

Cultura, intercambio y comunicación en la prohibición del incesto y la negación de la finitud

Andrés Gil

UNR

Introducción

En esta ponencia presentamos una serie de avances realizados en un ensayo en el que nos encontramos trabajando, por lo tanto, su contenido está en proceso de construcción y es susceptible de ser modificado, completado, sistematizado y complejizado a futuro. Expondremos aquí un conjunto de reflexiones realizadas en torno a los conceptos de cultura, intercambio y comunicación en el marco de dos ámbitos fundamentales de la vida humana: la prohibición del incesto y su contracara, los intercambios exogámicos, y en determinadas formas de “negar la muerte”, las cuales, de manera más atinada, podríamos llamar “modalidades de resolución del problema de la escasez o finitud de la “vida humana”¹”. Nuestro objetivo será demostrar, al menos de modo provisorio, que, en ambos ámbitos, la cultura -la función simbólica- se actualiza de modo análogo para resolver los problemas a los que cada uno se aboca. Es decir, estableciendo una prohibición y un sistema de intercambios que asegurará la redistribución, colectivamente reglada, de recursos escasos y fundamentales para la subsistencia física y simbólica del grupo: en un caso las mujeres, en el otro, la vida humana. La perspectiva desde la cual trabajaremos las cuestiones mencionadas se basa, principalmente, en los aportes del estructuralismo francés de Claude Lévi-Strauss.

I.Cultura, intercambio y comunicación en la prohibición del incesto y la negación de la finitud. Una perspectiva estructural

¹ Entendemos por “vida humana”, en este contexto, un recurso fundamental y escaso, tal como es captado simbólicamente por la cultura. Es una categoría que en determinados niveles de sus significados quedará directamente asociada a la noción de persona propia de cada grupo humano y estará condicionada histórica y socialmente, pero que, en un nivel estructural profundo, tal como se desprende de nuestro trabajo, posee características (significados) universales dentro de la cultura, los cuales condicionarán la noción misma de la persona humana a la misma escala. La “vida humana” al igual que la noción de persona, tendrá como soporte la vida orgánica de la cual gozan las personas humanas.

En primer lugar, es fundamental que explicitemos el concepto de cultura que sirve de base a nuestras reflexiones. En tal sentido, retomamos la definición de cultura de Claude Lévi-Strauss:

La cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidad entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros (Lévi-Strauss, 1979: 20).

Además, acordamos con Juan Mauricio Renold, cuando plantea que:

Claude Lévi-Strauss ha planteado que los sistemas de parentesco y matrimonio, la magia y la cura shamanística, el totemismo (...), los mitos, las religiones, los ritos, el arte, etc., son sistemas socioculturales pasibles de ser analizados en tanto *sistemas de representaciones y de intercambio(...)*

Si la emergencia de la función simbólica posibilita la afirmación de una síntesis dada por el intercambio (tanto el intercambio de mujeres fundante del paso de la naturaleza a la cultura a través de la prohibición del incesto como, por extensión, del intercambio en los distintos sistemas de cultura) estamos en condiciones de considerar estos sistemas como *sistemas de comunicación...*(Renold, 2010: 204-205).

Siguiendo este planteo analizaremos los fenómenos que son objeto de nuestra reflexión como sistemas de representación e intercambios comunicacionales. Estos, como ya hemos mencionado, son la prohibición del incesto y su contracara, los intercambios exogámicos, vinculados de manera más explícita al campo de los sistemas de parentesco, por un lado; y por otro, determinadas modalidades de resolución de la problemática de la escasez de la vida humana. Esta se encuentra convencionalmente asociada a los sistemas de representaciones mítico-religiosas, pero como veremos, su ámbito de incumbencia es mucho mayor, incluyendo espacios de la vida humana pretendidamente profanos. En este sentido estudiaremos los hechos mencionados en tanto actualizaciones de la función simbólica.

Ahora pasaremos a ver como la cultura se actualiza en los dos ámbitos a los que hemos hecho referencia.

