumida o negada por algunos sociólogos franceses. Apuntemos, a la hora de citar trabajos americanos «deudores» de Mauss, que éstos amplían de forma necesaria y paradójica esa cadena de la deuda. Hyde señala que el *Ensayo* de Mauss fue el «punto de partida» de todos los trabajos sobre el intercambio en este medio siglo. Aunque también cita a Raymond Firth y a Claude Lévi-Strauss, Hyde reconoce una deuda especial para con Marshall Sahlins, sobre todo con respecto a su capítulo «The Spirit of the Gift» (en *Stone Age Economics*, Nueva York, 1972) que considera el *Ensayo sobre el don* como un «don», aplica una «rigurosa explicación de texto» a las fuentes de Mauss y sitúa «las ideas de Mauss dentro de la historia de la filosofía política»: «A través de los escritos de Sahlins es como primero me he dado cuenta de la posibilidad de mi propio trabajo, y mi deuda hacia él es muy grande» (pág. XV).

* A M. Malinowski le gusta la expresión «*kula ring*».

1. La cuestión de la lengua o, mejor, *de las lenguas*. ¿Cómo legitimar las traducciones gracias a las cuales Mauss circula y viaja, identificando de una cultura a otra lo que entiende por don, lo que denomina *don*? Lo hace esencialmente a partir de la lengua latina y del derecho romano, el cual desempeña un papel singular dentro de todo el ensayo, pero Mauss también tiene en cuenta el derecho germánico y, en algunas ocasiones, hace el balance de ese «minucioso estudio del riquísimo vocabulario alemán de las palabras derivadas de *geben* y *gabem*», estudio que «todavía no se había hecho» (pág. 251 [Trad. cast. pág. 241]). Esta cuestión del idioma —como veremos—, en sí misma, es una cuestión del don en un sentido un poco insólito que no depende ni del don de las lenguas ni del don de la lengua.

2. El segundo tipo de cuestión es, en general, inseparable del primero. Vendría a consistir en preguntarse de qué y de quién, a fin de cuentas, termina hablando Mauss. ¿Cuál es el horizonte de anticipación semántica que le permite reunir o comparar tantos fenómenos de diversos órdenes, pertenecientes a culturas diferentes, y que se manifiestan en lenguas heterogéneas, bajo la categoría única y supuestamente identificable de don, bajo el signo «don»? Lo que sigue siendo problemático no es sólo la *unidad* de dicho horizonte semántico, a saber, la presunta identidad de un sentido que opera como traductor o equivalente general, sino también la existencia misma de algo como *el don*, a saber, el referente común de ese signo que, a su vez, es incierto. Si lo que Mauss demuestra, por las buenas o por las malas, es que todo don está atrapado en la ronda o en el contrato usuario, entonces no sólo la unidad del sentido «don» sigue siendo dudosa sino que, suponiendo que dar tuviera un *sentido*, y solamente *un* sentido, de nuevo es la posibilidad de una existencia efectiva, de una efectuación o de un acontecimiento del don, la que parece quedar excluida. Ahora bien, esta problemática de la diferencia (en el sentido que evocábamos anteriormente) entre «el don existe» y «hay don», como ya sabemos, nunca es desarrollada ni siquiera abordada por Mauss, como tampoco —que yo sepa— es desarrollada ni abordada por los antropólogos posteriores a Mauss o que se refieren a él. Cuestiones de esta índole deberían articularse con otras que conciernen a la conceptualidad metalingüística o metaetnológica que orienta este discurso, la categoría de totalidad («hecho social total»), la ideología política, económica y jurídica que organiza la clasificación y la valoración, por ejemplo la que le permite a Mauss al final (es sobre todo al final cuando estas valoraciones se declaran sin rodeos) decir que las sociedades «segmentadas», las indoeuropeas, la sociedad romana de antes de las *Doce Tablas*, las sociedades germá-

nicas hasta la redacción del *Edda*, la sociedad irlandesa hasta la redacción de su «literatura principal», eran sociedades en donde los individuos estaban «menos tristes, eran menos serios, menos avaros y menos individualistas de lo que lo somos nosotros; externamente al menos, eran o son más generosos, más dadivosos que nosotros» (pág. 277 [Trad. cast. pág. 261]).

