

El pensamiento salvaje y la importancia de ser imperfecto

MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA*

En 1981 una encuesta realizada por la revista *Lire* mostró que Lévi-Strauss era entonces el pensador más influyente en los medios intelectuales franceses. Seis años más tarde, Iván Zavala afirmó que “es muy probable que si esa encuesta se repitiera hoy, el resultado sería el mismo” (Jáuregui y Gourio, 1986: 261). Me pregunto si diez años después los resultados seguirán siendo los mismos o si el maestro francés ha tenido que aprender a compartir el lugar de honor.

A 34 años de la aparición de *El pensamiento salvaje*, la referencia a esta obra, cuyos alcances etnológicos, estéticos y filosóficos han sido ya reconocidos en diversos ámbitos, exige el reconocimiento de que la trascendencia del pensamiento levistosiano superó todas las expectativas generadas en su tiempo.

Más allá de la “moda estructuralista” concentrada en la persona del propio autor, en la actualidad su influencia se deja sentir desde el campo del psicoanálisis y la crítica literaria hasta el de la música pop. Vale la pena recordar que el grupo de rock inglés Fine young cannibals tituló a su segundo álbum *The raw and the cooked* (1988, FFRR, Records Ltd.), además de la composición operística basada en las *Mitológicas* y el filme suizo *El trasatlántico*.

Como un paradigma más del universo antropológico, la propuesta del estructuralismo en *El pensamiento salvaje* se sitúa como un esquema construido en torno a la relación entre dos formas de conocer: la nombrada como “científica, occidental, positiva, domesticada” y, por otro lado, la denominada “mentalidad primitiva,

pensamiento prelógico, falsa conciencia, pensamiento mágico-religioso, mito, bricolage”.

Con base en la naturaleza de la relación establecida entre estos dos cuerpos, identificamos cinco esquemas que no se corresponden uno a uno con “corrientes de pensamiento antropológico”, pero sí con autores paradigmáticos y con las siguientes caracterizaciones: sucesividad, heterogeneidad, insuficiencia, racionalidad y analogía. Los primeros cuatro esquemas no son excluyentes entre sí, puesto que todos ellos tienen en común el presupuesto de la diferencia radical entre el “pensamiento occidental” y el “primitivo”. Y en ocasiones dos o más criterios coexisten en un mismo esquema: unos de manera subordinada y otros como dominantes.

Así, el esquema que plantea la sucesividad dirige su atención al mismo tiempo a la reafirmación de la humanidad de los “pueblos primitivos”, tanto como a la identificación de su diferencia. Al postulado de Morgan de la *unidad del cerebro humano* corresponde un esquema que segmenta minuciosamente las sociedades posibles —haciendo abstracción de tiempo y espacio— y que sitúa al pensamiento mágico (fetichismo), en el *periodo étnico* del salvajismo, es decir, se le define como inferior a las religiones politeístas y monoteístas asociadas a *periodos étnicos* superiores.

En la perspectiva del evolucionismo, el desarrollo de la humanidad está marcado por el *progreso* hacia un estadio “positivo” o “científico”: magia y religión ocupan respectivamente las etapas anteriores e inferiores a la ciencia y su supresión es la condición necesaria para el avance del conocimiento. Propio de las teorías evolucionistas, el esquema de sucesividad no sólo está presente en los etnólogos del siglo XIX;

* Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

algunas lecturas materialistas apuntan hacia esa dirección cuando afirman que “la superación de la ideología” será alcanzada en un tiempo en que las condiciones objetivas impongan a la ciencia como el único conocimiento cierto y verdadero.

La heterogeneidad total que Lucien Lévy-Bruhl encuentra entre lo que él denomina el pensamiento “prelógico” y el pensamiento occidental, excluye toda posibilidad de relacionarlos en algún sentido. En virtud de que se rigen por reglas diferentes, el pensamiento occidental se enfrenta a la imposibilidad de comprender la “mentalidad primitiva”, ya que ésta se encuentra regida por la “ley de participación”. Esta ley, que se refiere a la propiedad del pensamiento primitivo de penetrar en la naturaleza a través de una “experiencia mística”, no tiene correlato en la “explicación” de tipo científico.

