
ARTÍCULOS

SOBRE PERSONAS MORALES Y SOCIEDADES DE CASA
ON PERSONNES MORALES AND HOUSE SOCIETIES

Ion Fernández de las Heras¹

Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 29 de noviembre de 2018; Aprobado: 4 de abril de 2019.

Cómo citar este artículo / Citation: Fernández de las Heras, I. (2020). «Sobre personas morales y sociedades de casa». *Disparidades. Revista de Antropología* 75(2): e017. doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2020.017>>.

RESUMEN: Partiendo de la controversia surgida por la traducción inglesa de la definición de las *sociétés à maison* de Lévi-Strauss, propongo la revisión de un concepto problemático, el de *persona moral*. Mi objetivo consistirá en desentrañar el significado que el estructuralismo dio al término analizando en primer lugar su presencia en determinados trabajos de Durkheim, buscando contribuir a una revisión de la consolidada tesis que ve a Mauss como el padre del concepto. De ese modo, será posible observar que la concepción contemporánea de la persona moral moviliza una lógica epistémica que presupone la incorporealidad de un plano ideal a otro material, lo que acarrea consecuencias analíticas eventualmente ignoradas por los usos antropológicos de la noción levistraussiana de casa.

PALABRAS CLAVE: Persona moral; Sociedades de casa; Émile Durkheim; Totemismo.

ABSTRACT: Taking as a starting point the controversy surrounding the English translation of the definition of Lévi-Strauss's *sociétés à maison*, I propose a revision of the problematic concept of the 'corporate body' (*personne morale*). This essay seeks to show how it was interpreted by certain structuralist authors, analysing some of Durkheim's work with a view to contributing to the revaluation of the consolidated thesis that has Mauss as the father of the notion. In that sense, it can be observed that the conception of *personne morale* mobilizes an epistemic logic that assumes the incorporeality of an ideal level into a material one. This has consequences that were possibly ignored in contemporary uses of the Lévi-Straussian conception of the 'house'.

KEYWORDS: Corporate body; *Personne morale*; House societies; Émile Durkheim; Totemism.

Copyright: © 2020 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1 Correo electrónico: ionfdlheras@gmail.com. ORCID iD: <<https://orcid.org/0000-0002-1865-5529>>.

INTRODUCCIÓN

Las peculiaridades del vocabulario técnico de la antropología han contribuido históricamente a que las traducciones de algunos textos de la disciplina derivasen en confusiones que trajeron consigo fricciones entre especialistas de diferentes nacionalidades. En el caso de la antropología del parentesco, como se sabe, fueron necesarios años de discusiones y equivocaciones para llegar a la conclusión de que la filiación en inglés está dividida en los términos *descent* (filiación lineal) y *filiation* (descendencia) (Dumont 1975: 50) o de que *parentesco* (español) y *parenté* (francés) no significan lo mismo que *kinship* (inglés), pues *parentesco* = *kinship* + *afinity*, en tanto que *kinship* = *consanguinidad* (*ibid.*: 16).

En las circunstancias que aquí me ocupan, trataré de un malentendido que, aunque de menor impacto que esos célebres ejemplos, podría haberse evitado por medio de una traducción más sutil. Este artículo, así, consiste en una indagación acerca de la noción de *persona moral*; un concepto que, además de cuestiones puramente semánticas, levanta un trasfondo teórico algo pasado de moda pero que merece ser revisado debido a su influencia en determinados debates de la actualidad. De esta forma, y a partir de un problema terminológico sacado a la luz a partir de la definición de *casa* de la teoría de las *sociétés à maison* de Lévi-Strauss (1982, 1985 [1979]), en las próximas páginas trataré de delinear el significado que Durkheim (2006 [1924], 2008 [1912]) dio al término, inaugurando un uso que la antropología francesa consolidaría gracias a las consideraciones de Mauss acerca de la *persona humana* (1979 [1950]: 309-336, 2009 [1968]: 381-390). Procurando reconocer esta cuestión en algunos escritos de Lévi-Strauss anteriores a su definición de *casa*, trazaré brevemente sus comentarios a propósito de Mauss (Lévi-Strauss 1979 [1950]) y atravesaré la discusión sobre la cuestión del totemismo (Lévi-Strauss 1965 [1962], 2009 [1962]). Será posible, de ese modo, reconocer cómo Lévi-Strauss, en su teoría *intelectualista*, trató de una cuestión semejante a la que Durkheim ya había delineado, pero, al contrario de este, la desvinculó del totemismo para reintroducirla en el ámbito del *sacrificio*.

Mi hipótesis consiste en que la reaparición del concepto de *persona moral* en la teoría de las *sociétés à maison* forma parte de una retomada (indirecta o, tal vez, implícita, pero sin duda consciente) de la trascendencia social de Durkheim relativa a las *cosas*

sagradas; un plano ideal que, me parece, no fue abandonado por la antropología estructuralista francesa. Comenzaré, sin embargo, por contornear el problema semántico.

1. DE LA PERSONA MORAL A LOS GRUPOS CORPORADOS

En 1975 Lévi-Strauss publicaba por primera vez, en *La Voie des Masques*, la famosa definición de *casa* relativa al concepto de *société à maison*, que aquí reproduzco en castellano²:

Persona moral detentora de un dominio constituido a la vez por bienes materiales e inmateriales, que se perpetúa por la transmisión de su nombre, de su fortuna y de sus títulos en línea real o ficticia, tenida por legítima con la sola condición de que esta continuidad pueda explicarse en el lenguaje del parentesco o de la alianza y, las más de las veces, de los dos al [mismo] tiempo (Lévi-Strauss 1985 [1975]: 150).

Es en las dos primeras palabras que pretendo fijar la atención. Reitero que el término que me interesa es el de *persona moral*, cuya redacción en la edición original francesa se da como *personne morale*.

Una de las razones de la necesidad de analizar detalladamente esta definición viene del hecho de que haya sido reproducida con mínimas variaciones³ en otras tres publicaciones del mismo autor a lo largo de la siguiente década (Lévi-Strauss 1986 [1984], 1987, 1991). Parece que Lévi-Strauss tenía la seguridad de que la definición era, cuanto menos, apropiada. No es extraño, de ese modo, que esta haya sido parafraseada por una miríada de antropólogos, historiadores y arqueólogos, dado que el rigor de la síntesis favoreció una transportabilidad de una eficacia teórica (política y mediática) considerable. El concepto de *société à maison* parece, en el ámbito de la

2 Por motivos prácticos me he visto obligado a utilizar aquí la edición en portugués del libro de Lévi-Strauss, cuya traducción al castellano he hecho yo mismo. Asimismo, las citas presentes en este artículo que provienen de publicaciones en inglés y en francés han sido también traducidas por mí.

3 Cabe mencionar que Godelier (2013 [2004]: 215) llamó la atención sobre la (en verdad) única variación sustancial que Lévi-Strauss hizo de su definición —entre su curso de 1971 y *La Voie des Masques* de 1975—, al incorporar una mención directa al problema de la materialidad. Más adelante trataré de esta cuestión.

antropología, una de esas *cajas negras* descritas por Latour (2011 [1998]: 4) en el contexto del laboratorio; un punto de anclaje teórico que no todos los autores se atreven a ignorar o a poner en duda⁴.