Todo parece, pues, conducirnos de nuevo hacia la paradoja o la aporía de una proposición nuclear con la forma del «si... entonces»: si el don aparece o se significa, si existe o si es(tá) presentemente *como don*, como lo que es, entonces no es, se anula. Vayamos hasta el límite: la verdad del don (su ser o su aparecer tal, su *como tal* en la medida en que guía la significación intencional o el querer-decir) basta para anular el don. La verdad del don equivale al no-don o a la no-verdad del don. Esta proposición es un desafío evidente para el sentido común. Por eso está atrapada en lo imposible de un *double bind* muy singular, el vínculo sin vínculo de un *bind* y de un *no-bind*: por una parte no hay don sin vínculo, sin *bind*, sin *bond*, sin obligación o atadura, nos recuerda Mauss; pero, por otra parte, no hay don que no deba desvincularse de la obligación, de la deuda, del contrato, del intercambio, por lo tanto, del *bind*.

Pero, en resumidas cuentas, ¿qué sería un don que cumpliera con la condición del don, a saber: no aparecer como don, no ser, ni existir, ni significar, ni querer-decir como don? ¿Un don sin querer, sin querer-decir, un don insignificante, un don sin intención de dar? ¿Por qué habríamos de seguir denominando esto un don? Esto: es decir, ¿qué?

Dicho de otro modo, ¿en qué estamos pensando cuando exigimos al mismo tiempo que el don aparezca y que no aparezca en su esencia, en lo que ha de ser, en lo que debe ser, en lo que habrá debido ser (en su *to ti en einai* o en su *quidditas*)? ¿que obligue y no obligue? ¿que sea y no sea aquello por lo que se hace pasar? ¿Qué quiere decir «dar»? y ¿qué es lo que la lengua da a pensar con esta palabra? y ¿qué quiere decir «dar» en el caso de la lengua, del pensamiento y del querer-decir?

Resulta (pero este «resulta» no dice algo fortuito) que la estructura de este *don* imposible es también la del ser —que se da al pensamiento a condición de no ser nada (ningún ente-presente)— y la del tiempo que, incluso en su determinación así llamada «vulgar», desde Aristóteles hasta Heidegger, siempre se ha definido en la paradoja o, mejor, en la aporía de lo que carece de ser, de lo que no es nunca presente o no es sino apenas y débilmente. Remitamos aquí

a todos los textos, sobre todo a los de Aristóteles citados en «Ousia y Grammé», empezando por el de la *Física IV* que dice, en la fase exotérica de su discurso, *dia tòn exoterikôn logôn*, que «el tiempo no es en absoluto o no es sino apenas o débilmente (*olôs ouk estin è molis kai amudrôs*)». Éste es el efecto aporético —el «lo que no pasa» o «no ocurre»— del tiempo definido a partir del *nun*, del ahora, como *peras*, límite, y como *stigmé*, punta del instante: «Por un lado ha sido y ya no es (*gegone kai ouk esti*), por otro será y todavía no es (*mellei kai oupo estin*). Éstos son los componentes del tiempo, tanto del tiempo infinito (*apeiros*) como del tiempo considerado en su incesante retorno (*aei lambanomenos*). Ahora bien, parece imposible que aquello que admite no-entes en su composición participe de la entidad (*ousia*)».

No analizaremos aquí ni el contexto ni la situación de esta proposición así llamada exotérica. Tomémosla simplemente como un punto de referencia en la historia de una aporética que dictará la ley y la tradición: puesto que el tiempo es aprehendido a partir del ahora *presente* como forma general y sólo modificable, modulable, de manera que el pasado y el porvenir aún son presentes-pasados y presentes-por-venir, esta pre-determinación acarrea la aporética de un tiempo que no es, de un tiempo que es lo que es *sin ser(lo)*, que no es lo que es y que es lo que no es: que es ser *sin ser(lo)*.