Frente al esquema de sucesividad, que privilegia la dimensión temporal y diacrónica, el esquema de Lévy-Bruhl anula la brecha temporal pero profundiza la diferencia de contenido. Para el evolucionismo la distancia entre magia, religión y ciencia es mera cuestión de tiempo: los primitivos tendrán que superar algún día sus estadios fetichistas, politeístas o de falsa conciencia y lo lograrán gracias a la uniformidad de fondo del género humano: la unidad de su espíritu. El esquema heterogéneo levanta un muro infranqueable entre el primitivo y el occidental, y si ambos pensamientos coexisten, lo mismo da, puesto que no podrán establecer comunicación. La unidad morganiana del espíritu humano, a que apelará más tarde el estructuralismo, se hace a un lado en el esquema heterogéneo para afirmar que existe por lo menos una regla que no es común a todos los hombres y que los hace radicalmente diferentes. No obstante, esta regla se asemeja a la ley de simpatía identificada por Frazer y sin la que, indudablemente, como confirmará décadas más tarde la lingüística estructural, no sería posible la estructuración de los lenguajes.

Sin embargo, el esquema heterogéneo tiene a su favor la preocupación por la especificidad del pensamiento no occidental frente al científico y por el estudio de sus mecanismos internos. Si bien este último no logró con Lévy-Bruhl una dirección acertada, sí sentó bases a partir de las cuales Marcel Mauss y otros autores avanzaron significativamente.

Ahora bien, si los primitivos no están a la distancia de dos o tres *periodos étnicos* sino *aquí y ahora* en las Islas Trobriand y su modo de pensar no es sustancialmente distinto, sino lo suficientemente inteligible para Bronislaw Malinowski, entonces el problema no radica en la sucesividad ni en la heterogeneidad entre pensamiento primitivo y occidental, sino que el pro-

blema está en otro lugar. Para el funcionalismo pues, no se trata de clasificar el pensamiento de los trobriandeses en un modelo de diacronía, sino en esclarecer sincrónicamente cómo, frente a un problema técnico de naturaleza análoga a los que se presentan en sociedades dominadas por la ciencia, la respuesta de los primitivos se desvía hacia la magia. Tanto la ciencia como la magia, dice Malinowski, están orientadas a la satisfacción en última instancia de necesidades de orden material, pero si, la pesca en alta mar —por ejemplo— se enfrenta a imponderables que el nivel técnico alcanzado por los trobriandeses no les permite controlar, la inseguridad resultante es compensada mediante el recurso de la magia. Así, ante el escaso manejo de la ciencia por parte de los primitivos, la magia intenta prefigurarla pero sin alcanzarla jamás: por más que los principios técnicos en que ambas se sustentan sean similares, llegará el punto en que los primitivos “yerren” y vuelvan irremediablemente la mirada hacia el *corpus* de conjuros mágicos de la comunidad.

En esta perspectiva, al contrario del evolucionismo que sugiere “esperar” a que los primitivos abandonen la magia y la religión, aquí el avance de la ciencia satisfará la necesidad de control técnico que la magia es incapaz de proveer. El esquema de la insuficiencia se traslada entonces, en ámbitos no étnicos o contemporáneos, a algunas interpretaciones que aún al interior del discurso científico consideran al pensamiento mágico-religioso como una amenaza para la ciencia. Al definir el pensamiento mágico como insuficiente y equivocado —ciencia abortiva o errada— o bien equivalente de la “ignorancia”, este esquema pugnará por una ciencia cuya misión sea extirpar el pensamiento mágico-religioso. Hay acuerdo en que las interpretaciones mágico-religiosas deben deslindarse del discurso científico, pero es ingenuo pensar que un día las primeras serán sustituidas por el segundo. Más bien, el reconocimiento de la necesidad de convivencia de éstas y de otras posibles formas de discurso plantea a las disciplinas contemporáneas la tarea de desarrollar conceptos que permitan dar cuenta de tales procesos.