El conflicto a propósito de la definición surge al observar la traducción hecha para la edición inglesa de 1982, en la cual el término persona moral es traducido como *corporate body* (Lévi-Strauss 1982: 174). Posteriormente, en la reedición de 1987, se incorporó la palabra original en francés, *personne morale*, acompañando la traducción, pero eso no evitó que los anglosajones se apropiasen del concepto levistraussiano a partir de la noción de *corporate group*⁵. El motivo probable de esto es que la idea de grupo corporado (*corporate group*) estuvo desde su origen estrechamente vinculada a la noción de persona jurídica (*corporate body* en inglés) (Befu y Plotnikov 1962: 316), y ambas invocan un espectro teórico nada neutro en la tradición antropológica británica, ya que Radcliffe-Brown (1950: 41), Fortes (1953) y Goody (1961: 5), entre otros, las habían utilizado —haciendo siempre referencia a Henry James Summer Maine— con el objetivo de fortalecer la «concepción político-jurídica» (Wagner 2010 [1974]: 238) de la filiación (*descent*) vinculada a la propiedad, defendida por el estructural-funcionalismo británico. Para los ingleses, de ese modo, la idea de grupo corporado procuraba hacer de complemento de la noción de *grupos de filiación unilineal* (*unilinear descent groups*), remitiendo directamente a un término del derecho anglosajón, *corporación*, y estableciendo la jurisprudencia y el derecho consuetudinario «como modelo[s] para pensar las colectividades morales de la sociedad» (Wagner 2010 [1974]: 238). Cabe mencionar que en poco tiempo la noción de grupo corporado cayó en desuso incluso entre los británicos pues, como el propio Goody meditaba en 1968, «los términos utilizados por distintos autores para definir los grupos corporados parecen demasiado generales y confusos para la mayor parte de fines analíticos; el término puede restringirse a ciertos aspectos de la propiedad o bien puede abandonarse por completo» (Goody 1968: 404).

De todos modos, parece que en esa ocasión no era la primera vez que se hacía una traducción como esa

4 Obviamente, también hay publicaciones que problematizan el concepto, de entre las que probablemente la compilación de Carsten y Hugh-Jones (1995) sea la más notable.

5 Por ejemplo, Mills y Slobodin (1994: 190).

de la noción de persona moral, considerando que el mismo Lévi-Strauss, en el año lectivo de 1977-1978 publicado años después en *Paroles Données*, hizo un extenso comentario sobre este asunto:

Era necesario, inicialmente, aclarar lo que los etnólogos anglosajones entendían por *corporate groups*, locución para la cual fueron propuestos equivalentes fantasiosos. Sin embargo, no hay ninguna duda de que no se trata de lo que nosotros mismos llamamos grupos dotados de personalidad moral o de personalidad civil (Lévi-Strauss 1986 [1984]: 188-189).

Lévi-Strauss criticaba el modo en que la antropología social británica —influenciada por Maine— usaba el término y dejaba ver que él buscaba describir la casa en términos conceptuales («ideales») y simbólicos, y no legales y materialistas, dado que «es solamente por artificio que se le pueden reconocer a una colectividad de individuos los atributos jurídicos de la persona» (*ibid.*: 188). Según él:

Los *corporate groups* nacieron y se desarrollaron en Inglaterra bajo la forma de burgos, como instituciones de derecho consuetudinario; y era más fácil extender la noción a sociedades sin escritura, desprovistas de reglas jurídicas formalizadas, que aplicar a esas sociedades la noción de persona moral, que deriva del derecho escrito (*ibid.*: 189).

A pesar de este aviso, las confusiones continuaron. Un ejemplo de este malentendido puede encontrarse en el artículo de Waterson publicado en la compilación de Carsten y Hugh-Jones (1995), en el cual, inmediatamente después de reproducir la controvertida definición del concepto levistraussiano de casa, la autora indica que los elementos clave del concepto son: «[1] el ideal de continuidad; [2] la transmisión de alguna forma de propiedad valorada [...]; y [3] la exploración estratégica del lenguaje de parentesco y de la afinidad» (Waterson 1995: 49-50). Síntesis de la síntesis traducida, el sentido original parece aquí transfigurado para, una vez más, dar paso a la concepción británica mencionada.

Para facilitar la comprensión de este último hecho, al que volveré solo en la conclusión, propongo aparcar aquí la noción de grupo corporado para entrar de una vez en el tema que aquí me ocupa: el concepto de persona moral. Como traté de exponer anteriormente, el objetivo de este artículo es analizar el cruce entre la teoría levistraussiana de las *sociétés à maison* y la concepción durkheimiana de persona moral. En ese sentido, pido al lector algo de pacien-

cia, pues será a partir de una pequeña genealogía de este último concepto que finalmente conseguiré traer algo de luz sobre esta cuestión semántica inicial.

2. PARTES Y TODOS: EL CONCEPTO DE PERSONA MORAL SEGÚN DURKHEIM

En su artículo sobre la noción de persona, Goldman (1999: 21) asegura que «es prácticamente una unanimidad entre los antropólogos situar el inicio del debate sobre la noción de persona en un texto un poco enigmático de Marcel Mauss, escrito en 1938». No obstante, sugiero revisar algunos escritos del tío de Mauss, entre los cuales es posible encontrar lo que considero que es un trato similar de la cuestión. Evitando simplificaciones del término a partir del concepto de sociedad de Durkheim, que es visto por muchos como la reificación de un corpus de obligaciones impuestas a un individuo pasivo y reproductor, trataré de recuperar la complejidad de la noción de persona moral conectándola a una constelación terminológica cuya estructuración va mucho más allá de la dicotomía individuo/sociedad. Sugiero, entonces, reconsiderar el término en relación con otros tantos que conforman una malla conceptual difícil de delimitar: sujeto, personaje, cosa, espíritu, ideal colectivo, hecho moral, deseo, obligación, representación, realidad *sui generis*, sanción, principio totémico, verdad, sacralidad, etc.

En un primer momento parecerá algo tedioso y escolar retomar este camino tantas veces transitado, pero solo así será posible recuperar la densidad de este aspecto algo olvidado de la obra de Durkheim. Pido al lector licencia para resumir, siempre y cuando sea estrictamente necesario para la economía del texto, algunas tesis que hoy resultan muy conocidas.

Entonces, ¿por cuál de esos términos comenzar? Ya que uno de los argumentos de este artículo trata de la continuidad de su pensamiento en el estructuralismo francés, tratemos no de un término, sino de la relación entre dos términos, considerando incluso que, en el inicio de su libro póstumo sobre la cuestión de la moral, *Sociología y filosofía*, Durkheim (2006 [1924]: 1) introduce el problema proponiendo «la analogía» como el «único medio práctico del que disponemos para hacer inteligibles las cosas». De esta forma, el autor expone una primera analogía entre las leyes sociológicas y las leyes psi-

cológicas antes de definir lo que es social y psicológico, visto que:

La vida colectiva, como la vida mental del individuo, está hecha, en efecto, de representaciones, y es presumible por ello que representaciones individuales y representaciones sociales sean, en cierto modo, comparables (*ibid.*: 2).

Una doble analogía, entonces; en este pequeño párrafo ya fueron revelados cuatro términos que me interesa analizar: «representación individual», «representación colectiva» y sus respectivos «sustratos» («individuo» y «grupo»).

Vamos por partes. ¿Qué es un sustrato? Sustratos, dice Durkheim, son las cosas y los individuos en cuanto cosas. Es necesario aclarar que un individuo no es aún un «sujeto» o un «espíritu», ya que, en este nivel, el individuo, así como la cosa, es pura corporeidad. Se trata de un dualismo empirista (*ibid.*: 65) que concibe los sustratos como la materialidad pasiva sobre la que se «incorpora» un ideal, una representación:

El ideal puede incorporarse [...] a una cosa cualquiera: se coloca donde conviene; la más diversa variedad de circunstancias contingentes determina la manera cómo se fija. Y entonces, esa cosa tan vulgar como se quiera, sobre la que se ha fijado el ideal, queda desde ese instante sin parangón (*ibid.*: 98).

Para Durkheim «los objetos no tienen valor por sí mismos» (*ibid.*: 58), y el individuo, en cuanto cosa, puede ser el sustrato de cualquier representación o ideal colectivo, independientemente de su intelecto, de su subjetividad.

Pero, ¿quién produce ese ideal colectivo? Todos y nadie en particular (Durkheim 2008 [1912]: 561); es el producto de una dialéctica psíquico-social. «Por una parte, son enteramente psíquicas; están hechas exclusivamente de ideas y de sentimientos objetivados. Pero, por otra parte, son impersonales por definición, ya que son producto de una cooperación» (*ibid.*). Esto significa que «las representaciones colectivas son exteriores a las conciencias individuales» (Durkheim 2006 [1924]: 25); estas provienen de conjuntos de individuos que, más que producir identidades parciales a partir de puntos coincidentes, articulan una «relación *sui generis*»; un resultado común al que «cada uno aporta, sin duda, su parte alícuota» (*ibid.*). Sin embargo, esto no significa que, por ejemplo, los sentimientos privados de los individuos formen parte de esta nueva unidad, a no ser que:

Combinen su acción con las fuerzas *sui géneris* que la asociación desarrolla. Por efecto de estas combinaciones y de las modificaciones mutuas que se producen entre sus elementos, tales combinaciones se convierten en otra cosa diferente⁶ con respecto a cada uno de sus elementos (*ibid.*: 25).