Si comparte esta parálisis aporética con el don, si el don no existe como tal, ni tampoco el tiempo, entonces el don que puede *haber* no puede en ningún caso *dar (el) tiempo*, puesto que no es nada. Si hay algo que en ningún caso se puede dar, este algo es el tiempo, puesto que no es nada y puesto que, en cualquier caso, no pertenece propiamente a nadie; si algunas personas y algunas clases sociales tienen más tiempo que otras —y esto es, en el fondo, lo más grave que está en juego en la economía política—, lo que poseen, ciertamente, no es *el tiempo mismo*. Pero, en cambio, si dar implica, con todo rigor, que no se da nada que sea o aparezca como tal —cosa, objeto, símbolo determinado—, si el don es el don del dar mismo y nada más, entonces ¿cómo dar (el) tiempo? Esta locución idiomática, «dar (el) tiempo», parece querer decir normalmente «dejar (el) tiempo para algo, dejar (el) tiempo para hacer, para llenar el tiempo con esto o aquello». Como de costumbre, dicha locución no apunta tanto al tiempo mismo y así propiamente dicho, cuanto a lo temporal o lo que hay en el tiempo. «Dar (el) tiempo», en este sentido, quiere decir normalmente dar algo distinto del tiempo pero algo distinto que se mide con el tiempo como elemento suyo. Más allá de este endurecimiento o de esta sedimentación histórica, puede ser que la locución idiomá-

tica «dar (el) tiempo» dé al menos que pensar: que pensar la singular o doble condición tanto del don como del tiempo.

Lo que hay que dar, únicamente, se denominaría el tiempo.

Lo que hay que *dar*, únicamente, se denominaría el tiempo.

Lo que hay que dar, únicamente, *se denominaría el tiempo.*

Porque, por último, aunque el don fuese otro nombre de lo imposible, no obstante, seguimos pensándolo, nombrándolo, deseándolo. Tenemos intención de hacerlo. Y ello *a pesar de que*, o *porque*, *en la medida en que jamás* nos encontraremos con él, jamás lo conoceremos, jamás lo comprobaremos, jamás lo experimentaremos en su existencia presente o en su fenómeno. El don *mismo* —no nos atrevemos a decir el don *en sí*— no se confundirá nunca con la presencia de su fenómeno. Puede ser que no haya nominación, lenguaje, pensamiento, deseo o intención más que allí donde hay ese movimiento para pensar todavía, para desear, nombrar aquello que no se da ni a conocer, ni a experimentar, ni a vivir —en el sentido en que la presencia, la existencia, la determinación regulan la economía del saber, de la experiencia y del vivir—. En este sentido, no se puede pensar, desear y decir más que lo imposible, en la medida *sin* medida de lo imposible.¹² Si se quiere retomar lo propio del pensar, del nombrar, del desear, puede ser que eso sea posible —posible como relación *sin* relación con lo imposible— en la medida sin medida de este límite: *no se puede* desear, nombrar, pensar, en el sentido propio —si lo hay— de estas palabras *más que* en la *desmesurada* medida en que *aún* o *ya* se desea, se nombra y se piensa, en la medida en que aún puede anunciarse lo que, sin embargo, no se puede *presentar* como tal a la experiencia, al conocimiento: en resumidas cuentas, aquí, *un don que no se puede hacer presente*. Este hiato entre, por una parte, el pensamiento, el lenguaje, o el deseo y, por otra parte, el conocimiento, la filosofía, la ciencia, el orden de la presencia, es también un hiato entre el don y la economía. Dicho hiato no está presente en ninguna parte, recuerda a una palabra vacía o a una ilusión trascendental. Pero asimismo le da a esta estructura o a esta lógica una forma análoga a la dialéctica trascendental de Kant, como relación entre el pensar y el conocer, lo nouménico y lo fenoménico. Puede ser que nos