Evans-Pritchard retorna a la discusión en el punto en que Lévy-Bruhl la abandona, para afirmar que no se trata de cuestionar el “pensamiento primitivo” en su calidad de poseedor o carente de “lógica” ya que en su estudio de la magia azande da por hecho que cuenta con una, sino de preguntarse por su “racionalidad”. Pero simultáneamente, en oposición al etnólogo francés, Evans-Pritchard reprueba la idea de que la comprensión científica de causas y efectos que lleva al occidental a rechazar ideas mágicas sea evidencia de una inteligencia o de un tipo de pensamiento superior. Señala, por su parte, que este acercamiento

científico es una función, antes que nada, de la propia cultura. De esta manera, el autor británico abre una serie de cuestionamientos, al ir más lejos que la mayoría de sus predecesores, al tratar de dar cuenta del sentido de las instituciones de las que se ocupa tal y como se les presentan a los mismos sujetos, en este caso, los azande. Asomarse a la racionalidad, significa preguntarse cómo un sistema de creencias erróneas y de prácticas ineficaces puede mantenerse a sí mismo frente a objeciones al parecer obvias. Sin embargo, caracteriza lo científico en términos de eso que “concuere con una realidad objetiva” para afirmar que sólo la concepción científica concuerda con la realidad.

La discusión contemporánea generada por estas afirmaciones, queda plasmada en la crítica de Winch (1991: 82-101) en el sentido de que tanto la distinción entre lo real (objetivo) y lo irreal como el concepto de concordancia con la realidad sólo pertenecen a nuestro lenguaje y que, por lo tanto, lo que habría que preguntarse es cómo, con referencia a qué universo de discurso establecido, debe explicarse el uso de determinadas expresiones. Esta argumentación parte del rechazo de Wittgenstein a la idea de que debe haber una forma general de proposiciones: él llama la atención sobre el número indefinido de usos diferentes que puede tener el lenguaje y trató de mostrar cómo el “acuerdo o desacuerdo con la realidad” toma tantas formas diferentes como usos diferentes del lenguaje hay. La noción de *juego de lenguaje* se impone entonces como una posibilidad de disolver la dicotomía entre formas de conocimiento: los conceptos usados por los pueblos primitivos sólo pueden ser interpretados en el contexto de la forma de vida de esos pueblos. Esta idea, que concluye en una propuesta de definición de las *formas alternativas de discurso* —propia de la antropología posmoderna— desemboca en una exigencia de reformular la investigación sobre el terreno: si nosotros (como occidentales) no tenemos ni remotamente una clasificación que se parezca a la categoría zande de magia, tenemos la obligación de ampliar nuestro modo de comprender, de tal manera que le abramos un espacio a la categoría zande de magia, en lugar de insistir en verla en términos de nuestra propia distinción preestablecida entre ciencia y no ciencia.

Este esfuerzo es válido en tanto que propone adentrarse en las categorías de los lenguajes nativos, pero al dotarlos de una “racionalidad” esencialmente distinta de la nuestra, se enfrenta al problema de su inteligibilidad. La discusión se dirige entonces hacia la imposibilidad de “entender”, con las categorías propias de nuestro lenguaje, esos discursos alternativos y se vuelca hacia otro problema: la definición de trabajo del antropólogo debe optar por “comprender”, “interpretar”

o “traducir” las categorías nativas. Este punto es, a nuestro parecer, en el que el esquema racional se topa con dificultades: si es consecuente con él mismo, no deberá privilegiar el uso de herramienta alguna para el análisis, puesto que no debe suponerse la naturaleza de los enunciados. Las recomendaciones en el sentido de realizar una *descripción densa* de los fenómenos estudiados (Geertz, 1983 y 1987), o de “aprender la cultura como un niño lo hace con la lengua materna” (MacIntyre, 1988) no pretenden ser orientaciones de método, puesto que la existencia misma de “un método” traicionaría la base filosófica sobre la que se sustentan.