La sociedad en cuanto representación es el producto de una «compatibilización», es decir, de una construcción; trabajo analógico entre individuos que participan de la composición de un nuevo individuo de otro orden: la sociedad, como una *gestalt*, es siempre más que la suma de sus partes, las trasciende (*ibid.*: 24). De estos últimos enunciados se deduce que el individuo, además de ser una cosa pasiva que incorpora ideales, implica alguna forma de actividad, pues es a partir de la actividad que lo social es constituido. Pero, «para expresarlo con exactitud, se debe agregar que la sociedad comprende también cosas» (*ibid.*: 28). Ese individuo dotado de conciencia, a quien le corresponden las «representaciones individuales» y las «imágenes mentales» (Durkheim 1976 [1955]: 131), es un «sujeto individual», un «espíritu», comprendido como parte integrante de la sociedad e indisoluble de esta, dado que lo engloba. No obstante, la relación entre la sociedad y el sujeto individual no se reduce a la reproducción o a la obediencia, una vez que, como veremos a continuación, esta implica la cuestión de la moral durkheimiana en toda su extensión.

Durkheim asegura que las normas morales tienen dos caracteres: (1) la «obligación», ya que «las normas morales están investidas de una autoridad especial en virtud de la cual son obedecidas, porque ellas ordenan» (Durkheim 2006 [1924]: 36); y (2) la «deseabilidad», en razón de que, «para que podamos desempeñarnos como sujeto, es necesario que el acto interese en alguna medida a nuestra sensibilidad, es decir, que se nos aparezca en cierto modo como *deseable*⁷» (*ibid.*). Toda acción moral consiste en la articulación de estos dos aspectos, el «bien» y el «deber» (*ibid.*). Por otro lado, bien y deber son, además, relativos a la constitución de las «resoluciones sociales». El bien es el «deseable *sui géneris*» (*ibid.*) mientras que el deber es la norma concebida según un «hecho moral», es decir, según una regla de conducta sancionada, en la cual la «sanción» consiste en

«consecuencias de tal modo enlazadas a un acto mediante un vínculo sintético» (*ibid.*: 43). Esto significa que cuando se viola una norma (en contraposición a, por ejemplo, no seguir una regla de higiene), el acto no origina por sí mismo las consecuencias —estas no están «analíticamente implícitas»—, sino que entre el acto y la consecuencia hay una «completa heterogeneidad» (*ibid.*). La sanción, entonces, es la consecuencia de un acto evaluado por la disconformidad (acto transgresor) o conformidad (acto favorable o de refuerzo) a partir de una norma preestablecida (*ibid.*: 44).

El sujeto individual es, entonces, el individuo consciente que es «obligado» y que simultáneamente es «deseante» en esa mediación con los trascendentes colectivos. «La función de la conciencia no es dirigir el comportamiento de un ser que no tendría la necesidad de conocimiento: su función es constituir un ser que no existiría sin ella» (Durkheim 1976 [1955]: 65). De lo que se intuye que toda acción individual no es intrínsecamente social; esta lo será en la medida en que se relacione y se componga junto con lo social. Como diría Lévi-Strauss:

Está en la naturaleza de la sociedad el expresar sus costumbres y sus instituciones por medio de símbolos, mientras que las conductas individuales normales *no son por sí mismas jamás simbólicas*, ya que son los elementos a partir de los cuales se construye el sistema simbólico, que únicamente puede ser colectivo. [...] En otras palabras: las conductas individuales anormales, dentro de un grupo social determinado, entran dentro del campo del simbolismo, pero a un nivel inferior, en un orden diferente y dentro de una medida totalmente diversa a aquella en que se expresa el grupo (Lévi-Strauss 1979 [1950]: 18).

En relación con esto es preciso señalar que, para Durkheim, «la moral comienza ahí donde comienza la vida del grupo» y, teniendo en cuenta «que hay grupos diferentes: familia, corporación, ciudad, patria», aún «podría establecerse una jerarquía entre esos diversos grupos, dentro de la cual habría grados, correspondientes a las diferentes formas de actividad moral» (Durkheim 2006 [1924]: 53). La sociedad durkheimiana, más que una abstracción absoluta y estática, parece instituirse como un sistema compuesto de múltiples morales colectivas. Aún más, además de cada trascendencia colectiva o moral común, «existe una multitud de otras diversas [morales]» (*ibid.*: 40), pues, cada sujeto, cada «conciencia moral particular», «comprende y ve [la moral común] desde

6 Cursiva en el original.

7 Cursiva en el original.

un ángulo distinto» (*ibid.*), de manera que su expresión nunca es unitaria. De esto se extrae que la «vida psíquica» puede concebirse «como un vasto sistema de realidades *sui géneris*» (*ibid.*: 32). Aún más:

Si las representaciones, desde el momento en que existen, continúan existiendo por sí mismas, sin que su existencia dependa perpetuamente del estado de los centros nerviosos; si las representaciones son susceptibles de influir directamente unas sobre otras, de combinarse, en fin, según las leyes que les son propias, todo ello significa que tales representaciones son realidades. Estas representaciones se encuentran sustentadas por un sustrato formado por íntimas relaciones y son, por ello, independientes en cierta medida (*ibid.*: 23).

Pues bien, llegados a este punto es posible reconocer a continuación la cuestión específica de la persona moral.

Para Durkheim, las conciencias individuales, por sí mismas, no se comunican entre sí. Como mónadas, «están cerradas unas de las otras» (Durkheim 2008 [1912]: 363). Su comunicación solo es posible en la integración de esa trascendencia que es la moral común, la representación; comunicación vertical sujeto-moral, o, en todo caso, sujeto-moral-sujeto. Sin embargo, hay una condición: para que tal comunicación pueda tener lugar, los trascendentes colectivos deben considerarse como «personalidades cualitativamente diferentes de las personalidades individuales que las componen» (Durkheim 2006 [1924]: 38), ya que, «nosotros no tenemos obligaciones sino ante conciencias; todos nuestros deberes se dirigen a las *personas morales*⁸, a los seres pensantes» (*ibid.*: 50):

Si no podemos estar vinculados por el deber sino a sujetos conscientes, después que hemos eliminado todo sujeto individual, no queda otro fin posible a la actividad moral que el sujeto *sui géneris* formado por una pluralidad de sujetos individuales asociados de manera de formar un grupo, es decir, no resta sino el sujeto colectivo (*ibid.*: 52).

Tal vez aquí comience a entenderse la primera analogía durkheimiana a la que hice referencia inicialmente en relación con la psicología y la sociología; no solo una es pensada metafóricamente a través de la otra, sino que una apenas puede existir mediante la otra, en una dialéctica. De nuevo, Lévi-Strauss:

Así que, en un cierto sentido, es verdad que todo fenómeno psicológico es un fenómeno sociológico, lo mental se identifica con lo social; pero, por otra parte, la prueba de lo social solo puede ser mental; en otras palabras, jamás podremos saber si hemos averiguado el sentido y la función de una institución si no podemos revivir su incidencia sobre una conciencia individual; como al mismo tiempo esta incidencia es parte integrante de la institución, cualquier interpretación tiene que hacer coincidir la objetividad del análisis histórico con la subjetividad de la experiencia vivida (Lévi-Strauss 1979 [1950]: 25).

Vale la pena hacer un inciso para aclarar que, en las dos últimas citas, Lévi-Strauss no estaba refiriéndose a Durkheim, sino a su sobrino, Mauss. Puede parecer abusivo sacar de contexto tales enunciados, aún más sabiendo de los no excesivos elogios que Lévi-Strauss hizo al trabajo de Durkheim⁹, sin embargo, es precisamente por eso que puede destacarse la relevancia del trabajo que aquí me ocupa, en la medida en que las continuidades entre los tres pensadores se hacen explícitas a través de, si se me permite, nuevas analogías. Después de este aviso sobre la finalidad retórica de estas citaciones, me atrevo a continuar con Durkheim:

La sociedad se halla capacitada para desempeñar ese papel de legisladora porque se encuentra investida, ante nuestros ojos, de una autoridad moral perfectamente fundada. [...] Una autoridad moral es una realidad psíquica, una conciencia más elevada y más rica que la nuestra, respecto de la cual experimentamos nuestra indiscutible dependencia (Durkheim 2006 [1924]: 52).