12. A propósito de la singular modalidad de este «imposible», me permito remitir a *Psyché, Invention de l'autre*. Págs. 26-59, a *Mémoires — pour Paul de Man*, Galilée, 1988, pág. 54 y sigs. [Trad. cast. de C. Gardini. Barcelona, Gedisa, 1989, pág. 45 y sigs.], a *L'autre cap*, Minuit, 1991, pág. 46 y sigs. [Trad. cast. de P. Peñalver. Barcelona, Cerbal, 1992, pág. 41 y sigs.]. A propósito de la extraña gramática de ese «sin», véase «Pas», en *Parages*. Galilée, 1986, pág. 85 y sigs, a propósito de la del «sin ser(lo)», véase *La dissémination*, pág. 241 [Trad. cast. pág. 322].

ayude esta analogía, y puede ser que ésta tenga una relación esencial con el problema del «dar-(el)-tiempo».

Vamos a dedicarnos al esfuerzo de pensar o repensar una especie de ilusión trascendental del don. Y vamos a (compro)meternos en dicho esfuerzo. Porque una *teoría del don* es, por esencia, insuficiente para pensar el don. Es preciso (compro)meterse en dicho pensamiento; es preciso darle pruebas y darse en cuerpo y alma, arriesgarse a entrar dentro del círculo destructor, y prometer y jurar. El esfuerzo de pensar o repensar una especie de ilusión trascendental del don no debería ser una simple reproducción de la maquinaria crítica de Kant (según la oposición entre pensar y conocer, etc.). Ahora bien, no por ello se trata de dejarla de lado como una antigualla. De todas formas, estamos implicados en ella, sobre todo debido a lo que, dentro de dicha dialéctica, comunica con el problema del tiempo por una parte, con el de la ley moral y de la razón práctica por otra. Pero este esfuerzo por pensar el fondo sin fondo de esta casi-«ilusión trascendental» tampoco debería ser —si se trata de *pensar*— una especie de abdicación adoradora y fiel, un simple movimiento de fe ante lo que desborda a la experiencia, al conocimiento, a la ciencia, a la economía —e incluso a la filosofía—. Por el contrario, se trata —deseo más allá del deseo— de responder fielmente pero también con el mayor rigor posible a la inyunción¹³ o al mandato del *don* («da») así como a la inyunción o al mandato del sentido (presencia, ciencia, conocimiento): *sabe* tú además lo que dar *quiere decir*, *sabe dar*, sabe lo que quieres y lo que quieres decir cuando das, sabe lo que tienes intención de dar, sabe cómo se anula el don, comprométete, aunque el compromiso sea destrucción del don por el don, da, dale tú, a la economía su oportunidad.

Porque, a fin de cuentas, el desbordamiento del círculo mediante el don —si lo hay— no conduce a una mera exterioridad inefable, trascendente y sin relación. Dicha exterioridad es la que pone en marcha el círculo, ella es la que da movimiento a la economía. Es ella la que (compro)mete en el círculo y la que le hace dar vueltas. Si es

13. La palabra francesa «*injonction*» se traduce normalmente, en castellano, por «orden terminante». Ahora bien, el empleo derridiano de este término, en *Spectres de Marx* (Trad. cast. de J.M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995) [Véase Nota de traducción al final de dicho libro], nos ha llevado a que consideremos preferible recuperar el uso del antiguo verbo «inyungir». Véase María Moliner, *Diccionario de uso del español*, t. II, pág. 167: «*Inyuncto*, —a. V. bajo “inyungir” part. de “inyungir”. Inyungir (emparentado con “yugo”; ant.). Imponer una cosa a alguien». Véase asimismo J. Corominas, J. A. Pascual, *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, vol. 3, págs. 539 y sigs. [Nota de Trad.]

preciso *rendir cuentas* (a la ciencia, a la razón, a la filosofía, a la economía del sentido) de los efectos de círculo en los que se anula un don, dicho *rendir-cuentas* requiere que se tenga en cuenta lo que, no perteneciendo simplemente al círculo, (compro)mete en él y lo pone en movimiento. ¿Qué es el don como primer motor del círculo? Y ¿cómo se contrae como contrato circular? y ¿desde dónde? ¿desde cuándo? ¿desde quién?