De cualquier manera, este esquema sigue proclamando la heterogeneidad, aunque sea en el nivel del lenguaje, entre las formas de pensamiento, por lo que podemos afirmar que en lugar de disolver la dicotomía, la transporta hacia otro terreno.

Podemos afirmar entonces que en estos esquemas el interés reside en mayor medida en la delimitación, en el establecimiento de la diferencia, de mutua exclusión ya sea en términos de sucesión y ruptura entre magia, religión y ciencia en la tradición positivista; de heterogeneidad total entre formas lógicas y prelógicas en Lévy-Bruhl; de la insuficiencia del pensamiento mágico frente al científico en Malinowski; o de la irracionalidad del pensamiento primitivo que encuentra Evans-Pritchard.

No obstante, en la aceptación de su diferencia, el pensamiento levistosiano privilegia la convivencia, la interdependencia, la complementariedad y, por qué no, la necesidad de la existencia de varios tipos de conocimientos que apelan ya sea a una o a varias lógicas simultáneas, al empleo de operadores lógicos abstractos o concretos, a su reconocimiento consciente o inconsciente.

El proceso se interrumpe en el momento en que llega a la identificación de dos grandes cuerpos, que en el modelo más acabado de Lévi-Strauss, define por un lado a la ciencia y por el otro a un conjunto de lógicas de lo concreto. O bien, un esquema tripartita (ciencia, ciencia de lo concreto, arte) en el que un tercer elemento media entre los pares opuestos. En este esfuerzo por construir modelos bipartitas o tripartitas, el elemento común —el pensamiento científico o positivo— es el que presenta un menor número de problemas para su definición. Visto como cuerpo de proposiciones con una existencia relativamente reciente, y desarrollado en un tiempo y un espacio más o menos delimitado, la ciencia no puede ser más que única. Frente a ésta, el resto del conocimiento humano que en términos de extensión es infinitamente superior al primero, se presenta como diverso, complejo, arbitrario, amorfo.

Es mérito de Lévi-Strauss la afirmación de que este tipo de pensamiento está igualmente reglamentado, que el carácter de sus reglas es inconsciente y que ape-la a un registro heteróclito; estableciendo una rup-tura epistemológica frente al resto de los esquemas, al colocar en posición de analogía formal ambos tipos de pensamiento:

...existen *dos modos distintos de pensamiento científico*, que tanto el uno como el otro son función, no de etapas desiguales de desarrollo del espíritu humano, sino de los dos niveles estratégicos en que la naturaleza se deja atacar por el conocimiento científico: uno de ellos aproxima-tivamente ajustado al de la percepción y la imaginación y el otro desplazado... (Lévi-Strauss, 1964: 33, subrayado mío).

En cierto sentido pues, el “pensamiento salvaje” que ha producido la humanidad en una extensión sin proporción de magnitud alguna con respecto al pensamiento científico, queda reducida al segundo, al ser considerado como un “tipo de conocimiento científico”. Desde luego, el reconocimiento de la exis-tencia de dos tipos de conocimiento científico por parte de Lévi-Strauss tiene como uno de sus propó-sitos disolver las creencias, frecuentes en antropo-logía como hemos visto, en torno a la incapacidad de los nativos para el pensamiento abstracto. Al mismo tiempo que se dedica a desmontar paso a paso dicha creencia, da lugar a su proposición de la existencia de una lógica de lo concreto con leyes y operadores par-ticulares, que no son los de la ciencia pero sí son análogos a ella.

En este sentido, el modelo levistrosiano supera efectivamente la dicotomía occidental/primitivo al mismo tiempo que plantea nuevas preguntas. Al afirmar que no se trata de oponer el pensamiento “en su estado salvaje” al “pensamiento domesticado”, propone una nueva relación de exclusión entre “dos tipos de co-nocimiento científico”, en la que uno está bien de-limitado —la ciencia— mientras que el otro se define vagamente y por oposición al primero. Sin embargo, las propuestas orientadas hacia definir los mecanis-mos específicos mediante los cuales opera la “lógica de lo concreto” apuntan efectivamente hacia un pai-saje de varias tonalidades y no al blanco y negro de los esquemas positivistas.