Instituyendo, de este modo, la prerrogativa legisladora en el ámbito de lo social, la persona moral es en cierto modo presentada como una sustitución del sujeto kantiano. Será en su crítica al pragmatismo, que él culpa de negar la «verdad» y los «juicios necesarios» y de mostrarse libre ante las «fuerzas obligatorias de los juicios lógicos», que Durkheim acabará caracterizando la sociedad como «un fin eminente de toda actividad moral» (*ibid.*: 54).

9 A pesar de sus positivas valoraciones sobre la contribución de Durkheim a la consolidación de la etnología como disciplina científica (Lévi-Strauss 1993 [1973]: 56), en cierta ocasión Lévi-Strauss llegó a admitir que lo veía como «un tipo de sociólogo filosofante», y que le fueron necesarios varios años para reconsiderar poco a poco esta opinión sobre él (Passetti 2008: 147).

8 Cursiva mía.

Cabe aclarar un último punto sobre la persona moral: su imbricación con las cosas y con los individuos (como cosas). Para tanto, introduciré la cuestión del objeto sagrado, que, a mi ver, implica una teoría durkheimiana de la idolatría que es necesario sacar a la luz para una mejor comprensión de la idea levi-straussiana de la casa como persona moral.

Procuraré ilustrar lo expuesto hasta el momento a partir de un ejemplo: Luis XIV de Francia, conocido como el Rey Sol o Luis el Grande.

Si descompusiésemos la figura de Luis XIV a partir de los conceptos durkheimianos citados, sería posible ver en él tres niveles. (1) En un primer nivel se encuentra el individuo terrenal, material o humano; individuo con necesidades infra-sociales, fisiológicas, como comer y dormir, un Luis XIV sin nombre: Luis XIV bebé, cuerpo, joven o viejo, de estatura media, cadáver, etc. (2) En un segundo nivel se encuentra la representación, el rey, el dios, la persona moral. En este nivel Luis XIV es toda Francia, no es más una cuestión humana, sino una cuestión nacional o divina cuyo sustrato coincide con el humano del primer nivel. Cabe decir que el ánimo o la vida del sustrato no es absolutamente necesaria, ya que un Luis XIV muerto continúa siendo lo que es en cuanto persona moral. En perfecta armonía con la conocida doctrina política medieval de los «dos cuerpos del rey» (Kantorowicz 1957), la dualidad cosa/idea parecería completa —el *homo duplex*—, pero para Durkheim es necesario tener en cuenta un tercer aspecto, cuya función es relacionar las dos partes. (3) Ese tercer nivel es el sujeto individual, el espíritu o el individuo como conciencia. Luis XIV, aquí, podía llamarse Louis-Diedonné (nombre secular del rey), a pesar de que esto no es exacto, ya que Louis-Diedonné, como se verá más adelante, también es una representación, un «persona humana»; convengamos, frente a esto, que por comodidad llamaré de ese modo al sujeto individual. El sujeto Louis-Diedonné, entonces, es el individuo cuya actividad está dirigida a la persona moral que es Luis XIV, lo que significa que si el individuo material simplemente come, Louis-Diedonné come como debería comer el célebre rey francés; si hipotéticamente Luis XIV fuese, a los ojos de todos los que creen en él, un ente supremo sin necesidades fisiológicas conocidas, Louis-Diedonné sería el humano que aguantaría el hambre. Si se me permite la broma, podría decirse que la historia acumula ejemplos de individuos (nivel 1) asesinados por sus sujetos

(nivel 3) bajo las ordenes de sus personas morales (nivel 2); como ocurrió con el famoso astrónomo Tycho Brahe, quien, durante un banquete, no se levantó de la mesa para ir al baño cuando lo necesitaba porque prefirió no herir su reputación al cometer una falta de protocolo (deseo/obligación ante una sanción), lo que le produjo una uremia que acabó matándolo algunos días después (Dreyer 2004 [1890]: 390). El sujeto individual consiste en la interioridad que expresa la continuidad entre el individuo y la persona moral. Sin embargo, es necesario no caer en un doble equívoco: por un lado, Luis XIV no es el simple producto de Louis-Diedonné, pues, en todo caso, Luis XIV es el producto de Louis-Diedonné y del resto de sujetos que lo componen (de todos aquellos que tienen, o constituyen, una noción de su existencia); por otro lado, Luis XIV no es solo ese individuo material, él es ese individuo y una multiplicidad de otras cosas, como un trono y un cetro, el Palacio de Versalles, vestimentas, retratos, etc. Como ya dije, para Durkheim el trascendente social comprende individuos y cosas (Durkheim 2006 [1924]: 28).

Ahora bien, siguiendo el esquema moral de la obligatoriedad y de la deseabilidad que expuse unas líneas atrás, encontramos que un «ser sagrado» es un ser prohibido, respetado y temido, y simultáneamente bueno, amado y ansiado (*ibid.*: 37); «sagrado», para Durkheim, es «el carácter de las cosas morales» (*ibid.*: 38). Esto significa que religión y moral son, si no la misma cosa, aspectos equiparables: «Para la mayor parte de los espíritus lo sagrado de la moral no se distingue de lo sagrado de la religión» (*ibid.*: 49). En ese sentido, si, como vimos, las cosas incorporan ideas o representaciones, cuando las ideas son del orden de la religión o de la moral, esas cosas se convierten en sagradas. «He ahí, pues, cómo un trozo de tela se aureola de santidad, cómo un pequeño pedazo de papel se convierte en un objeto apreciadísimo» (*ibid.*: 98). Para Durkheim, Luis XIV era, entonces, ¿sagrado? Sin duda, sí. Como tantos otros soberanos, si no era directamente un dios, como mínimo era un representante directo de la divinidad (Durkheim 2008 [1912]: 337), tal y como su nombre secular, Diedonné (dado por Dios), pretende indicar. Pero es necesario decir algo más a propósito de la sacralidad:

Dos seres pueden ser completamente distintos en sí mismos y en cuanto a sus productos, pero si encarnan un mismo ideal aparecen como equivalentes, porque el ideal que simbolizan aparece entonces como aquello que hay en ellos de más esencial,

colocando en segundo plano todos los otros aspectos en virtud de los cuales se diferencian entre sí.

Es de tal modo como se explica que el pensamiento colectivo dé lugar a la metamorfosis de todo cuanto toca: mezcla los reinos, confunde los contrarios, invierte aquello que puede considerarse como la jerarquía natural de los seres, nivela las diferencias, diferencia los semejantes, en una palabra, sustituye el mundo que los sentidos nos presentan por un mundo completamente distinto, mundo que no es otra cosa que la proyección de la sombra de los ideales construidos por el pensamiento colectivo (Durkheim 2006 [1924]: 98).

Según Durkheim, entonces, la sacralidad puede implicar un orden psíquico de no discernimiento de la dualidad cosa/representación. Curiosa proximidad conceptual con Bateson, para quien la noción de sagrado consiste en una «dimensión integradora de la experiencia» (Bateson y Bateson 2013 [1987]: 16). Para Bateson, no obstante, la sacralidad de Luis XIV dependería no de que el Rey Sol *representase* (metafóricamente) a Francia, sino de que él *fuese* (metonímicamente) Francia (Bateson 2009 [1991]: 379). Durkheim no llegó a hacer tan claramente esa distinción, pero, a partir de la extensa cita que acabé de reproducir es posible creer que concebía la posibilidad de que la personalidad moral de Luis XIV vinculase esos dos seres, el territorio francés (o la idea de Francia, que por su vez vincula otros seres) y un individuo material concreto (el cuerpo humano de Luis-Diedonné), en tal grado que los mezclaría.