Lévi-Strauss plantea que cada vez que el grupo se enfrenta a la distribución aleatoria o escasez de un valor de uso fundamental para su subsistencia física y/o espiritual, ciertas formas de racionamiento, de normativización de la distribución del mismo son puestos en marcha por la cultura. “Este [el colectivo] controla la distribución no solo de las mujeres, sino de todo un conjunto de valores entre los cuales está el alimento” (Lévi-Strauss, 1993: 69). Nosotros incluimos dentro de estos recursos a “la vida humana”.

II. Actualización de la cultura en la prohibición del incesto y los intercambios exogámicos

Para comenzar a trabajar nuestra idea fundamental, primero veremos como la cultura se actualiza en la prohibición del incesto y los intercambios exogámicos. Según la interpretación que realizamos del pensamiento de Lévi-Strauss (1993), la prohibición del incesto, sería el resultado de la implementación de la cultura en tanto sistema de comunicación en el campo de las relaciones sexuales. Ésta opera mediante la clasificación de determinados grupos de personas, en términos binarios, en tanto cónyuges prohibidos y cónyuges permitidos, incorporando a las mujeres en tanto mensaje, las cuales, en su carácter de objetos que obligatoriamente deben servir de mediadores, quedarán prohibidas para el consumo al interior de su propio grupo (prohibición del incesto). La cultura convierte en objeto de intercambios recíprocos a la mujer, y lo hace prohibiendo su apropiación en la mayoría de los casos², por parte del grupo o clase al que pertenecen su padre y su hermano, para habilitar su circulación en tanto mensaje con otros grupos opuestos. “La prohibición del incesto, como la exogamia, que es su expresión social ampliada, constituye una regla de reciprocidad” (op.cit: 89). En este sentido, la mujer es intercambiada junto con todo un conjunto de bienes que refuerzan los vínculos de integración social en tanto mensajes en un sistema de nivel macro, sociocultural.

Es a partir de todos estos mecanismos que la cultura asegura un orden en la distribución de las mujeres, en especial en el contexto de las sociedades primitivas, donde contar con pareja es fundamental para satisfacer las necesidades económicas. Dentro de estas sociedades, la pareja

² Aclaremos que esto se da en la mayoría de los casos, ya que existen casos excepcionales, trabajados por Lévi-Strauss (ibid.) en los cuales la mujer puede ser tomada como esposa, por ejemplo, por su hermano. Dichos casos excepcionales, por lo general, operan según una regla, por ej., la que les indica que sólo pueden tomar como esposa a su hermana mayor. Además, no son la norma de la sociedad en su totalidad sino sólo un privilegio por ejemplo de sus élites.

conforma una verdadera “cooperativa de producción” (op.cit: 75), por lo cual la mujer siempre es un recurso fundamental para el hombre, además de ser un recurso escaso. Sin entrar en demasiados detalles, las causas de la escasez de las mujeres enumeradas por Lévi-Strauss son las siguientes: la práctica de la poligamia, como también el hecho de que más allá de que haya tantas mujeres como hombres no todas son deseables, razones por las cuales siempre hay desequilibrio entre los sexos (ibíd.).

Lévi-Strauss encuentra que los intercambios de mujeres³ no son más que una modalidad de “ese sistema fundamental que analizó Mauss, según el cual, en la sociedad primitiva y parcialmente aún en la nuestra, los derechos, los bienes y las personas circulan en el seno del grupo según un mecanismo continuo de prestaciones y contraprestaciones.” (op.cit: 103). Es decir, encuentra operando el mismo mecanismo que en un conjunto de prestaciones o donaciones recíprocas, estudiadas, entre otros autores⁴, por Marcel Mauss en su “Ensayo sobre los dones”. Encontramos, nuevamente, en los sistemas de prestaciones recíprocas, de los cuales las mujeres son parte, que la cultura se actualiza estableciendo objetos que sólo se pueden obtener mediante el intercambio recíproco (cuya función principal es la de circular, quedando prohibida su apropiación “individual” por parte del grupo que los posee, y su producción, distribución y obtención o derecho de uso, siempre estarán reglados culturalmente) y relaciones de intercambio entre partenaires opuestos (también determinados colectivamente), mediadas por dichos objetos. Estos rituales de intercambio se cristalizan principalmente alrededor de los acontecimientos fundamentales de la vida humana, reforzando la integración social, como así también determinadas creencias fundamentales para la subsistencia simbólica del grupo, como pueden ser representaciones vinculadas a la trascendencia después de la muerte.

III. Actualización de la función simbólica en la resolución del problema de la escasez de la vida humana

³ En el texto Lévi-Strauss hace referencia al “matrimonio por compra”, por considerarlo más apropiado en el contexto de nuestro trabajo y por no entrar en contradicción con los argumentos del autor decidimos poner en su lugar “intercambio de mujeres”, haciendo referencia al fenómeno más general que comprende al mismo tiempo a la prohibición del incesto y al intercambio.

⁴En este contexto no podemos dejar de mencionar el trabajo pionero y clásico de Bronislaw Malinowski (1986) “Los argonautas del pacífico occidental”, ni tampoco trabajos posteriores como el de Maurice Godelier (1998), o las posteriores reelaboraciones de Marshall Sahlins (1977) realizadas respecto de los modelos teóricos propuestos por Marcel Mauss (2009).

Ahora bien, el lector puede sin dudas estar preguntándose ¿qué tiene todo esto que ver con la “negación de la finitud”? A continuación, daremos respuesta a dicha pregunta mostrando como la cultura se actualiza de un modo similar a la prohibición del incesto e intercambios exogámicos, y en los sistemas de prestaciones recíprocas, por lo menos en determinadas variantes de la resolución del problema de la escasez de la vida humana.

Para referirnos a la negación de la finitud es necesario hacer alusión al significado cultural de la vida, puntualmente de la vida humana, ya que podemos especular, desde un punto de vista lógico, sin entrar en detalles sobre el particular, que en el mismo momento en que el espíritu humano captó simbólicamente la muerte, captó también su opuesto, la vida⁵.

En nuestro trabajo planteamos que la vida humana es significada en diversos contextos culturales como un recurso fundamental (esencial para la existencia) y escaso (ya que existe una consciencia de que “ésta” vida es limitada o parcial); además, su producción, distribución y derecho de uso (el cual se opone a su apropiación individual) son considerados como asuntos reglados colectivamente, no como operaciones que puedan ejecutarse según la voluntad individual.

La producción de la vida está reglada culturalmente desde sus aspectos biológicos hasta sus aspectos simbólicos. En términos biológicos la producción de la vida humana está marcada por la prohibición del incesto. En términos simbólicos es concebida como un recurso recibido en tanto regalo, un don, dado ya sea por parte de un dios o de la naturaleza antropomorfizada. O como mínimo, siempre existe la idea de que se “debe” la vida a algo, algo a lo cual debe entregarse la vida: un ideal, deidad, causa, nación, “raza”, o incluso en los casos de sociedades en las cuales la individualidad se encuentra altamente desarrollada, el individuo puede pretender entregar la vida a algún fin también determinado socialmente, pero más ligado a la esfera de sus decisiones e intereses personales, por ej. el arte. Es decir, aún en aquellos contextos en los cuales no se pone el énfasis en que la vida es un don dado por una entidad superior, existe la idea de “deuda” en

⁵Tenemos conocimiento de que los neandertales ya presentaban ciertas actitudes ante la muerte, y daban sepultura a los muertos: Este “no solo enterraban a sus muertos, sino que, en ocasiones, los reunía en un solo lugar (...). No puede tratarse ya de una cuestión de instinto” (Morin, 2003: 21-22). Podemos decir que ya entre los neandertales está operando una consciencia de la muerte, por lo que se puede especular también que existe una consciencia de la vida y de su escasez.

función de la cual la vida debe ser entregada a algo superior. En este punto, contemplamos que existen grupos humanos para los cuales la vida tiene un origen puramente biológico, basados en una perspectiva, a veces pretendidamente científica, que complementa una visión ideologizada de la existencia, pero aún en estos casos siguen estando presentes determinados elementos representacionales tales como: 1) que se puede obtener una trascendencia a esta vida limitada; 2) que la vida es un objeto de intercambio que debe ser entregado; 3) la posibilidad de obtener más vida es condicionada por la cultura, ya que la adhesión del individuo a las normas del grupo, expresando “la entrega” del individuo en tanto “mensaje”, es lo que le brinda la llave a la trascendencia, tanto en sociedades simples como en sociedades complejas⁶.

En cuanto al derecho de uso individual de la vida, y su distribución, también encontramos que están reglados culturalmente.

Al reflexionar sobre el “uso” de la vida humana, que más bien podríamos llamar “derecho de uso individual”, expresión en la cual seguimos a M. Godelier cuando plantea que: “donar significa transferir sin alienar, por emplear el lenguaje jurídico propio de Occidente, donar supone ceder los derechos de uso sin ceder por ello el derecho de propiedad” (Godelier 1998: 67). Es decir, oponemos la expresión “derecho de uso” a la expresión “apropiación individual” (derecho de propiedad) de la vida, entendiendo por esta última a la capacidad de tomar decisiones individuales sobre la propia vida o la ajena que rompan o excedan el ámbito admitido para las mismas definidas por el contexto sociocultural del que se trate. Es decir, las decisiones que se pueden tomar sobre la vida propia o ajena están regladas culturalmente, variando dicha capacidad de toma de decisiones según el contexto, y en especial según la noción de persona y el desarrollo de la individualidad, asociado a ella, imperante en cada uno de ellos. Dentro del ámbito de la cultura, la vida humana es concebida como un bien social que comparte con ese conjunto de bienes que sólo pueden ser adquiridos bajo intercambios recíprocos culturalmente reglados, la característica de que en distintos grados y de distintas formas, no puede ser “apropiada” de manera absoluta por los individuos, sin que el grupo y probablemente él mismo sientan repulsión, una suerte de “incesto social” como dijera Lévi-Strauss. Esta concepción de la vida (propia o

⁶Todas estas ideas serán aclaradas en los próximos párrafos.

ajena) en tanto bien socialla encontramos reflejada en múltiples contextos, alguno de los cuales, para los fines de esta exposición, son los siguientes:

A) El homicidio: el cual representa uno de los actos que más repulsión y gravedad revisten para la humanidad ya que implica una modalidad de apropiación individual de este recurso (la vida humana ajena). Sin embargo, podemos preguntarnos ¿cómo se aplica todo esto en el contexto de una guerra, en la cual la muerte violenta y el homicidio son la regla? Sin entrar en detalles sobre este punto podemos destacar que se trata de una situación en la cual, mediante procedimientos de coacción morales, que se activan y muchas veces son suministrados a la población por parte de sus clases dominantes, se relajan al máximo tanto el miedo a la propia muerte (lo cual se asocia estrechamente al aumento de la solidaridad social y disminución de la individualidad de las personas en este contexto (Morin, 2003)) como también la repulsión ante la posibilidad de quitarle la vida a un “otro”. En relación con este último punto, en el contexto de guerra el “otro” es transformado en subhumano. Es decir, se despierta el “racismo”. Así, el “otro”, en las representaciones de “nosotros” suele ser desplazado del ámbito de la cultura hacia la naturaleza, donde el homicidio no existe, ya que el “otro” es animalizado, infrahumanizado.

B) El debate sobre la legalización del aborto en nuestro contexto nacional: el mismo expresa con claridad nuestro punto de vista. Existe la imposibilidad, para los defensores de dicha postura, de clasificar el embrión como ser humano, ya que sigue vigente en este contexto, la máxima cultural que prohíbe tomar decisiones individuales de determinado tipo sobre la vida humana propia o ajena, en este caso su eliminación. En la postura citada, desde un discurso racional-científico, se arroja al embrión y al feto fuera del ámbito de la cultura, al de la naturaleza y, sólo de este modo, se hace posible la aceptación de que la mujer pueda realizar el aborto. El conflicto resultante del mismo es generado en buena medida por clasificaciones distintas de lo que es y no es “vida humana”. Para la postura opuesta a la legalización, la “vida humana” comienza ya en el cigoto (la unión del óvulo con el espermatozoide), por lo cual su eliminación implica un homicidio.

C) El suicidio ejecutado por factores individuales: este tipo de suicidios despierta cierto grado de repulsión social y vergüenza, ya que implica que el individuo que elimine su propia vida, en función de intereses que no son colectivos, está tomando un bien cuya apropiación le

está prohibida. El mismo, en muchos contextos fue y es juzgado y penado por la sociedad civil, pero aun cuando no es penado por ésta lo es por la religión, ya que, para dar solo unos ejemplos, tanto en el judaísmo, en el cristianismo como en el islam es tomado como una falta moral de gravedad.

D) El “problema de la sangre” en los testigos de Jehová: en función del análisis de la prohibición de realizarse transfusiones de sangre en este contexto, determinábamos (Gil, 2015) que para este grupo existe una equivalencia simbólica entre la sangre, el alma, y la vida (basada en la interpretación que realizan de una serie de pasajes bíblicos). La vida de los hombres es concebida como un “regalo” o “don” dado por Jehová, quien dio a los hombres derecho de uso sobre ella, pero no derecho de propiedad. Este derecho de uso es respetado mediante la adecuación de la conducta y pensamiento de los individuos a las normas de Jehová, es decir a las normas del grupo. Por lo tanto, “comer” la sangre o realizar un uso inadecuado (transfusiones) de ella sería equivalente a apropiarse de algo que no les pertenece, es decir, su vida.

Todo lo planteado en los puntos anteriores (del A al D) converge en que existe una prohibición a “apropiarse” individualmente de la vida humana (propia o ajena), y que, por lo tanto, la misma, puede ser pensada como un valor social, que se adhiere al cuerpo individual, entendido como soporte de la vida en términos simbólicos. Observamos que, del mismo modo que la prohibición del incesto no es una institución aislada y cerrada en sí misma, la prohibición de la apropiación individual de la vida se complementa con un sistema/s de intercambio. En función de esto, toda persona humana, su “vida individual” (independientemente de su sexo y género) y no sólo la mujer (como se ve en el ámbito de la prohibición del incesto y los intercambios exogámicos), por poseer, usufructuar, un recurso que sólo puede ser administrado colectivamente, es clasificado, en cierto nivel, como un objeto de intercambio, cuya función obligatoria es la de circular entre partenaires, ser un “mensaje” dentro de un sistema de comunicación. En este marco, el individuo entrega su vida a un partenaire, el cual puede ser una causa, ideal, deidad, una nación o patria o a cualquier otro motivo por el cual, condicionado por su grupo, considera obligatorio, o que vale la pena morir, o, como mínimo, “invertir” su vida. Dichas causas pertenecen al campo de lo social, lo político, y lo religioso. Tanto el modo en que

se realiza la entrega como el partenaire variarán en función del contexto sociocultural del cual la persona participa.

Las representaciones conscientes que actualizan esta realidad subyacente, este sistema de intercambios, suelen expresar en un polo a quien posee el derecho de uso de la vida, es decir los hombres, y en el otro, su opuesto, un partenaire simbólico, una construcción colectiva. El objeto mediador que circula en tanto mensaje es, obviamente, la vida adherida como significado en un “soporte”, el cuerpo individual, más allá de que lo trascienda. Como resultado de la entrega que la persona hace de su vida obtendrá trascendencia. Si hacemos un repaso de ciertos hechos sociales que se producen en ámbitos fundamentales de la vida humana (por ej. político, religioso) veremos que esta concepción de la vida y de la persona humana está ampliamente extendida. Mencionaremos en esta ponencia sólo dos contextos en los cuales este sistema se actualiza:

A) El heroísmo: tomamos el término en un sentido laxo. Concebimos el heroísmo como un ideal de origen social que encarna en el individuo en coyunturas históricas y socioculturales específicas. El héroe se entrega a sí mismo bajo la acción de representaciones colectivas. Es la sociedad la que lo entrega/impulsa, en algunos casos, hasta llevarlo a la muerte, mediante coacción moral, acompañada, muchas veces, de coacción física,⁷ al mismo tiempo que le ofrece la llave para trascenderla⁸. Ejemplos de heroísmo podemos encontrar en luchas armadas que pueden o no tener un contenido explícitamente religioso, pero aún en el caso de luchas en apariencia profanas, los motivos por los cuales es digno luchar y morir, es decir vivir, son igualmente obligatorios. Además, el resultado de la entrega del héroe será la trascendencia a su muerte, ya sea en la memoria de su grupo, en la subsistencia de su nación, de su “raza” o del ideal o valor por el que dio su vida. Obtiene, a cambio de su vida, cierta participación en una dimensión atemporal, o en una vida, posterior a esta, plena, total, en un paraíso sin ningún tipo de privación o sufrimiento. La forma que adopta la trascendencia dependerá del contexto.

B) La entrega de la vida en contextos religiosos: dentro de estaincluimos todos aquellos contextos en los cuales la religión define los modos de pensamiento y conducta a los que se tiene

⁷En contextos como el de la guerra el soldado se ve, muchas veces ante la paradoja de morir como un héroe luchando contra el enemigo, o morir por cobarde, asesinado por su propio grupo, si se niega a luchar.

⁸Vincent Thomas (1993), al igual que Edgar Morin (2003) desde una perspectiva diferente a la nuestra, vislumbraban el rol del heroísmo en la negación de la finitud.

que adecuar el individuo para expresar la “entrega de su vida” a su deidad o fin último buscado de su existencia, lo cual lo habilitaría a participar de una existencia futura trascendente a su muerte. Esta modalidad de entrega puede implicar, en algunos casos, el acomodo del individuo a normas que pueden costarle su vida en términos biológicos. Un caso paradigmático donde este asunto se ve reflejado es el de los testigos de Jehová. En este contexto religioso, la entrega de la vida del fiel se expresa mediante el respeto del cuerpo de normas del grupo, dentro de las cuales se encuentra la prohibición de realizarse transfusiones de sangre (la cual representa simbólicamente la vida) las cuales implicarían adjudicarse derechos de propiedad sobre un bien, sobre el cual el fiel tiene sólo derechos de uso. La vida, si es “apropiada” por él, de este modo (manipulándola desobedeciendo las normas de Jehová), deja de circular en un sistema de comunicación con su deidad (dueña de la misma), impidiendo que ésta le entregue vida eterna, como retribución por la entrega de su vida intramundana (Gil, 2015). De más está decir que dicha norma les ha costado la vida a algunos miembros del grupo, lo cual decanta en una forma de suicidio de base religiosa.

Desde una perspectiva estructural podemos ver que lo que integra los hechos trabajados es que, en cada uno de ellos, a su manera, se actualiza la misma estructura simbólica de la cultura en tanto sistema de comunicación, dentro del cual la vida (una vida parcial, finita, incompleta, etc.) de las personas, en ciertos niveles, les queda prohibida, no para poder ser, sino porque ya es un objeto que obligatoriamente debe circular (mensaje que se debe entregar a un partenaire simbólico) con el fin de recibir más vida, una existencia aumentada que puede ser una vida eterna y perfecta o simple trascendencia, dependiendo del grupo del que se trate.

IV. Conclusiones

En nuestra presentación hemos puesto en relación los conceptos de cultura, intercambio y comunicación en dos contextos: la prohibición del incesto (y los intercambios exogámicos), y la resolución del problema de la escasez de la vida humana. ¿Por qué procedimos de esta manera? Primero porque ambas instituciones comparten como mínimo dos rasgos fundamentales: a) ser culturales y universales al mismo tiempo, y b) el mecanismo mediante el cual resuelven los asuntos a los que cada una se aplica, o la forma en la cual la cultura (función simbólica), se actualiza en ambas instituciones, es decir, estableciendo una prohibición y un sistema de

intercambios que asegura la redistribución de recursos fundamentales y escasos (las mujeres y la vida). En segundo lugar, procedimos de este modo porque reflexionar sobre la prohibición del incesto nos ha permitido arrojar luz sobre el asunto estudiado.

En ambas instituciones la cultura establece ciertas formas de racionamiento y normativización de la distribución y el consumo de ciertos valores escasos y fundamentales para la subsistencia física y espiritual del grupo. Esto lo logra clasificando a las mujeres y a la vida humana (cuyo soporte es el cuerpo orgánico), en esa categoría de bienes que son administrados colectivamente, es decir, no se puede decidir sobre ellos según la voluntad individual, y que no son aptos para el consumo propio, es decir, están prohibidos para “nosotros”, y en el caso de “consumirlos” generan repulsión incestuosa. Por lo tanto, se trata de objetos de intercambio, suerte de mensajes destinados a la circulación, a ser entregados. Los mismos, en tanto mensajes, comunican partenaires de los que obtienen en un caso más mujeres, y en el otro más vida, vida plena o trascendencia de algún tipo a “esta” vida finita.

Puntualmente respecto de la negación de la finitud encontramos que ella resulta del acoplamiento de: 1) la consciencia de la vida en tanto bien social (el cual posee todas las características enunciadas a lo largo del trabajo) y 2) la consciencia de la muerte, de la escasez de la vida. Especulamos que tanto un elemento como el otro han surgido de manera simultánea por la estructura binaria del pensamiento simbólico.

En nuestro trabajo respecto de la resolución del problema de la escasez de la vida humana, consideramos de fundamental importancia la concepción de la vida en tanto bien social, en tanto objeto de intercambio. Es ella la que habilita a negar la finitud en diversos contextos.

Por último, nos interesa destacar que el esquema planteado por nosotros es susceptible de tener un contenido particular dependiendo el tipo de sociedad o grupo al cual se aplique y el grado de desarrollo de la individualidad en cada uno de ellos.

Bibliografía

DURKHEIM, Emile (2004), *El suicidio*, Ediciones Libertador, Buenos Aires.

GIL, Andrés (2015), “El significado de la vida y de la muerte entre los Testigos de Jehová”, en RENOLD, Juan Mauricio (2010), “Claude Lévi-Strauss (1908-2009)”, en *Revista de la Escuela*

de Antropología, Vol. XVI, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Escuela de Antropología, Rosario.

GODELIER, M. (1998), *El enigma del don*, Paidós Básica, España.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1979), “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en MAUSS, Marcel (1979), *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1993), *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta de Agostini, España.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1994), *Antropología estructural*, Ediciones Altaya, Barcelona.

MALINOWSKI, Bronislaw (1984), *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Planeta-Agostini, Barcelona.

MAUSS, Marcel (1979), *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid.

MAUSS, Marcel (1979), “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del “yo””, en MAUSS, Marcel (1979), *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid.

MAUSS, Marcel (2009), *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Editorial Katz, Buenos Aires.

MAUSS, Marcel y HUBERT, Henri (2010), *El Sacrificio. Magia, Mito, y Razón*, Las Cuarenta, Buenos Aires.

MORIN, Edgar (2003), *El hombre y la muerte*, Kairos, Barcelona.

RENOLD, Juan Mauricio (2010), “Claude Lévi-Strauss (1908-2009)”, en *Revista de la Escuela de Antropología*, Vol. XVI, Universidad Nacional de Rosario, Facultad de Humanidades y Artes, Escuela de Antropología, Rosario.

RENOLD, Juan Mauricio (2015), *Apóstatas y religiosos. Estudios antropológicos*, Laborde Editor, Rosario.

SAHLINS, Marshal (1977), *Economía de la edad de piedra*, Akal, España.

VINCENT THOMAS, Louis (1993), *Antropología de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México.