Lévi-Strauss establece, a diferencia de la mayoría de los teóricos, no uno sino un conjunto de elemen-tos de conjunción y disyunción entre ciencia y ciencia de lo concreto. A su analogía formal, producto de la misma clase de operaciones mentales que exigen, se oponen los resultados teóricos y prácticos que obtienen.

Las clases de fenómenos a los que se aplican tienen más que ver que la actitud mental, la curiosidad y el gusto por el conocimiento presente en ambos. El de-terminismo global e integral de la ciencia de lo con-creto contrasta con los niveles diferenciales que la ciencia reconoce: es más una interrelación específica del signo y el concepto, el acontecimiento y la estruc-tura, el rito y el juego, la humanidad y la realidad, que un deslinde y una exclusión.

Si efectivamente lo que se había considerado como un conjunto homogéneo de “pensamiento en estado salvaje” es a su vez, un conjunto heteróclito de lógicas —*preferentemente* de carácter concreto— en constante relación con otro conjunto de operadores *preferen-temente* de carácter abstracto; entonces el trabajo interpretativo consistirá no sólo en aislar los fenómenos en dos grandes campos de conocimiento (ciencia/no-ciencia o ciencia/ciencia de lo concreto) sino en iden-tificar lo que en cada uno de ellos existe de “concreto” o de “abstracto” y de esta manera deslindar y clarificar el polo que se presenta como más nebuloso: el de las lógicas de lo concreto. De él sabemos que al estar mo-tivado por la lógica de las separaciones diferenciales, posee una naturaleza polivalente: apela simultánea-mente a varios tipos formales de vinculación donde, la vinculación misma es lo esencial.

Desde el punto de vista de su valor heurístico, la respuesta levistraussiana significa, como se ha men-cionado, un auténtico replanteamiento de la pro-blemática. A lo largo de tres décadas, su influencia ha sido determinante en la naturaleza de las preguntas que los sistemas conceptuales se plantean al respecto. Las diferentes lecturas que se hacen de su obra abar-can un amplio espectro del discurso antropológico moderno, a saber: cognitivismo, interaccionismo simbólico, estructural-funcionalismo, desconstruc-tivismo y antropología posmoderna, presentan alterna-tivas que apuntan en direcciones divergentes pero que, sin embargo, evocan el núcleo de la cuestión.

Otro de los vértices del triángulo, la relación entre ciencia de lo concreto y arte, no ha sido contemplada más que tangencialmente. No obstante, para dar cuenta de sistemas de representaciones, ya sea en el registro plástico o en el literario, la noción de arte se instituye como mediadora entre los dos tipos de co-nocimiento científico, manteniendo relaciones tanto metonímicas como metafóricas con ambos.

En mi opinión, el carácter de modelo (expresado en un grafo) de este sistema triangular de relaciones, es-tablece la necesidad de descubrir el contenido par-ticular que cada cultura le confiere en un campo de conocimiento determinado. Los límites establecidos por Lévi-Strauss y que corresponden a ciertos conteni-

dos propios de la cultura occidental, pueden ser redefinidos en cuanto a sus contenidos específicos en una formación cultural étnica o interétnica. De esta manera, las lógicas que aparecen bien delimitadas en el modelo propuesto por el autor (ciencia, ciencia de lo concreto y arte), de hecho se encuentran entrelazadas en una combinación *sui generis* en el terreno del conocimiento de las poblaciones étnicas y que conviven de una u otra manera con la sociedad mayor que se confiesa heredera de una tradición positiva.