En ese sentido, falta indicar que Durkheim no piensa lo sagrado como un concepto aislado, ya que como todo sociólogo sabe este siempre viene acompañado, o contrapuesto, a la noción de profano. Es importante, sin embargo, no confundir profano y sagrado como los dos niveles antes descritos (material e ideal), pues lo profano «es una trascendencia mundana» y «ambos [sagrado y profano] están profundamente enraizados en la realidad social» (Weiss 2013: 161). En todo caso, «el par conceptual sagrado/profano es un modo de clasificación» (*ibid.*) del mundo a través representaciones colectivas. Pero, ¿qué es entonces lo que esta dicotomía diferencia? La problemática que vincula estos dos términos es en ocasiones ambigua, aunque una explicación plausible es que entre ambas hay una diferencia de grado o intensidad (Durkheim 2008 [1912]: 330), de la cual se extrae que una idea sagrada es «una representación dotada de una intensa carga emotiva» (Weiss 2013: 165). Las cosas profanas, entonces, se aproximan a

«los caracteres empíricos tal como se manifiestan en la experiencia vulgar» (Durkheim 2008 [1912]: 337), mientras que las sagradas implican una «metamorfosis» a través de la «imaginación religiosa» (*ibid.*). En el caso del ritual, por ejemplo, la sacralidad se expresa con mayor intensidad en el momento colectivo de «efervescencia», que:

Provoca en aquellos que toman parte del ritual un estado mental de un tipo completamente diferente de aquel que un individuo experimenta en su vida ordinaria. Se concibe fácilmente que, cuando comienza ese estado de exaltación, el hombre ya no se conoce más (Durkheim *apud* Weiss 2013: 175).

Puede concluirse que las personas morales implican alguna forma de sacralidad que, dependiendo de su intensidad, desarrolla un grado de integración mayor o menor de la heterogeneidad que sistematiza, hasta el punto de poder hacer de esta un aspecto absolutamente continuo e indiferenciado. En la teoría del totemismo de Durkheim (2008 [1912]: 311), esa abstracción integradora, es decir, la persona moral, es llamada en varias ocasiones «principio totémico»: una entidad espiritual extensamente distribuida en seres y cosas de especies diferentes. De ese modo, cuando un indígena que afirma que los miembros de la fratria del cuervo son cuervos,

No entiende precisamente que sean cuervos en sentido vulgar y empírico de la palabra, sino que en todos ellos se encuentra un principio, que constituye lo que tienen de más esencial, que les es común con los animales del mismo nombre, y que se piensa bajo la forma exterior del cuervo (*ibid.*: 302).

El cuervo, en cuanto tótem, es «un símbolo, una expresión material» del principio totémico (*ibid.*: 327). Sin embargo, si el principio totémico es «simultáneamente una fuerza material y una potencia moral», este «se transforma con facilidad en una divinidad propiamente dicha» (*ibid.*: 304), no necesitando de nada más que de una intensificación de las relaciones que componen su personalidad moral.

En fin, pasemos de una vez, aunque de un modo un tanto abrupto, al siguiente apartado, pues ya es posible observar cierto desarrollo de las continuidades y discontinuidades del concepto de persona moral analizado hasta aquí y será precisamente ese recorrido el que me permitirá volver al concepto de casa de Lévi-Strauss. A partir de ahora, de ese modo, podemos seguir el enunciado de Goldman antes mencionado y centrarnos brevemente en aquellos autores

que, por lo visto, popularizaron el concepto de persona moral tal y como hoy lo conocemos.

3. CONTINUIDADES DE LA PERSONA MORAL DURKHEIMIANA EN EL PASO AL ESTRUCTURALISMO.

Como se sabe, Mauss asegura que el significado original del término *persona* es, literalmente, «máscara» (Mauss 1979 [1950], 2009 [1968]). Según él, «fueron los romanos los que transformaron la noción de máscara, personalidad mítica, en la noción de persona moral» (Mauss 2009 [1968]: 382):

En este punto no tengo más que seguir el excelente libro de Schlossmann, quien ha sabido ver perfectamente, después de otros pero mejor que otros, el paso de la noción de *persona, hombre revestido de un estado*¹⁰, a la noción de hombre sin más, a la de persona humana. La noción de «persona moral» se había hecho tan clara que, desde el comienzo de nuestra era y antes en Roma y en todo el Imperio, se había impuesto a todas las personalidades ficticias que nosotros todavía llamamos con ese nombre «personas morales», tales como las corporaciones, fundaciones piadosas, etc., que habían adquirido la consideración de «persona» (Mauss 1979 [1950]: 329).

Mauss concibe la persona humana como el resultado de la estabilización de una coincidencia entre la persona moral y el individuo operada a través de la historia. «Según el modelo moderno maussiano, el 'individuo', en su unicidad física, es la 'verdadera' realidad humana, que es escondida por las 'máscaras' que crean las 'personas' en las sociedades 'tradicionales' y que urge desvendar para llegar a la 'verdad emancipatoria'» (Pina-Cabral 2007: 101). Dicho de otro modo, se trataría de revelar «la variación de las representaciones sociales en torno al individuo humano» (Goldman 1999: 22), lo cual, según Goldman, remite a un intento por parte de Mauss de escapar de cierta rigidez de la escuela sociológica francesa que vendría representada por el legado de su tío. Sin embargo, al comparar este punto de vista de Mauss con el descrito antes a propósito de Durkheim, se desvela más bien una notable continuidad entre ambos autores al menos en lo que respecta a la concepción de la cuestión de la representación y de la persona moral. Como traté de ejemplificar a través de

10 Cursiva en el original.

la figura de Luis XIV, la existencia de la persona moral es independiente del individuo, ya que esta se manifiesta incorporalmente. Visto así, mediante un paso lógico a partir de este esquema se podría llegar al planteamiento de un sistema social que hiciese coincidir en todo momento cada individuo con una persona moral que le fuese atribuida; hipótesis que el propio Durkheim tanteó al pensar en el individualismo como «una religión en la que el hombre es, al mismo tiempo, creyente y dios» (Durkheim *apud* Lukes 1969: 22) y a la cual parece aproximarse la teoría de un discípulo de Mauss, Dumont, quien afirma que: «Cuando ya no hay nada ontológicamente real más allá del ser particular, cuando la noción de «Derecho» se vincula, no ya con un orden natural, sino con el ser humano particular, este ser humano particular se convierte en un individuo en el sentido moderno del término» (Dumont 1987 [1983]: 78).

El individualismo moderno consiste, de ese modo, en un sistema cuya expresión moral se constituye específicamente a través de la representación de cada individuo¹¹. Como escribió Lévi-Strauss, «ocurre como si, en nuestra civilización, cada individuo tuviese su propia personalidad por tótem: ella es el significante de su ser significado» (Lévi-Strauss 2009 [1962]: 313). Cabe señalar, además, que para Dumont (1987 [1983]) este sistema se formó a partir de un lento proceso histórico de compatibilización epistemológica de dos concepciones de las relaciones parte/todo sociales aparentemente opuestas; «individualismo» y «holismo» (*ibid.*: 37). Para este autor, de ese modo, la concepción moderna del individuo —*persona moralis simplex* (*ibid.*: 87)— nace y evoluciona a partir de una concepción moral del todo social —una *persona moralis composita*— que le precede y con la que se relaciona de distintos modos. Individuo y sociedad se piensan así a partir del mismo operador conceptual, la persona moral.

Por lo visto, las reflexiones maussiana y dumontiana sobre las nociones de persona e individuo se inscriben en una continuidad epistemológica sobre el trabajo de Durkheim¹². Aún más, me atrevería a afir-

11 Dumont, por cierto, también haría referencia a un individuo de dos dimensiones o sentidos, constituido por un «sujeto empírico» y un «ser moral» (Dumont 1987: 75).

12 Cabe decir que, a pesar de los anteriores comentarios de Goldman, esta idea no supone ninguna novedad. En el libro editado por Carrithers, Collins y Lukes (2004) dedicado a la categoría de persona moral, sin ir más lejos, se hace palpable la naturalidad con la que los diferentes in-

mar que ese aspecto es apenas uno de los puntos que envuelven una continuidad teórica de mayor envergadura que implica el mismo esquema tripartito —individuo/sujeto/persona moral— mencionado a propósito de Durkheim. No obstante, es improbable que Lévi-Strauss lo viese de ese modo, sabiendo que, identificando a Mauss como un proto-estructuralista, diría que gracias a él «por la primera en la historia del pensamiento etnológico se lleva a cabo un esfuerzo por superar las observaciones empíricas y llegar a realidades más profundas» (Lévi-Strauss 1979 [1950]: 29). En fin, Lévi-Strauss seguramente no reconocería el papel del sujeto individual durkheimiano como la relación entre el individuo y el trascendente colectivo, pero sí que evaluó el interés de Mauss por el inconsciente como un precedente prometedor de la teoría estructuralista, ya que, «comprendiendo la necesidad de una estrecha colaboración entre sociología y psicología», trataría de aportar «la nota común y específica de los actos sociales» (*ibid.*: 28), llegando, así, al «sistema»:

Por primera vez lo social sale de la esfera de la cualidad pura: anécdota, curiosidad, materia de descripción moralizante o de comparación erudita, y se transforma en un sistema, entre cuyas partes pueden descubrirse conexiones, equivalencias y solidaridades. Se comparan, en primer lugar, los resultados de la actividad social, bien sea técnica, económica, ritual, estética o religiosa —como son los instrumentos, productos manufacturados, productos alimenticios, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danzas y mitos—, comparación que es posible por el carácter común que todos poseen de ser transferibles, de acuerdo con modalidades que pueden ser objeto de análisis y clasificación y que incluso cuando parece que no pueden separarse de determinados tipos de valores, sí pueden reducirse a formas más fundamentales, más generales (Lévi-Strauss 1979 [1950]: 29).

Resulta necesario un apunte: lo que Lévi-Strauss llama productos, para Mauss no dejan de ser imágenes. Esto es, implican la ya mencionada representación (sagrada o profana) que hace del individuo (cosa o humano) algo individualizado y social; «el conjunto de estas cosas es siempre, en todas las tribus, de origen espiritual y de naturaleza espiritual» (Mauss 1925: 114). En ese sentido, cuando Durkheim postula la «existencia de un orden de fenómenos llamados

vestigadores (entre ellos el propio Dumont) tratan de las relaciones de descendencia teórica entre estos tres autores.

«representaciones», que se distinguen de los otros fenómenos de la naturaleza en virtud de caracteres particulares» y que estos «tienen causas que los producen; pero, a su vez, ellos son causas de otros fenómenos» (Durkheim 2006 [1924]: 4), ¿acaso no está implicando alguna lógica de sistema? Aún más. ¿una lógica de sistema análoga a la de Mauss?

De cualquier modo, la hipótesis de Mauss relativa al papel social de la casa en las sociedades primitivas no sería otra que aquella que incorpora al sustrato material una espiritualidad colectiva:

Al principio, seguramente, las cosas mismas tenían una personalidad y una virtud. Las cosas no son los seres inertes que el derecho de Justiniano y nuestros derechos conciben. En primer lugar, ellas son parte de la familia: la *familia* romana comprende las *res* y no solo a las personas. [...] cuanto más atrás nos remontamos en la Antigüedad, más el sentido de la palabra *familia* denota las *res* que forman parte de ella, hasta llegar a designar, incluso, los víveres y los medios de la vida de la familia. La mejor etimología de la palabra *familia* sin duda es la que la relaciona con el sánscrito *dhaman*, casa (Mauss 1925: 132).

Precisamente, la casa, así como:

Cada una de esas cosas preciosas, cada uno de estos signos de riqueza tiene —como en las islas Trobriand— su individualidad, su nombre, sus cualidades, su poder. [...] Todo habla, el techo, el fuego, las esculturas, las pinturas, pues la casa mágica está edificada no solo por el jefe o su gente o la gente de la fratría opuesta, sino también por los dioses y los ancestros (*ibid.*: 115-117).

Resulta curioso observar cómo, cuando se habla de personas morales, difícilmente se restringe el término al espectro de la idealización o de la representación. La personificación parece el medio lógico (o tal vez retórico) que tanto Durkheim como Mauss encontraron para exponer la cuestión de las cosas sociales. Podría llegar a afirmarse que las personas, del mismo modo que los animales en la teoría del totemismo de Lévi-Strauss que comentaré a continuación, son buenos para pensar.

Todo antropólogo sabe que para Lévi-Strauss la cuestión del totemismo no tendría que ver con un sistema de organización social «primitivo», sino con un procedimiento intelectual mediante el cual se desarrolla determinado tipo de lógica clasificatoria caracterizada por la «homología postulada entre dos

series paralelas» —la de las especies naturales y la de los grupos sociales— que instituye, así, una «correlación formal entre dos sistemas de diferencia, cada uno de los cuales constituye un polo de oposición» (Lévi-Strauss 2009 [1962]: 326). Subdividiendo por su vez cada una de las series en dicotomías partes/todo, el totemismo, así concebido, es reducido a relaciones entre (1) categorías (naturales) y grupos (sociales), y (2) categorías (naturales) y personas (sociales; es decir, individuos humanos). Las relaciones que relacionan (3) individuos (naturales) y personas (sociales), y las que relacionan (4) individuos (naturales) y grupos (sociales) son excluidas de aquello que Lévi-Strauss entiende por «totemismo» (Lévi-Strauss 1965 [1962]: 32) y son transferidas al ámbito del «sacrificio» (Lévi-Strauss 2009 [1962]: 324). Parece necesario, entonces, aclarar lo que Lévi-Strauss entiende por sacrificio, dado que no es difícil reconocer en el esquema del cuarto tipo de relación (individuo natural - grupo social) la cuestión de la que hasta el momento he tratado aquí: la relación entre la cosa y el colectivo social que proyecta sobre ella una representación o realidad *sui generis*.

El sacrificio, entonces, es definido como determinado tipo de afinidad entre un hombre o grupo de hombres, por un lado, y una cosa (animal, vegetal, etc.) por otro, en la mediación de términos intermedios contiguos que desarrollan una única serie continua (Lévi-Strauss 2009 [1962]: 324). En cuanto el totemismo es del orden de la metáfora (relación de semejanza), el sacrificio es del orden de la metonimia (relación de contigüidad) (*ibid.*: 330): un sacrificador (persona o grupo) sacrifica una víctima consagrada (individuo natural) para establecer una relación directa con una divinidad. Es preciso elucidar, aún, que la divinidad es expuesta como «un término que no existe [...] y adopta una concepción objetivamente falsa de la serie natural», lo que hace del sacrificio un sistema «falso» (*ibid.*).

Pocas páginas después de este enunciado, el argumento parece invertirse cuando la divinidad es sustituida por otra trascendencia: «la historia mítica». En una operación metonímica equivalente a la del sacrificio, en la que un individuo o grupo establece un contacto contiguo con un tiempo mítico a través de un objeto sagrado que actúa como intermediario, en lugar de llevar a la falsedad, el sistema deviene compensación «del empobrecimiento relativo a la dimensión diacrónica» (*ibid.*: 345). De esa forma, los «churingas», objetos considerados por los clanes totémicos

de la Australia Central como las «cosas más eminentemente sagradas» (Durkheim 2008 [1912]: 198), fueron interpretados por Durkheim (siguiendo a Strehlow) como «una imagen del cuerpo del antepasado o como el cuerpo mismo» (*ibid.*: 201)¹³. Lévi-Strauss negaría específicamente esa teoría de Durkheim (Lévi-Strauss 2009 [1962]: 349) para señalar que «los churingas son los testigos palpables del periodo mítico: ese alcheringa que, de faltar ellos, todavía podría concebirse, pero que ya no sería atestiguado físicamente» (*ibid.*: 351). De ese modo, procurando justificar su noción de «historia» en las sociedades llamadas «frías» (*ibid.*: 339), Lévi-Strauss haría una analogía directa entre los «churingas» y los «archivos históricos» de los museos y bibliotecas occidentales:

La virtud de los archivos es la de ponernos en contacto con la pura historicidad. [...] Dan una existencia física a la historia, porque solo en ellos se supera la contradicción de un pasado remoto y de un presente en el que sobrevive. Los archivos son el ser encarnado de lo 'acontecimentado'¹⁴ (Lévi-Strauss 2009 [1962]: 352).

Sin embargo, ¿cuál es la diferencia estructural entre colocar la espiritualidad del principio totémico en un plano metatemporal (la historia mítica) y colocarlo en un plano metafísico o metaespacial? A mi ver, ninguna. Aun así, lo controvertido del argumento levi-straussiano consiste no tanto en mostrar la existencia de una espiritualidad historicista en el pensamiento «salvaje», sino en la pretensión de exponer la historia (sea mítica o científicista) como una divinidad legítima y ya no «falsa». Después de todo, Lévi-Strauss

13 Aún más, «los sentimientos inspirados por el antepasado también se transportarían sobre el objeto material y harían de este un tipo de fetiche» (Durkheim 2008 [1912]: 201)

14 Después de un esfuerzo monumental por descomponer la perspectiva que toma el pensamiento primitivo como pre-lógico, Lévi-Strauss parece caer en un argumento etnocéntrico cuando explica la sacralidad de los objetos religiosos totémicos a partir del amor que él mismo siente por aquello que Nietzsche llamó «historia anticuaría» (Nietzsche 2010 [1874]: 52). En palabras del filósofo alemán, el anticuario es aquel que, debido a la veneración exacerbada que siente por el pasado, toma del presente las singularidades que remiten a la antigüedad como las únicas cosas dignas, «rechazando todo aquello en lo cual no reconoce el carácter venerable de lo viejo» (*ibid.*: 63). Curiosamente, la actitud del anticuario frente a la historia le lleva a la incapacidad de «engendrar» vida, pues carece de «instinto para la innovación» (*ibid.*: 64), lo que en cierto modo parece ocurrir con la definición de las «sociedades frías» (Lévi-Strauss 2009 [1962]: 339).

parece no escapar de las ataduras durkheimianas de la concepción del objeto sagrado.

CONCLUSIÓN: LA CASA Y EL FETICHE

Hasta aquí procuré reconsiderar ciertos aspectos latentes en el término que Lévi-Strauss usó para referirse a las llamadas *sociétés à maison*. Como se ha visto, la noción de *persona moral* alude no solo a un significado concreto, sino también a un contexto teórico de enunciación estrechamente vinculado con los precursores de la sociología y antropología francesas. La traducción para *corporate body* efectuada en la primera edición inglesa de *La Voie des Masques* no podía ser más equivocada, ya que confundió a partir de un único término más de medio siglo de tensiones teóricas entre antropólogos ingleses y franceses.

Tal y como expuse, Lévi-Strauss trató de solucionar el equívoco en *Paroles Données*, alertando acerca del término inglés. Aun así, resulta curioso ver cómo, en lugar de citar abiertamente a Durkheim y a Mauss, trató de encontrar un aliado mediante un paralelismo con la noción de fetichismo de Marx:

Efectivamente, se podría transferir para la casa la noción de fetichismo. [...] Cuando, en configuraciones sociales particulares [...] esa relación [entre donadores y tomadores] se vuelve *tensa*, será percibida como una cosa y se objetivará en la casa, institución específica que merece un lugar en la nomenclatura, pues ella no debe su existencia ni a la filiación, ni a la propiedad, ni a la residencia tomadas en sí, aisladamente, sino que consiste en la proyección de una relación susceptible de manifestarse bajo una de esas formas ilusorias o bajo varias (Lévi-Strauss 1986 [1984]: 191).

Lévi-Strauss procuró mostrar a los ingleses que su cuestión sobre la casa implica necesariamente una forma de idealismo, ya que el fetiche no es propiamente una reificación, sino una reificación ilusoria; una espiritualización del objeto (Virno 2005 [2003]: 148). El fetichismo de Marx consiste en asignarle a una cosa cualquiera un aspecto que pertenece exclusivamente a la mente, haciendo del objeto sensible una abstracción misteriosa, la «forma fantasmagórica de una relación entre cosas» (Marx 2016 [1867]: 103). «El fetichismo hace pasar lo empírico por trascendental; la reificación culmina en la revelación empírica de lo trascendental» (Virno 2005). Para Lévi-Strauss, entonces, la casa es la reificación de un fetiche, «objeto sensiblemente suprasensible» (Marx 2016

[1867]: 102), encarnación (incorporación) de la representación *sui géneris* de los individuos que componen un grupo formado, por su vez, por la tensión entre dos grupos (dos líneas de parentesco).

En suma, y volviendo después de esta larga digresión a la síntesis de Waterson mencionada al comienzo de este artículo: si, como dice la definición, la casa es una «persona moral detentora de un dominio compuesto simultáneamente por bienes materiales e inmateriales» (Lévi-Strauss 1986 [1984]: 154), definitivamente esto no significa que lo que caracteriza a la casa es «el ideal de continuidad» y «la transmisión de alguna forma de propiedad valorada» (Waterson 1995: 49-50). La persona moral integra, unifica o compatibiliza heterogeneidades, no tiene por qué continuar nada (en todo caso, produce una integración horizontal entre heterogéneos); extrae una resolución trascendente de un conjunto relacionado (bienes materiales e inmateriales), y, así como el valor de cambio marxista, precede a la propiedad en la valoración; es la persona moral la que incorpora un valor a la cosa, en tanto que la cosa (el sustrato) carece de un valor intrínseco.

Se deduce de esto que, independientemente de citar o no a Durkheim y Mauss, el sentido que Lévi-Strauss procura darle al término *persona moral* ayudándose de Marx no difiere sustancialmente de aquel que le atribuyeron sus antecesores nacionales¹⁵. Es incluso plausible que Lévi-Strauss estuviese ofreciendo a sus traductores la palabra fetiche como una alternativa al término *corporate body*, lo que, tal vez, habría llevado a menos confusiones.

Todo indica, en definitiva, que Lévi-Strauss observa la casa desde un plano ideal que expresa las relaciones de parentesco pero que prima sobre otros aspectos, lo que, en palabras de Gillespie (2000: 6), explicaría el hecho de que este no prestase la atención «al aspecto más preeminente de las sociedades de casa», esto es, «la casa propiamente dicha»¹⁶. Cabe

15 Sin embargo, una diferencia esencial entre la persona moral y el fetiche es que Marx le atribuía al segundo una relación intrínseca con la alienación, lo que acabó por acompañar al término de un aura negativa. Sobre esta cuestión, ver Latour (1984).

16 Conviene recordar las consecuencias analíticas de estas constataciones en relación con la posibilidad de una «antropología de la arquitectura» en diálogo con la teoría de las *sociétés à maison* (Buchli 2013; Carsten e Hugh-Jones 1995; Waterson 1990). En otro lugar (Fernández de las Heras 2016) he procurado desarrollar esta problemática

decir, sin embargo, que no todo el mundo estaría de acuerdo con esta crítica. El propio Godelier llamó la atención sobre el hecho de que Lévi-Strauss cambiase su definición de casa en 1976, pasando de «persona moral detentora de un dominio» a «Persona moral detentora de un dominio constituido *a la vez por bienes materiales e inmateriales*»¹⁷ (Godelier 2013). La cuestión de lo que consideraba «material» Lévi-Strauss la aclararía años después, en su conversación con Pierre Lamaison:

Por material, [entiendo] la posesión de un dominio real que puede traducirse, como en el caso de los Indios de la Costa Noroeste que me han servido esencialmente de referencia, por los sitios de pesca que son la propiedad tradicional de la casa, o los territorios de caza. De manera más general, *si dejamos de lado la estructura y la organización social de la casa en sí, a las cuales no me refiero en esta definición*¹⁸, se pueden distinguir de un lado los bienes-raíces, en la acepción más amplia del término, y de otro lado las creencias y las tradiciones que son de orden espiritual (Lamaison y Lévi-Strauss 1987: 34).

Del mismo modo que el espíritu de Luis XIV constituye un incorporal que integra cosas, como pueden ser el cuerpo biológico del monarca, su palacio, su territorio o su gloria, la personalidad moral de la casa integra bienes materiales e inmateriales; cuerpos, lugares, nombres, fortuna, etc. Sin embargo, si se deja de lado «la estructura y la organización social de la casa en sí», ¿cuál es la correspondencia entre ambos niveles? ¿dónde se da efectivamente esa integración? En el caso de Durkheim, como se ha visto, era la actividad del sujeto (obligado y simultáneamente deseante) la que actualizaba el nexo entre las dos caras del *homo duplex*. El sujeto durkheimiano, por lo tanto, tenía la función específica de llevar a cabo una asociación inmanente —actual o en acto— de dos niveles ontológicos diferenciados: sustrato/espíritu. En el caso de Lévi-Strauss, sin embargo, es el parentesco (ya sea en forma de filiación o alianza) el que, de un modo virtual, parece constituir el nexo fundamental en la integración de ambos mundos¹⁹.

de modo más extenso y partiendo de un enfoque específicamente etnográfico.

17 Cursiva en el original.

18 Cursiva mía.

19 A pesar de su relevancia, la dimensión de este artículo no permite que me detenga en esta cuestión sobre el papel del parentesco y su inmanencia en la lógica de las *sociétés*

Cabe, a partir de aquí, reconocer la rentabilidad analítica de una tesis teórica que separa —y posteriormente zurce— los ámbitos ideal y material para comprobar en qué circunstancias es posible aceptar la afirmación de que la casa es una persona moral. Tal vez, retomar las raíces de este conjunto de conceptos teóricos algo pasados de moda no haya sido mala idea, si bien el inmanentismo que impone el propio concepto de sujeto de Durkheim podría servir de inspiración en este proceso de revisión de la complicada escisión dualista ante la que parecen encontrarse las *sociétés à maison*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Bateson, Gregory. 2009 [1991]. *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Bateson, Gregory y Mary Catherine Bateson. 2013 [1987]. *El Temor de los Ángeles: Epistemología de lo Sagrado*. Barcelona: Gedisa.
- Befu, Harumi y Leonard Plotnikov. 1962. «Types of Corporate Unilineal Descent Groups». *American Anthropologist* 64: 313-327. doi: <<https://doi.org/10.1525/aa.1962.64.2.02a00070>>.
- Buchli, Victor. 2013. *An Anthropology of Architecture*. Londres: Bloomsbury.
- Carsten, Janet y Stephen Hugh-Jones. 1995. *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carrithers, Michael, Steven Collins y Steven Lukes. 2004. *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dreyer, John L. E. 2004 [1890]. *Tycho Brahe: a Picture of Scientific Life and Work in the Sixteenth Century*. Whitefish: Kessinger Publishing.
- Dumont, Louis. 1975. *Introducción a Dos Teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama.
- Dumont, Louis. 1987 [1983]. *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, Émile. 1976 [1955]. *Pragmatismo y Sociología*. Buenos Aires: Schapire.
- Durkheim, Émile. 2006 [1924]. *Sociología y Filosofía*. Granada: Comares.
- Durkheim, Émile. 2008 [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

à maison. He tratado de ello con más profundidad en otros lugares (Fernández de las Heras 2016, 2018).

- Fernández de las Heras, Ion. 2016. *Algo a Fazer: Oicogênese e Arquitetura no Vale de Araoz (País Basco)*. Tesis de Maestría. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos. Disponible en: <<https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/8663>>.
- Fernández de las Heras, Ion. 2018. «Formas do Parentesco: Grafismo e Enunciação no Vale de Araoz (País Basco)». *Campos - Revista de Antropologia* 18 (1-2): 139-54. doi: <<https://doi.org/10.5380/cra.v18i1-2.47244>>.
- Fortes, Meyer. 1953. «The Structure of Unilineal Descent Groups». *American Anthropologist* 55(1): 17-41. doi: <<https://doi.org/10.1525/aa.1953.55.1.02a00030>>.
- Gillespie, Susan D. 2000. «Beyond Kinship: An Introduction», en R. Joyce y S. D. Gillespie, *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*: 1-21. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Godelier, Maurice. 2013. *Lévi-Strauss*. París: Ed. du Seuil.
- Goldman, Marcio. 1999. *Alguma Antropologia*. Río de Janeiro: Relume Dumará.
- Goody, Jack. 1961. «The Classification of Double Descent Systems». *Current Anthropology* 2(1): 3-25. doi: <<https://doi.org/10.1086/200156>>.
- Goody, Jack. 1968. «Kinship: Descent Groups», en D. L. Sills (ed.), *International Encyclopaedia of the social sciences* 8: 401-408. Nueva York: Macmillan & Free.
- Kantorowicz, Ernst H. 1957. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Lamaison, Pierre y Claude Lévi-Strauss. 1987. «La Notion de Maison. Entretien avec Claude Lévi-Strauss par Pierre Lamaison». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines* 9: 34-39. doi: <<https://doi.org/10.4000/terrain.3184>>.
- Latour, Bruno. 1984. *Petite Réflexion sur le Culte Moderne des Dieux Faitiches*. París: Synthélabo.
- Latour, Bruno. 2011 [1998]. *Ciência em Ação. Como Seguir Cientistas e Engenheiros Sociedade Afora*. São Paulo: Unesp.
- Lévi-Strauss, Claude. 1965 [1962]. *El Totemismo en la Actualidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude. 1979 [1950]. «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en M. Mauss, *Sociología y Antropología*: 13-44. Madrid: Tecnos.
- Lévi-Strauss, Claude. 1982. *The Way of the Masks*, translated from the French by Sylvia Modelski. Seattle: University of Washington Press.
- Lévi-Strauss, Claude. 1985 [1975]. *La Vía de las Máscaras. Edición revisada, aumentada y prolongada por tres excursiones*. Madrid: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude. 1986 [1984]. *Minhas Palavras*. Brasília: Brasiliense.
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Oxford: Blackwell.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. «Maison», en Pierre Bonte y Michel Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. París: Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, Claude. 1993 [1973]. *Antropologia Estrutural Dois*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro Ltda.
- Lévi-Strauss, Claude. 2009 [1962]. *El Pensamiento Salvaje*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lukes, Steven. 1969. «Durkheim's Individualism and the Intellectuals». *Political Studies* 17: 14-30. <<https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1969.tb00622.x>>.
- Marx, Karl. 2016 [1867]. *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro I - Tomo I*. Madrid: Akal.
- Mauss, Marcel. 1925. «Essai sur le don. Forme et Raison de L'Échanche dans les Sociétés Archaïques». *L'Année Sociologique* 1923-1924, 1: 30-180.
- Mauss, Marcel. 1979 [1950]. *Sociologia y Antropologia*. Madrid: Tecnos.
- Mauss, Marcel. 2009 [1968]. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva.
- Mills, Antonia y Richard Slobodin (orgs.). 1994. *Amerindian Rebirth: Reincarnation Belief among North American Indians and Inuit*. Toronto: University of Toronto Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2010 [1874]. *Sobre la Utilidad y el Perjuicio de la Historia para la Vida (II Intempestiva)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Passetti, Dorothea V. 2008. *Lévi-Strauss, Antropologia e Arte: minúsculo – incomensurável*. São Paulo: Edusp.
- Pina-Cabral, João de. 2007. «A Pessoa e o Dilema Brasileiro. Uma Perspectiva Anticesurista». *Novos Estudos CEBRAP* 78: 95-111. doi: <<https://doi.org/10.1590/s0101-33002007000200010>>.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. 1950. «Introduction», en R. Radcliffe-Brown y D. Forde, *African Systems of Kinship and Marriage*. Londres: Oxford University Press.
- Virno, Paolo. 2005 [2003]. *Cuando el Verbo se Hace Carne. Lenguaje y Naturaleza Humana*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Wagner, Roy. 2010 [1974]. «Existem grupos nas terras altas da Nova Guiné?». *Cadernos de Campo* 19: 237-257. doi: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v19i19p237-257>>.
- Waterson, Roxana. 1990. *The Living House: an Anthropology of Architecture in South-East Asia*. Oxford: Oxford University Press.
- Waterson, Roxana. 1995. «Houses and Hierarchies in Island Southeast Asia», en J. Carsten y S. Hugh-Jones, *About the house: Lévi-Strauss and beyond*: 47-68. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiss, Raquel A. 2013. «Efervescência, Dinamogenia e a Ontogênese Social do Sagrado». *Mana* 19(1): 157-179. doi: <<https://doi.org/10.1590/s0104-93132013000100006>>.