Éste es, entre nosotros, el contrato para este ciclo de conferencias. Sabemos que el *Ensayo sobre el don* tiene como premisas los trabajos de Mauss y de Davy sobre el contrato y sobre la fe jurada.¹⁴

Aunque el don no fuese jamás sino un simulacro, aún es preciso *rendir cuentas* de la posibilidad de este simulacro y del deseo que induce a dicho simulacro. Y también es preciso *rendir cuentas* del deseo de *rendir cuentas*. Esto no se hace ni en contra de ni sin el *principio de razón* (*principium reddendae rationis*), a pesar de que este último halla ahí tanto su límite como su recurso. ¿Por qué, si no, me comprometería yo —convirtiéndolo en una obligación— a hablar y a *rendir cuentas*? ¿De dónde procede la ley que obliga a dar mientras se rinde cuentas del don? Dicho de otro modo, ¿a *responder* también de un don que exige ir más allá de toda responsabilidad? ¿y que prohíbe perdonar a quienquiera que *no sepa dar*?

«No le perdonaré jamás la ineptia de su cálculo», concluye el narrador de *La moneda falsa*, en ese corto relato de Baudelaire que vamos a leer juntos. ¿Lo que éste le reprochaba, a fin de cuentas, a su amigo era no haber *sabido dar*? Ésta es una de las preguntas que están aguardándonos. Aquí tenemos *La moneda falsa*:

Conforme nos alejábamos del estanco, mi amigo fue seleccionando cuidadosamente sus monedas; en el bolsillo izquierdo de su chaleco deslizó unas moneditas de oro; en el derecho, unas moneditas de plata; en el bolsillo izquierdo del pantalón, un montón de perras gordas y, por último, en el derecho, una moneda de plata de dos francos que había examinado muy especialmente.

«¡Qué reparto más singular y minucioso!», me dije a mí mismo.

Nos encontramos con un pobre que nos tendió la gorra temblando. No conozco nada tan inquietante como la muda elocuencia de esos ojos suplicantes que encierran a la vez, para el hombre sensible que sabe leer en ellos, tanta humildad, tantos reproches. Se encuentra algo semejante a esa misma profundidad de complicado sentimiento en los lacrimosos ojos de los perros a los que se les pega.

14. G. Davy: *Foi jurée* (Travaux de l'Année sociologique, 1922). M. Mauss: «Une forme archaïque de contrat chez les Thraces», *Revue des Études grecques*, 1921.

La ofrenda de mi amigo fue mucho más considerable que la mía, y le dije: «Tiene razón; después del placer de asombrarse, no hay ninguno tan grande como el de causar una sorpresa». «Era la moneda falsa», me contestó tranquilamente, como para justificar su prodigalidad.

Pero en mi cerebro miserable, siempre ocupado en buscar tres pies al gato (¡qué facultad tan agotadora me ha regalado la naturaleza!), entró de pronto la idea de que semejante conducta, por parte de mi amigo, únicamente era excusable por el deseo de crear un acontecimiento en la vida de aquel pobre diablo, incluso puede ser que por el deseo de conocer las distintas consecuencias, funestas u otras, que puede engendrar una moneda falsa en manos de un mendigo. ¿Acaso no podía multiplicarse en monedas buenas? ¿Acaso no podía asimismo llevarle a la cárcel? Puede ser que un tabernero, un panadero, por ejemplo, lo mandasen detener por falsificador o por propagar moneda falsa. Asimismo puede ser que la moneda falsa pudiera ser, para un pobre especulador insignificante, el germen de una riqueza que durase unos cuantos días. Y, de este modo, mi fantasía seguía su curso, prestando alas al espíritu de mi amigo y sacando todas las deducciones posibles de todas las hipótesis posibles.

Pero él interrumpió bruscamente mis divagaciones retomando mis propias palabras: «Sí, tiene razón; no hay placer más dulce que el de sorprender a un hombre dándole más de lo que espera».

Le miré fijamente a los ojos y me quedé asustado de ver que sus ojos brillaban con indiscutible candor. Entonces vi claramente que había querido ser caritativo y, al mismo tiempo, hacer un buen negocio; ganarse cuarenta perras gordas así como el corazón de Dios; alcanzar el paraíso por la vía económica; y, por último, conseguir gratis una patente de hombre caritativo. Le habría casi perdonado el deseo del criminal goce del que le supuse capaz poco antes; me habría parecido extraño, singular, que se distrajera comprometiendo a los pobres; pero no le perdonaré jamás la inepticia de su cálculo. Jamás se puede excusar a nadie por ser malo, pero hay cierto mérito en saber que se es tal; y el más irreparable de los vicios es hacer el mal por necesidad.¹⁵

Los tres capítulos siguientes no dejarán de remitir a la literalidad de este texto, a veces para referirse directamente a él. El lector puede consultarlo constantemente, si lo desea, desplegando al final del libro, en las págs. 168-169.

15. Charles Baudelaire: *La fausse monnaie* (Oeuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, éd. Y.-G. Le Dantec, 1954, pág. 325; éd. Cl. Pichois, 1975, t.1, pág. 323) [Trad. cast.: «La moneda falsa», en *Pequeños poemas en prosa. Críticas de arte*. Trad. E. Diez-Canedo/M. Granell. Madrid, Espasa-Calpe, 1968, 3.ª ed., pág. 48].

Programa

La materia de Enfoques Estructurales en Comunicación, forma parte del Ciclo Superior de la Licenciatura en Comunicación y Cultura. Está considerada en el 3er semestre del ciclo superior o 6to de la carrera. En ella se estudian las principales tesis estructuralistas de la Comunicación a partir de la lingüística y de la antropología, en donde se centra la reflexión en la cultura y el lenguaje; asimismo se pone énfasis en el papel que juega el lenguaje en la sociedad como creadores de sentido y de significados.

El curso comienza con estudiar la relación entre comunicación y lenguaje. Se estudian los antecedentes del Estructuralismo, el Formalismo Ruso, el Círculo de Praga y el Estructuralismo Francés, con autores como Barthes, Greimas, entre otros. El curso centra también sus propósitos en las vertientes postestructuralistas, así los autores que se privilegiaron son Althusser, Foucault, Eco y Derrida.

El curso ofrece una serie de postulados en torno a la comunicación y sus aspectos lingüísticos y culturales o antropológicos. Este contenido aporta, para la formación del estudiante, los enfoques que estudian los distintos objetos de la comunicación; pretende señalar las diversas teorías estructurales que dieron origen a la Ciencia de la Comunicación.

Dentro del Eje de comunicación, al que pertenece, es fundamental la materia porque se trata de estudiar la relación entre la lingüística estructural y la antropología estructural y sus aportes para la Comunicación. Con el Eje de metodología la materia de Enfoques estructuralistas en comunicación tiene relación con las siguientes materias: Taller de Lenguaje y Comunicación, Introducción a la Comunicación, Enfoques Funcionalistas en Comunicación, Enfoque Críticos en Comunicación, Enfoques Sistémicos en Comunicación, Panorama de Estudios de la Comunicación en México, Panorama de los Estudios sobre comunicación en México y en América Latina y Estudios Culturales en Comunicación

Propósito general.

Con base en lo anterior, el propósito general del curso es que el estudiante identifique las principales corrientes, autores e influencias del Estructuralismo en los estudios en ciencias sociales y en comunicación, con el fin de distinguir este enfoque que pueda orientarlo en su formación teórica.

Contenidos organizados.

I. INTRODUCCIÓN AL ESTRUCTURALISMO.

Propósito Específico:

Que el estudiante sea capaz de dar cuenta de los orígenes del estructuralismo con base

en la lingüística. Asimismo, que reconozca los elementos de estas teorías como explicación de la sociedad. Así, el estudiante estará en condiciones de discernir un conjunto de tesis que pertenecen al campo de la lingüística y le sirva para la reconstrucción personal de las teorías de corte estructuralistas en Comunicación.

1.1. Comunicación y Lenguaje

1.2. Comunicación signo, símbolo, señal

1.3. La lengua como sistema y estructura

1.4. El lenguaje en las ciencias humanas

2. ANTECEDENTES DEL ESTRUCTURALISMO

Propósitos específicos:

Que el estudiante identifique los fundamentos del estructuralismo, así como las tesis que pertenecen al campo de la lingüística y de la antropología, para la comprensión de las teorías de corte estructuralistas en Comunicación.

2.1. Formalismo Ruso: Jakobson y el Círculo de Praga

2.2. El lenguaje en el pensamiento del siglo XX

2.3. El estructuralismo francés: Lévi-Strauss

3. EL ESTRUCTURALISMO EN FRANCIA.

Propósitos específicos:

Que el estudiante identifique las principales tesis y conceptos del estructuralismo; el lugar que hizo posible su nacimiento, su época en la que surgió y sus principales representantes, con el fin de analizar aspectos de la comunicación, con base

en este enfoque.

3.1. La contribución de Roland Barthes

3.2. La semiótica de Greimas (Y la Escuela de París)

3.3. La propuesta de Abraham Moles

4. DERIVACIONES DEL ESTRUCTURALISMO

Propósitos específicos:

Que el estudiante conozca las derivaciones que ha tenido el estructuralismo con los estudios de comunicación, sus alcances, sus aplicaciones y sus limitaciones. Así el estudiante estará en condiciones de realizar diferentes análisis en Comunicación.

4.1. Althusser y la lectura estructural de Marx

4.2. La propuesta de análisis de Michel Foucault.

4.3. La semiótica de Umberto Eco

4.4. Estructuralismo y posestructuralismo

Metodología General

LAUACM es una universidad pública con un interés en promover la independencia y la autonomía de sus estudiantes. En este sentido, la claridad de los propósitos, las lecturas, así como las evaluaciones resultan fundamentales, para que el estudiante construya un aprendizaje-significativo. Así, lo que presentamos en este programa son una serie de propósitos básicos e indispensables para la comprensión de una materia de corte teórico.

La manera de trabajar entonces recae en dos factores, por un lado, en el trabajo activo de los estudiantes, a través de sus respectivas lecturas,

asesorías y tutorías y; por otro lado, por medio del trabajo docente, en donde se clarifiquen los principales conceptos y tesis de las lecturas por medio de esquemas, exposiciones, ejemplos y contextos sociales, académicos de los autores. Asimismo, es importante relacionar los textos con ejemplos actuales para analizar y hacer legible las tesis y sus alcances analíticos. Con ello pretendemos lograr un aprendizaje significativo. El curso al inscribirse en el eje de Comunicación articula las nociones, los conceptos y las tesis más relevantes del enfoque estructural.

Evaluaciones

a. Evaluación diagnóstica

Se aplicará durante la primera sesión del curso para evaluar los conocimientos y capacidades descritos en los siguientes criterios de evaluación. La finalidad de esta evaluación es que tanto el estudiante como el profesor tengan claro el nivel desde el cuál se inicia el curso así como el estado de la información previa desde donde están contruidos los propósitos del curso.

Criterios:

- Nombrar los componentes del estructuralismo.
- Distinguir las nociones de más importantes del estructuralismo en sus diferentes vertientes.

b. Evaluaciones Formativas

Las Evaluaciones Formativas son instrumentos que se aplican periódicamente a lo largo del curso y no tienen un valor numérico como tal; su finalidad es cualitativa para que el estudiante conozca el grado de aprendizaje que va logrando con relación a los propósitos generales y específicos. Los indicadores y criterios de cada Evaluación Formativa se desprenden de los propósitos específicos.

Se llevarán a cabo tres evaluaciones. La primera, al término de la unidad II para detectar el conocimiento y manejo de los antecedentes del estructuralismo. La segunda, al término de la Unidad III para buscar el nivel de comprensión del estructuralismo francés. La tercera, al término de la Unidad IV para detectar el conocimiento del postestructuralismo.

Evaluación para la certificación

Los criterios de evaluación para la certificación de la materia tienen estrecha relación con los propósitos (generales y específicos) a partir de los cuales los criterios generales son los siguientes.

Que el estudiante:

- a. Reconozca las tesis de los autores y las corrientes dentro de los enfoques estructuralistas, sus orígenes y su desarrollo.
- b. Pueda identificar el estructuralismo en Comunicación, a partir de las diferentes vertientes vistas en clase.
- c. Diferenciar el estructuralismo del postestructuralismo en la Comunicación

Bibliografía básica por unidad

Unidad I.

Saussure, Ferdinand, “Naturaleza del signo lingüístico”, en Ferdinand Saussure, *Curso de lingüística general*, México, Planeta-Agostini, 1993, pp. 99-108.

Unidad II.

Jakobson, Roman, “Ojeada al desarrollo de la semiología”, en Roman Jakobson, *El marco del lenguaje*, México, FCE, 1996, pp. 7-32.

Jakobson, Roman, “Algunas observaciones sobre Peirce, precursor en la ciencia del lenguaje”, en Roman Jakobson, *El marco del lenguaje*, México, FCE, 1996, pp. 33-40.

Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 2004, pp. 113-192.

Lévi-Strauss, Claude, “Los fundamentos del intercambio”, en Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, México, Planeta-Agostini, 1993, pp. 63-78.

Unidad III.

Barthes, Roland, “Introducción al análisis estructural del relato”, en Roland Barthes et al., *Análisis estructural del relato*, México, Ediciones Coyoacán, 2004, pp. 7-38.

Greimas, A. J., "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico, en Roland Barthes et al., *Análisis estructural del relato*, México, Ediciones Coyoacán, 2004, pp. 39-76.

Unidad IV.

Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales*, Vol. III, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 307-334.

Eco, Umberto, *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Barcelona, Lumen, 1999, pp. 23-61.

Althusser, Louis, *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 2004, pp. 246-276.

Derrida, Jacques, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 11-40.

Bibliografía complementaria

Althusser, Louis, *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI, 2004.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2004.

Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, Siglo XXI, 2004.

Lévi-Strauss, Claude, *Mito y significado*, Madrid, Alianza, 1999.

Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, México, Planeta-Agostini, 1993.

Saussure, Ferdinand, "Objeto de la lingüística", *Curso de lingüística general*, México, Planeta-Agostini, 1993.

Edgar Sandoval

Doctorado en Antropología, maestro en Comunicación y Política por la UAM-X y licenciado en Psicología Social por la misma universidad. Actualmente es Profesor-Investigador de tiempo completo en la UACM. Las líneas de investigación en las que trabaja: "Semiótica de los sentidos", "Antropología moral" y "Lógica, verdad y conocimiento". Es miembro de Asociaciones Científicas Nacionales e Internacionales.

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

El lema de la Universidad “Nada humano me es ajeno” es parte de la expresión “Soy humano y nada humano me es ajeno” de Publio Terencio, dramaturgo latino del siglo II antes de nuestra era. Uno de los valores de la frase es que incluye el concepto de “la humanidad”, esto es, un conjunto de seres que desde hace milenios nos alternamos en habitar este mundo, que tenemos muchos elementos que nos identifican, lo mismo que un origen.

La Universidad Autónoma de la Ciudad de México, fiel a la vocación crítica, científica y humanista que corresponde a toda Universidad, se propone que el estudiante sea un sujeto libre, conciente, activo y responsable de su propia educación. La UACM se esfuerza por dar a los estudiantes lo necesario para el logro de este propósito, y apoyar a quien más lo necesite.



Coordinación técnica:
Mtro. Héctor Castañeda Ibarra
Aarón E. Aguilar Almanza
Sergio Javier Cortés Becerril

septiembre de 2005