La categoría de mito no se restringe así al sentido de sobrevivencia en un mundo dominado por explicaciones científicas, sino que actualmente son éstas las que desbordan de tal manera los poderes de la imaginación que el profano, incapaz de aprehender en un solo movimiento el mundo tan complejo que se le revela, no tiene otro remedio que volverse hacia el mito. “El pensamiento mítico se convierte en un intercesor, en el único medio de comunicación entre físicos y no especialistas” (Lévi-Strauss 1992: 25).

Así como en las sociedades sin escritura los conocimientos positivos estaban muy por debajo de los poderes de la imaginación y el mito proporcionaba la respuesta; en nuestra sociedad, las proposiciones científicas, en el lenguaje ordinario, tienen para el profano el carácter de palabras vacías, que no se corresponden con nada concreto acerca de lo cual pueda formarse una idea. Así, afirma el autor de *Historia de Lince*,

el Big Bang, el Universo en Expansión, etc., tienen todo el carácter de mitos; hasta el punto de que, como he mostrado para éstos, el pensamiento sumido en una de estas construcciones engendra prontamente su inverso [*idem*: 25-26].

De igual manera, los fenómenos que se desarrollan a escala cuántica, tal como se intenta describirlos con palabras del lenguaje ordinario, chocan tan ampliamente con el sentido común como las más extravagantes invenciones míticas [*idem*: 27].

Tenemos entonces, de nuevo para el hombre profano (es decir, aproximadamente la humanidad en su conjunto) un mundo sobrenatural que, al igual que el de los mitos, ofrece las mismas propiedades: todo en él está fuera de su alcance y todo ocurre de manera distinta —generalmente al revés— a como ocurren las cosas en el mundo ordinario.

Las fronteras entonces, entre ciencia y mito, vuelven a dibujarse siguiendo un contorno diferente al dotar de nuevos significados a significantes ya conocidos, o bien, a la inversa: proceso de formación de los meta-

lenguajes. La perspectiva se enriquece en la situación de diálogo entre culturas y trasposición de campos semánticos propia de las poblaciones étnicas contemporáneas.

En este sentido puede afirmarse que en una cultura determinada existen campos semánticos complementarios o contradictorios; y que una misma unidad cultural puede entrar a formar parte de campos semánticos diferentes que, a su vez, se deshacen y reestructuran en nuevos campos (Eco, 1991: 131).

En los lenguajes naturales, los signos, que no son otra cosa más que unidades culturales, raras veces son entidades formalmente unívocas y muchas veces son lo que la lógica llama hoy *fuzzy concepts* o *conjuntos borrosos* (Lakoff, 1975). Digamos que todo en el universo está dentro o fuera de la categoría. Este concepto de categoría, que proviene de la teoría de conjuntos, supone que las cosas que están dentro de la categoría son aquellas que poseen todas las propiedades inherentes requeridas y cualquier cosa que carece de una o más de las propiedades inherentes cae fuera de ella. Sin embargo, para los seres humanos la categorización es un medio de comprender el mundo y debe servir a ese propósito de manera flexible, en virtud de lo cual los modificadores denominados “*hedges*” (término técnicamente intraducible, un “*hedge*” es una barrera lingüística en este caso, que limita la borrosidad de una categoría e impide que el hablante “se pierda”) identifican el prototipo de una categoría y definen diferentes tipos de relaciones con



él. Ejemplos de lo anterior son: /por excelencia/, / estrictamente hablando/, /hasta cierto punto/, entre otros.

El pensamiento estructural hoy en día exige un tratamiento como sistema, si se nos presenta como un discurso elegante y “perfecto” la mirada estructuralista sobre él mismo debe reconocer, por el contrario, que se trata de un sistema cuyos límites son, como ya se ha mostrado para otros casos, extremadamente difusos, esto es, se trata de un sistema borroso (por ejemplo, el sistema triangular mito/ciencia/arte). Si efectivamente se trata de un sistema que no es cerrado y no es completo, no puede ser perfecto.

Ilustraré este punto con el ejemplo de los *enunciados indecibles*. En el campo científico, ciertas imperfecciones pertenecen a la naturaleza de las cosas. Existen determinadas imposibilidades inherentes al principio de incertidumbre de Heisenberg. Hasta en matemáticas, la “más pura” de las ciencias, las imperfecciones de naturaleza calculatoria o lógica imponen, o revelan, determinadas limitaciones o prohibiciones. El análisis que las propias matemáticas hacen de sí mismas nos enseña que ciertos cálculos no podrán concluir jamás —tal como el análisis mítico— y que, para los llamados enunciados indecibles, no se podrá encontrar demostración. Para ilustrar la cualidad de un enunciado indecible en matemáticas estableceremos una homología con la frase autoalusiva “Yo miento”. Esta frase está en contradicción consigo misma: si miento al pronunciar la frase, entonces digo la verdad... y no miento. Pero si no miento, entonces digo la verdad y, por consiguiente, miento: la frase es verdadera... y así sucesivamente... No podemos decidir si la frase “Yo miento” es verdadera o falsa. Y si la perfección consiste, como parece ser para los científicos, en poder demostrar todo cuanto es verdadero en los objetos que estudian. Pero saben desde 1931 que jamás serán perfectos; los trabajos de Gödel les han prohibido esa esperanza. Entonces las imperfecciones abren, con prodigalidad, nuevas posibilidades.

El lenguaje ordinario consiente tales incoherencias, pero ello no impide la comunicación. En este sentido, si ser perfecto significa ser tan claro que se pueda ser reemplazado por una computadora, desde su inicio en los años sesentas Lévi-Strauss desistió de emprender el análisis mítico con esa herramienta. Tal vez intuyó la calidad indecible de su sentencia: “los mitos se piensan en los hombres sin que ellos lo noten”.

Y así como la evolución hubiera sido imposible sin los errores de replicación del ADN, errores que permiten una adaptación mejor a un entorno en transformación. Los errores del estructuralismo que le per-

mitirán una adaptación mejor a un nuevo entorno serán desde mi punto de vista, el reconocimiento de la ruptura de la simetría, las oposiciones no siempre son simétricas, y por lo mismo revisten un interés superior. La identificación de la inestabilidad permitirá la formulación del oxímoro: evolución y estructura.

Reconstruir un modelo lógicamente posible con base etnográfica, tarea del etnólogo, debe tomar en cuenta que un sistema imperfecto no es un sistema contaminado, sino un sistema nuevo.

Bibliografía

- ECO, UMBERTO
1991 *Tratado de Semiótica General*, México, Lumen (1976).
- GEERTZ, CLIFFORD
1983 *Local Knowledge*, Nueva York, Basic Books.
1987 *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- JAUREGUI, JESÚS E IVES-MARIE GOURIO (EDS.)
1986 *Palabras devueltas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, INAH-IFAL-CEMCA, México.
- LAKOFF, GEORGE
1975 “Hedges: A Study in Meaning Criteria and the Logic of Fuzzy Concepts”, en Donald Hockney et al., *Contemporary Research in Philosophical Logic and Linguistic Semantics*, Dordrecht, Reidel.
- LAKOFF, GEORGE Y MARK JOHNSON
1986 *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1964 *El pensamiento salvaje*, México, FCE.
1968 *Lo crudo y lo cocido. Mitológicas I*, México, FCE.
1989 *Des Symboles et leurs doubles*, París, Ed. Plon.
1992 *Historia de Lince*, Barcelona, Anagrama.
1993 *Regarder Écouter Lire*, París, Ed. Plon.
- MACINTYRE, ALASDAIR
1988 *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press.
- MALINOWSKI, BRONISLAW K.
1977 *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, Ariel.
- POITIER, P., J.P. BOUCHAD, J.P. DELAHAYE, L. DE BONIS Y M. GROSS
1994 “La importancia de ser imperfecto”, en *Investigación y ciencia. Edición española de Scientific American*, octubre, pp. 67-79.
- WINCH, PETER
1991 “Para comprender a una sociedad primitiva”, en *Alteridades*, año 1, núm. 1, pp. 82-101.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG
1988 *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa.