Revisitación del Seminario *La identidad* (1974-5) dirigido por Claude Levy-Strauss

Susana Cella (UBA)

*El contexto*

En su *Historia del Estructuralismo*[[1]](#footnote-1), Francois Dosse, abarca en dos tomos el período de desarrollo del pensamiento francés que va desde 1945 a 1966 en el primero, *El campo del signo,* y en el segundo, “De 1967 “a nuestros días”[[2]](#footnote-2) el devenir de lo que trató en el primero:

el fenómeno no recubre una realidad plural, lógicas disciplinares singulares e individuos concretos. … A mediados de los años sesenta, las tentativas de Louis Althusser y de Michel Foucault tuvieron sin ningún género de duda una voluntad unitaria para agrupar alrededor de una filosofía renovada todas las investigaciones más modernas de las ciencias sociales, que se autorreconocían bajo el término ´estructuralista`[… ] Pero rápidamente, en 1967, aparecen fisuras que van a poner de manifiesto el carácter frecuentemente artificial de los agrupamientos del primer período. Todos retroceden, buscan atajos para evitar el calificativo de estructuralista, defendiéndose incluso de haberlo sido alguna vez, dejando aparte a Claude Lévi-Strauss (1908-2009), que sigue su camino apartado de los azares de la actualidad” (Dosse, 9).

Para el presente trabajo cuyo objetivo es una revisitación de las reflexiones sobre la identidad en los años setenta, es decir posteriores al Mayo Francés[[3]](#footnote-3), en cuanto al camino ya recorrido por varios de los intelectuales que en sus postulaciones, prácticas, retornos vueltas y revisiones de los clásicos –digamos Marx, Niesztche, Freud-, no sólo entablaron una fuerte discusión con el pensamiento tradicional, sino que además asentaron el modelo lingüístico y semiótico como referencia para sus estudios así como establecieron campos disciplinares ligados a estos enfoques, caso paradigmático, la antropología y desde luego la figura central de Claude Levy-Strauss que para entonces portaba una larga trayectoria en los estudios antropológicos [[4]](#footnote-4).

Los debates y posturas en y entre disciplinas –Filosofía, Historia, Literatura, Antropología, Psicoanálisis, etc.- tuvieron al estructuralismo como una referencia principal, según Michel Foucault: “El estructuralismo no es un método nuevo: es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno”[[5]](#footnote-5) La adhesión que logró tuvo que ver con la expectativa de una renovación teórica conjuntamente con una fuerte presencia de una actitud crítica, revisora de tradiciones y fundamentos, búsqueda de horizontes nuevos, de otras referencias y aportes para la renovación y elaboración de un pensamiento que desafiara el tradicionalismo anclado sobre todo en la Sorbonne que se erigía como salvaguarda del pensamiento tradicional y garante del saber. En este sentido, el aspecto institucional es un componente no poco importante y está ligado con las prácticas de los intelectuales como pensadores y profesores. Desde luego es ineludible mencionar la importancia de la Lingüística (el trabajo de Saussure en particular) y de la Semiología llamada luego Semiótica. Además cierto afán cientificista (hacer una ciencia de la literatura, por ejemplo), estudiar científicamente las sociedades, etc., los intentos más osados de formalización, pusieron de relieve la incidencia de los modelos matemáticos y lógicos y la Topología se erigió –a favor y en contra- como saber que posibilitaba nuevas visiones en varias disciplinas. Las discusiones y oposiciones podían vincularse sobre todo con el peligro de hacer de la estructura una ontologización y por otro lado, de soslayar la diacronía en favor de los modelos producidos en base a sincronías.

No fue el inicial furor estructuralista algo homogéneo, por varias razones tal vez, por una parte, hay un transcurrir que abarca –entre el surgimiento, propagación, difusión, cuestionamientos, virajes, etc.- al menos dos décadas, lo que supone pensar un lapso que va desde los primeros años de la postguerra hasta la emergencia de los llamados “nuevos filósofos” ya a fines de los setenta, sumado a los acontecimientos históricos en un momento de acelerados cambios, valga mencionar la guerra de Argelia, la de Vietnam y desde luego el Mayo Francés, que, considerado en relación con los saberes que iban configurándose también significaba una rebelión contra el conservadurismo o ciertas tradiciones filosóficas consideradas como tales y asimismo las discusiones entre los intelectuales ya profesores expresando sus distintas posturas frente al hecho y sus disímiles reacciones. Si en un primer momento pareció primar cierta homogeneidad agrupada en torno de la palabra estructuralista, hacia fines de la década del sesenta, como se señaló, esto queda en entredicho.

Todo el período se caracteriza por una abundante producción teórica, formulación de categorías de análisis y fuertes polémicas: “La figura de Otro[[6]](#footnote-6) de la filosofía como alteridad observable en el espacio, fuera de Europa, sostenida por el saber antropológico, sigue representando en estos años setenta un desafío fundamental para el continente filosófico”.[[7]](#footnote-7)

Elegido en 1973 para la Academia Francesa, único candidato, Lévi-Strauss al entrar en la Coupole en 1974 no deja de destacar que su elección tiene que ver con el reconocimiento, en el marco de la tradición filosófica, de la etnología.[[8]](#footnote-8) Es en ese mismo año y el siguiente que tiene lugar el Seminario Interdisciplinario que dirige en tanto profesor del Collége de France y que se titula *La identidad.* El seminario consistió en exposiciones de los invitados a participar desde sus especialidades, seguidas por preguntas y debates. El principal organizador fue Jean-Marie Benoist (1942-1990) quien trabajaba con Lévy-Strauss.[[9]](#footnote-9) Si bien el seminario se plantea como interdisciplinario, a partir de considerar quiénes fueron los participantes se evidencia por una parte una fuerte presencia, empezando por el mismo Lévy Strauss, de la etnología y la antropología, asimismo de los estudios topológicos y matemáticos y en menor medida del psicoanálisis. Cabe también destacar que aunque encontramos, sobre todo en las conclusiones de Benoist, el concepto de deconstrucción, la mención a Jacques Derrida escasea, además de que no participa del Seminario.[[10]](#footnote-10)

*¿Por qué un seminario sobre la identidad?*

Según señala Lévy Strauss en el “Prólogo” al volumen [[11]](#footnote-11) que compiló el seminario completo incluidas las discusiones, su organización estuvo a cargo de Jean-Marie Benoist quien también asume el papel de exponer las conclusiones generales, con la dificultad que esto acarrea dada la diversidad de las exposiciones presentadas en cuanto a las especialidades y los enfoques en ese encuentro que evidencia un alto nivel teórico visible en las exposiciones de destacados especialistas, en la complejidad de sus formulaciones y en las discusiones que siguen a cada intervención . Lévy Strauss ve la necesidad de tratar el tema por lo que observa en ese momento como una “crisis de identidad”, la cual según dice aparece como efecto de los *media* que la destacan o bien –y hablando de la antropología- la postura de quienes reprochan “a los antropólogos fundir culturas radicalmente distintas en el molino de nuestras categorías y clasificaciones y el sacrificar su original distintiva y su carácter inefable al someterlas a formas mentales específicas de una época y de una civilización”.[[12]](#footnote-12), obviamente Lévy Strauss habla desde su vasto trabajo en el estudio de culturas no europeas, de modo que se aludiría allí a una visión eurocéntrica. Vale destacar que si bien la categoría de “etnocentrismo” es referida en algunos casos como una forma identitaria que excluye la otredad, en menor medida se hace referencia al eurocentrismo desde una perspectiva crítica. Quizá en este sentido, además de solicitar a los distintos participantes que, desde sus prácticas disciplinares definan qué entienden por identidad, se menciona efectuar un trabajo comparativo respecto de lo que puede entender occidente por identidad y “las concepciones que de ellas tienen las sociedades *exóticas*” [sic] *bastardillas mías.* Lévy Strauss por tanto sostiene la importancia de reflexionar sobre la identidad por dos motivos disímiles, el primero, atendiendo a cuestionamientos generales, que incluyen ese sintagma, general también, “crisis de identidad” que bien puede referirse a distintos órdenes, desde el orden de la subjetividad hasta agrupamientos sea etarios, de clase, de nación, etc. El segundo, en cambio, remite directamente a su propio trabajo antropológico, y alude a una de las polémicas que no faltaron en su trayectoria. Es decir, habría entonces en la propuesta de reflexionar en ese momento sobre la identidad, la necesidad de encarar el tema en el espectro que va desde podría decirse, los imaginarios sociales hasta los problemas disciplinares. De algún modo esto se ve en el Seminario a través de los discursos de los participantes.

La presentación del seminario, a cargo de Benoist, “Facetas de la identidad” también refiere al motivo de la elección del tema, además de delimitar en forma programática y muy abierta algunas grandes líneas que estructuran el campo y analizar los aportes de las disciplinas (que participan) en las que la cuestión de la identidad está en foco en sus investigaciones.

Benoist señala en primer lugar –y quizá como si fuera necesario remitirse al opuesto, o sea la *identidad*- la preponderancia en esos momentos de la categoría de *diferencia*: de sexos, de cultura y naturaleza, entre las culturas y los códigos nacionales o regionales. Con lo cual observa el fenómeno de “el repliegue de cada uno en su propio territorio, en lo que hace su diferencia, es decir su identidad separada, propia. Sueño de raigambre en el espacio insular de una separación”[[13]](#footnote-13) y simultáneamente, y en cierto modo como contraposición frente a tal insularismo o aislamiento, el reclamo de algunos sectores por “proclamar la urgencia de una unidad del Hombre y hasta en recuperar la certeza tranquilizante de una Naturaleza humana. Es decir, de una Identidad Universal del Hombre consigo, en forma, si es necesario, de una subjetividad trascendental.”[[14]](#footnote-14). O sea, por un lado, la identidad basada en la diferencia que implicaría según esta visión de Benoist una suerte de insularización (un aislamiento reacio a la dimensión relacional con lo visto como diferente), y por otro, el deseo de una categoría de alcance universal mencionando aquí un tema que va a ser objeto de discusión en el seminario: el sujeto trascendental.

Como se mencionó respecto del etnocentrismo, Benoist, citando a Lévy Strauss (*Race et Histoire*, 1961), señala tal categoría como propia de comunidades que sostienen su primacía por sobre otros grupos incluso al punto de considerarlos inferiores al tiempo que de inmediato surge el cuestionamiento de si esa observación no le cabría también al “centro occidental” definiendo el “modelo de una racionalidad europea como un absoluto”. Es decir, el eurocentrismo sería también un etnocentrismo. Resumiendo: la identidad abarcaría un arco complejo y problemático “oscilando entre el polo de una singularidad desconectada y el de una unidad globalizante poco respetuosa con las diferencias”[[15]](#footnote-15). La metodología estructuralista considerando similitudes y diferencias exige un trabajo comparativo, asimismo, la destotalización justifica la comparación formal e impulsa la consideración de la identidad en su aspecto relacional, así, afirma Benoist: “la cuestión del *Otro* aparece como constitutiva de la identidad.”[[16]](#footnote-16)

Teniendo en cuenta los estudios psicoanalíticos sostiene Benoist que “al descentrar al sujeto y mostrar contra todos los *cogito* que cuando se habla del devenir del Yo, se trata del Otro. En este sentido, no es demasiado atrevido afirmar que la teoría de la piedad y del amor de sí prefigura la *Ichspaltung*, esa escisión del Yo que encontramos en el centro de la concepción lacaniana del estadio del espejo como formador de la función del Yo.”[[17]](#footnote-17) La referencia al psicoanálisis discute el cogito cartesiano y juntamente otro foco cuestionado es la concepción de la conciencia sartriana, para afirmar una ambigüedad radical y la relación sí mismo/otro. Además de valorar en la construcción de la identidad e incluso por sobre el Edipo freudiano, el estadio del espejo lacaniano, es evidente en este aspecto la importancia de uno de los puntos a tratarse que Benoist va a enumerar: el campo de la subjetividad que para Benoist “no está forcluida aun cuando sea urgente y legítimo criticar formas psicológicas o ingenuamente fenomenológicas de la identidad, como las que manejan los empiristas, los funcionalistas y los culturalistas.” [[18]](#footnote-18) Se advierte entonces, desde esta suerte de introducción al problema de la identidad, por una parte, una revisión crítica sobre aquellos conceptos y categorías que compartirían, pero también una toma de posición opositiva frente a otras tendencias disciplinares.

Benoist plantea para el seminario el tratamiento problema de la identidad en cuatro niveles:

1. El sujeto individual.
2. Comunidades y grupos respecto de quienes los constituyen como de quienes los analizan.
3. Invariancia relacionada con la identidad en distintas prácticas culturales.
4. La relación de los dos primeros niveles con el tercero “planteará saber en qué medida el principio metafísico y aristotélico de la Identidad debe relativizarse.”[[19]](#footnote-19)

*Las exposiciones*

Además de tener en cuenta esos niveles enunciados por Benoist, podría decirse a grandes rasgos que algunas de las exposiciones asumen un carácter que podría definirse como teorizaciones abarcativas para abordar el problema de la identidad, mientras que otras, y tal como lo señalaría Lévy-Strauss, estudian casos específicos y es a partir de estos que reflexionan sobre cuestiones identitarias.

Varias exposiciones –con el señalado predominio de la antropología/etnología- se abocan a la descripción de las formas en que algunas culturas –estudiadas por ellos- configuran su identidad, así “La identidad samo” de Francoise Héritier (identidad construida por la regla social colectiva que asigna al individuo un lugar y un papel debido a su situación genealógica y cronológica en un linaje determinado contenido en el nombre del linaje y en el individual). Otro estudio circunscripto a la identidad de una comunidad es “¿Por qué nominar? Los nombres de las personas en un pueblo francés: Minot en Châtillonnais” de Francois Zonabend. La variabilidad de los nombres refleja las posiciones variables de una persona dentro de su grupo y su identidad está constituida, entre otras cosas, por la suma de todos estos puntos de referencia, simultáneamente el nombre –los nombres- desempeñan una función asimiladora y distintiva, además, resultan importantes para tener en cuenta la importancia de la nominación en relación con la identidad, los sobrenombres que pueden ser graciosos y que resultan de la libre creación del grupo social a la par que la reducción de estos remarcaría un esfuerzo de todos los habitantes de pretender ser similares, es decir, dejando de lado particularidades o rasgos individuales. Otra intervención local es la de Paul Henri Stahl, “El sí mismo y los otros. Algunos ejemplos balcánicos” donde vincula la identidad con la institución del Registro Civil y señala la preminencia del grupo por sobre el individuo así como asunciones identitarias en relaciones de parentesco que se establecen entre familias, aun cuando no lo sean en el sentido biológico, pero que portan propiedades comunes. De modo que la identidad asume un carácter múltiple y variable según quién es identificado y quién identifica. Por otra parte, señala la diferenciación entre identidad social e identidad espiritual, marcando precisamente posibles disimilitudes entre ambas.

Michel Izard “A propósito de la identidad étnica” habla sobre el reino africano Yatênga, para hacer referencia a la identidad étnica en una formación histórica particular. Así va a establecer la importancia de la dominación de los conquistadores y por tanto “en lugar de tener una saturación homogénea del espacio, tenemos toda una jerarquía de nódulos, y por lo tanto, diversos ángulos de aprehensión de los fenómenos de identidad y de diferencia.”[[20]](#footnote-20) , señala entonces que “Todo territorio es un apilamiento de territorios que no se recubren exactamente; se superponen y se interseccionan de modo tal que toda superficie soporta cierta composición de estratos”.[[21]](#footnote-21) En estos estudios focalizados sobre un grupo en particular, del cual especifican denominaciones diversas y sus significados, como rasgo común es posible ver distintas construcciones de la identidad –individual y social- donde explícita o implícitamente se marcan rasgos diferenciales no sólo respecto de cada grupo sino también en el interior de los grupos o comunidades.

*Topología, psicoanálisis*

Michel Serres centra su reflexión en el espacio: partiendo de los mitos y la literatura habla de los accidentes o catástrofes del espacio y sus múltiples variedades. Enfatiza acerca de los distintos modos de conexiones, formas relacionales que remiten a la continuidad, discontinuidad, umbral, límite, lo que deja ver la incidencia de la topología en su exposición. Serres señala como función instituyente de los espacios la operación de ligar, de conectar. Para Serres lo mismo y lo otro se vinculan por el recorrido  *parcours* que es también *discours* (discurso). Sostiene que el discurrir conecta espacios separados, a los cuales no se los puede configurar en una variedad homogénea única. Su vindicación del mito radica en que intenta transformar en espacio de comunicación variedades que estarían desvinculadas[[22]](#footnote-22). Presenta entonces la oposición entre el espacio euclídeo y la topología salvaje, el primero al borrar la segunda significaría el triunfo de la razón contra el mito, sin embargo es posible bajo la aparente unidad del espacio euclídeo recuperar vía la matemática la multiplicidad de los espacios diversos y originales.

Desde el psicoanálisis, André Green en “Atomo de parentesco y relaciones edípicas” señala la necesidad de considerar en el estudio de la identidad la permanencia, los puntos de referencia fijos, la delimitación, la cohesión indispensable a la capacidad de distinguir la relación de semejanza relativa o semejanza absoluta entre dos elementos. Green menciona el concepto freudiano de inconsciente que destroza la unidad del yo y la noción de individuo (concepto no freudiano), señala por tanto que el yo no es el sujeto, este, desde la perspectiva psicoanalítica se definiría en relación con el modelo edípico, cuestión lo que lleva a aludir a la concepción levistraussiana del “atomo de parentesco”. Para Green hay una faz destructiva en el Edipo, por lo que, en lo que implica este complejo, categorías como reunión y separación, son formalizadas en un gráfico de dos triángulos con un lado en común y los vértices opuestos, o sea propone, para esquematizar su hipótesis una doble triangulación. Pero además y no poco importante señala: “se hace claro que la función de identificación es diferente de la de identidad en la medida en que sólo crea una relación de semejanza para alcanzar la diferencia.[[23]](#footnote-23) Esta afirmación aporta a la precisión de ambos conceptos –que si bien obviamente se vinculan pensando en la procesualidad de las identificaciones en la construcción de la identidad, justamente, parece reafirmar la necesaria consideración del par “identidad/diferencia”. Aun cuando reivindica el estadio del espejo, hay una crítica a Lacan acerca de la preminencia dada por este al Otro como significante fundamental, la sustenta en una cita de Freud: “el insconsciente habla más de un dialecto”. La postulación del Otro de Lacan como poseedor del código le parece a Green una manera de reconstituir una totalidad homogénea, así plantea sustituir la teoría del lenguaje por una teoría del discurso que diera lugar a los dialectos del insconsciente.

Jean Petitot-Cocorda en “Identidad y Catástrofes[[24]](#footnote-24) (Topología de la Diferencia)” tiene como referencia a René Thom, precisamente quien propuso la teoría de las catástrofes, en el aspecto que concierne a la *des-relación*, esto implica que el desconocimiento de la diferencia libre, rasgo, huella o discontinuidad conduciría fatalmente a reducir la diferencia a la relación lógica de oposición y por tanto subordinación al principio de identidad clásico. Así propone el concepto de *sintaxis excesiva*: una sintaxis que introyectaría en su horizonte formal una huella heterogeneizante. Petitot-Cocorda reivindica a René Thomb por ir de manera diferente al encuentro con lo real, puesto que para Cocorda tal encuentro permite hablar de cuestiones dejadas de lado o rechazadas en el proyecto de la ciencia positiva y forcluido en su escritura.

Antoine Danchin en “Estabilización funcional y epigénesis. Una aproximación biológica a la génesis de la identidad” vincula una exposición etnológica a otra de análisis lingüístico, con el objetivo de delimitar una identidad en forma “perpendicular” al análisis estructural –podría pensarse en tal perpendicularización como intervención sobre la estructura-. En sus observaciones lingüísticas menciona a Chomsky (aludido algunas veces y cuestionado por su hipótesis innatista), haciendo hincapié en lo semántico por sobre lo sintáctico, lo que le permite la conexión con la dimensión cultural en sentido amplio, lo que podría relacionarse con el intento de expandir los elementos constitutivos de las formalizaciones estructurales. Por otra parte, hace una observación interesante, sobre todo considerando el trabajo que presentó Julia Kristeva. Danchin refiriéndose al lenguaje poético sostiene: “lo incomunicable es el nexo de la comunicación”[[25]](#footnote-25).

La exposición de Julia Kristeva –sin dudas la más difundida aun fuera del contexto de este seminario y obviamente relacionada con su libro *La révolution du langage poétique*, titulada “El sujeto (o el tema)[[26]](#footnote-26) en cuestión: El lenguaje poético” al igual que Michel Serres va a mencionar un diálogo platónico, el *Timeo*, donde el filósofo postula la categoría de *jora*[[27]](#footnote-27)*.* Esto no implica una semejanza entre ambas exposiciones sino que más bien habla de la importancia de ese concepto platónico para reflexiones que por otro lado, exceden las relativas a la identidad.

La intervención de Kristeva fue calificada por Levy Strauss como “una especie de ´metaponencia´ puesto que (en la medida en que el principio interdisciplinario ha dictado el tema de cada una de nuestras sesiones) ha reunido usted sola, una serie de hilos de disciplinas o campos de pensamiento en extremo diversos y ha propuesto una síntesis de grado superior.”[[28]](#footnote-28) Efectivamente, el trabajo de Kristeva propone un “trayecto epistemológico” a través de una vasta cantidad de referencias –autores y disciplinas- en particular va a realizar una consideración pormenorizada de la filosofía de Edmund Husserl del cual cita varios fragmentos de sus obras para afirmar que Husserl:

Reformula de este modo la cuestión del sujeto del acto significante: 1. Es la conciencia operante a través de la predicación quien constituye a la vez el ser, el objeto real signficado (trascendental) y el ego en tanto trascendental; y la problemática del signo forma parte de esto; 2. Incluso si la intencionalidad y, con ella, la conciencia judicativa, ya está dada en los *data* materiales y en las percepciones, porque se les “parece” –lo cual nos permite decir que el ego trascendental siempre ya está dado de una cierta manera-; en realidad éste no se constituye sino por la conciencia operante con la predicación: el sujeto sólo es sujeto de la predicación, del juicio; 3. "Creencia” y “juicio” son estrechamente solidarios aunque no idénticos: … [[29]](#footnote-29)

Si bien Kristeva efectúa un cuestionamiento a las teorías husserlianas también adopta una crítica a las “deconstrucciones” en tanto “escamotean lo que constituye una de las funciones del lenguaje, si bien no es la única: expresar un sentido en una frase comunicable entre interlocutores. Es decir, hay un reconocimiento del aporte husserliano, pero que la autora se propone “desbordar” “para investigar qué es lo que produce esta conciencia operante, lo que la modela y la excede”[[30]](#footnote-30). La crítica al sujeto trascendental inclusive cuando se presentan particularidades, son para Kristeva “falsas multiplicidades” de la cosa postulada como real trascendental. Si bien concede a Husserl que el lenguaje poético comparte operaciones significantes enunciadas por este, plantea que “el sentido y la significación no agotan la función poética” y que quedaría así limitada o reducida al horizonte fenomenológico “y, por lo tanto a no ver lo que, en la función poética, escapa al significado y al ego trascendental y lo que hace de eso que llamamos ´literatura´ algo diferente de un saber: el lugar mismo donde se destruye y se renueva el código social…[[31]](#footnote-31) Sin embargo y pese a esa suerte de conceptualización de la literatura, no implica que sea el lugar exclusivo de tales operaciones, Kristeva sostiene que en todo caso la literatura lo pondría de manifiesto más que otras funciones en tanto “en todo lenguaje, existe *un elemento heterogéneo* respecto del sentido y la significación.”[[32]](#footnote-32) Tal heterogeneidad, elemento común entonces y no exclusivo de la función poética prevalente en la literatura se advierte “en las primeras ecolalias del niño a modo de ritmos y entonaciones anteriores a los primeros fonemas, morfemas, lexemas y frases” y así mismo como “ritmos, entonaciones, glosolalias en el discurso psicótico”…[[33]](#footnote-33) Kristeva apunta entonces a una zona del lenguaje cuya significación se da por la presencia de ritmos, repeticiones, rupturas sintácticas, morfológicas, etc. Define así una modalidad de la significancia (capacidad de producir significación) donde no aparecen los rasgos que definen a la conciencia operante del sujeto trascendental, la denomina significancia *semiótica* que marca un rasgo distintivo de articulación incierta e indeterminada, para postular esta dimensión semiótica, al concepto platónico de *jora¸* en tanto receptáculo, no reductible por su estatuto a la que denomina función *simbólica* de la significancia. Vale aclarar que Kristeva no efectúa una suerte de oposición biunívoca entre semiótico y simbólico, ya que si bien las considera opuestas, al mismo tiempo son inseparables. En definitiva, lo que marca Kristeva es la importancia para la significancia de considerar la dimensión semiótica que se vincula a los procesos pulsionales y a las primeras identificaciones.

En el desarrollo de la exposición de Kristeva y su caracterización del lenguaje poético, parece alejarse del tratamiento directo del tema del Seminario, en el debate que le sigue, donde se le cuestionan algunas de sus afirmaciones, Kristeva no sólo responde reafirmando su hipótesis sino que amplía su postura y así se refiere a la identidad cuando expresa cómo entiendo el lenguaje poético: “una economía particular que tanto puede concernir a la literatura actual como a la del pasado, pero que no se limita exclusivamente al hecho literario. Pues consiste siempre en una discordancia de la función simbólica, en un cuestionamiento de los signos, del objeto significado y, a partir de esto, de la identidad…”[[34]](#footnote-34) Si bien lo que prevalece en la intervención de Kristeva es su crítica a la conciencia tética husserliana y en definitiva a la primacía de la razón, parece apuntar a poner en cuestión el modo de reflexionar sobre la identidad: “la cuestión de la identidad es hoy la cuestión de la sublimación de una crisis de sentido, o de su fracaso.”[[35]](#footnote-35) Al comienzo del Seminario Lévy-Strauss había mencionado como uno de los motivos de éste, las referencias circulantes en torno de una “crisis de identidad”, Kristeva articula en su exposición aspectos sociales, filosóficos, políticos, ideológicos, literarios, psicoanalíticos que estarían de algún modo remitiendo a esa crisis a la vez que discutiendo el concepto de identidad.

*Las conclusiones de Benoist*

Desde luego, ante la diversidad y complejidad de las exposiciones, Benoist no deja de destacar la dificultad y el esfuerzo necesarios para elaborar algunas conclusiones. Realiza entonces una suerte de punteo de los tópicos tratados, menos como definiciones cerradas sino más bien como categorías o hipótesis para continuar las investigaciones. De modo que presenta una síntesis de cuestiones a tener en cuenta:

* Etnocentrismo vinculado con la construcción de entidades aisladas.
* Nombre propio en relación con el sujeto individual y/o colectivo. Heterogeneidad y heterotopía.
* Problema topológico de cruces y límites y problema estructural de parámetros organizadores
* Invariantes culturales no en sentido sustancialista sino tomando en cuenta la movilidad, el transporte y la circulación.
* El observador y su pertenencia a un grupo. Punto de vista y concepción desde donde se analiza una construcción de identidad de un grupo o comunidad.
* Relación entre identificación e identidad como dos categorías no equivalentes.
* Posibilidad o no de romper con una lógica de la identidad como logos y matriz del isomorfismo.
* Deconstruir la noción de identidad a partir de considerar sus múltiples emergencias.
* Cuestión de plantear una invariante. Basándose sobre todo en Serres, quien sostiene la prevalencia de la marcha por sobre la estabilidad esencial surge la postulación del nomadismo estructural como desafío al monadismo de lo incomunicable. La invariante formal sería entonces el transporte.
* La apertura se articula con la topología de la diferencia de Petitot, se destaca el intento de superar la oposición entre lo continuo y lo discontinuo. Tanto Serres como Petitot imprimen así un movimiento que incide lo estático de la estructura.
* De modo que es necesario considerar el campo de la semántica estructural para visualizar la topología de la diferencia.
* Lo simbólico y lo semiótico (la pulsión, la escisión del sujeto). La diferenciación entre individuo y sujeto. La constitución de la subjetividad.
* Reconsideración de la perspectiva etnocéntrica ya no como aislamiento sino como nuevo modo de interrogación y de análisis de los mitos producidos por sociedades diferentes no atrapadas en la historia del mito y logos occidentales.
* Teniendo en cuenta a Serres: una identidad dialógica -relato, ciencia y mito-.
* Importancia dada a la dimensión poética, en particular teniendo en cuenta la crítica al sujeto trascendental en la exposición de Julia Kristeva.
* Captación de las diferencias por un “logos de lo discreto”, lugar a partir del cual se inscribe el instrumental espacial, importancia del deseo y la diferencia sexual.
* Habría un *en otra parte* de la estructura, de modo que además de la figura y el movimiento, hay que considerar la energía que incide en el modelo lo que implica tratar el problema de si ese *en otra parte* dinámico se resuelve en un isomofismo con lo espacial.
* El deseo: noción de una diferencia libre que lleva a reconsiderar el campo lógico del principio de identidad. El estructuralismo se ve cuestionado en la medida en que introduce una perspectiva trasformacionista que parece colocar en la esfera de lo mismo la génesis y la producción de las estructuras, entonces la escisión del sujeto es punto clave de la identidad, Kristeva y Petitot aportan a plantear al sujeto en proceso.
* Subversión y no supresión del sujeto. Variedades singulares de formas espaciales comprometidas con la estructura del deseo. No tomar el deseo como una entidad de orden casi metafísico, ni en perspectiva sustancialista, plantear la cuestión de la génesis de la estructura evitando la estructura profunda chomskiana.
* Principio de identidad:

Criticado en tres versiones: la de una lógica dialéctica, una especulativa y una estructural, cuestión abierta y propuesta de profundización: una lógica del acontecimiento, acontecimientos inscribibles en el cuerpo catástrofe somática que sustituye a un germen estructural (Petitot), consideración kristeviana de la semiótica pulsional, poética del cuerpo reprimida por los *logoi*. Problemática del resto, heterogeneidad.

Crisis que amenaza más al imperio y al horizonte del sujeto trascendental que al campo de la lógica estructural, a través de una semiótica pulsional capaz de poner en peligro la unidad de una estructura de un sentido y un sujeto (heterologías). Lo heterogéneo pone en crisis la alianza entre el supuesto sujeto cognoscente y una sintaxis propia y logocéntrica.

*Nota*

Como se dijo al inicio el objetivo de este trabajo fue volver sobre un texto que constituyó en su momento una importante intervención al replantear la noción de identidad, que tuvo de ahí en adelante y sigue teniendo, diversos y numerosos desarrollos, hipótesis y formas de interpretarla, marcos teóricos diferentes, etc., en cierto sentido, así también fue en aquel Seminario cuya revisitación se justifica en la necesidad de preservar una rica tradición intelectual y tomar en cuenta esas reflexiones en relación con lo que puedan aportar para la continuación de los estudios sobre el tema.

1. Dosse, Francois, *Historia del estructuralismo* [*Histoire du Structuralisme . I Le Champ du signe, 1945-1966*, II *Le Chant du signe, 1967 á nous* jours), Éditions La Décourverte, 1992. Ediciones Akal, 2004) [↑](#footnote-ref-1)
2. Deíctico siempre problemático “hasta nuestros días” que aquí trataremos de resolver parcialmente, citando el título de su segundo tomo, que tituló “El canto del cisne” cuando, en su valioso recorrido por el advenimiento no sólo del estructuralismo –sí raigambre modélica incidente en las diversas disciplinas- observa que hacia fines de la década del sesenta, la diversificación de los caminos seguidos por los intelectuales que hacen sus propios y singulares desarrollos e incluso empiezan a alejarse del llamado “estructuralismo” y del llamado “postestructuralismo”, nombre que le dieron los estadounidenses cuando los invitaron a exponer sus teorías en EUA, y a la vez se constata que en 1967, “los medios de comunicación descubren y magnifican la unidad y el éxito del estructuralismo (Dosse, 9). [↑](#footnote-ref-2)
3. Al respecto, el estudio de Francois Dosse aporta una perspectiva por demás interesante en tanto relaciona el movimiento estudiantil con las posiciones adoptadas de quienes ya ejercían como profesores en esos momentos. CF. Dosse, F. “II Mayo del 68 y el estructuralismo o el malentendido”. Dosse (1992, op. cit. Pp. 127-204). [↑](#footnote-ref-3)
4. Extensa producción iniciada dos décadas antes: *La vie familiaire et sociale des indiens Nambikwara* (*Vida familiar y social de los indios Nambikwara*), 1948. *Les structures élémentaires de la parenté* (*Las estructuras elementales del parentesco*), 1949. *Race et histoire* (*Raza e historia*), 1952. *Tristes tropiques* (*Tristes trópicos*), 1955. *Anthropologie structurale* ([*Antropología estructural*](https://es.wikipedia.org/wiki/Antropolog%C3%ADa_estructural)), 1958. *Le totémisme aujourd'hui* (*El totemismo en la actualidad*), 1962. *La pensée sauvage* ([*El pensamiento salvaje*](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=El_pensamiento_salvaje&action=edit&redlink=1)), 1962. *Les mythologiques 1: Le cru et le cuit* ([*Lo crudo y lo cocido*](https://es.wikipedia.org/wiki/Lo_crudo_y_lo_cocido)), Plon, 1964.*Les mythologiques 2: Du miel aux cendres* (*De la miel a las cenizas*), Plon, 1967.*Les mythologiques 3: L'origine des manières de table* (*El origen de las maneras en la mesa*), Plon, 1968. *Les mythologiques 4: L'homme nu* ([*El hombre desnudo*](https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=El_hombre_desnudo_(libro)&action=edit&redlink=1)), Plon, 1971. *Anthropologie structurale deux* (*Antropología estructural dos*), 1973. [↑](#footnote-ref-4)
5. En *Les mots et les choses,* Gallimard, p. 221. [↑](#footnote-ref-5)
6. Menciones diversas al Otro (con mayúsculas o no) recurren tanto para solicitar la diferenciación de comunidades no similares a las europeas como, en un nivel de mayor formalización teórica emplazar la diferencia/relación dialécticas entre el sí mismo/otro. Esto se relaciona con las alusiones a lo etnocéntrico y eurocéntrico, la primera de las cuales aparece con más asiduidad. [↑](#footnote-ref-6)
7. Dosse, F., op. cit., p. 249. [↑](#footnote-ref-7)
8. C. Lévi-Strauss, “Le discours du récipindaire », *Le Monde,* 28/6/74. Citado por Dosse, p. 249. [↑](#footnote-ref-8)
9. Participaron, por orden alfabético: Christopher Croker (etnólogo norteamericano), Antoine Danchin ) matemático y especialista en genética molecular, tendencia biologicista), André Green (psicoanalista), Francoise Héritier (antropóloga), Michel Izard (etnólogo), Julia Kristeva (escritora, psicoanalista, semióloga), Jean Petitot (ciencias sociales, teoría de las catástrofes y sus implicaciones semióticas), Michel Serres (filósofo, matemático), Paul Henri Stahl (filosofía, sociología, etnología, antropología), Francois Zonabend (etnóloga, ciencias sociales, antropología social). En este encuentro interesa destacar la difusión de ensayos provenientes de los intelectuales o, mejor decir, de algunos intelectuales, valga la no mención de varios de los más destacables en este lapso, con todo, y porque las referencias de algunos de los participantes lo ameritan, se cuenta ya con un acervo integrado no sólo por la larga data de estudios de Lévy-Strauss sino también por otros participantes. Así cabe agregar, en particular porque hay en algunas exposiciones, referencias a ellas: Deleuze Guatari *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe* 1972. Derrida, Jacques, *De la gramatología*, *La escritura y la diferencia* y *La voz y el fenómeno* (los tres de 1967). [↑](#footnote-ref-9)
10. La deconstrucción y la diferencia/diferancia de Derrida influyen en las reflexiones de algunos de los participantes del Seminario, sin embargo no hay una presencia fuerte del tema, lo que habría sido interesante en el marco de reflexiones sobre la identidad sobre todo teniendo en cuenta las discusiones respecto de las críticas al trascendentalismo y los énfasis en torno de la diferencia. [↑](#footnote-ref-10)
11. Claude Lévi-Straus, *L´Identité,* Grasset, Paris, 1977(trad. *La identidad*, Barcelona, Ediciones Petrel, 1981. [↑](#footnote-ref-11)
12. En Levy-Strauss, Claude, op. cit., p. 8. [↑](#footnote-ref-12)
13. Ibid, p. 12. [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibid., 12. [↑](#footnote-ref-14)
15. Ibid, 13. [↑](#footnote-ref-15)
16. Ibid, 15. [↑](#footnote-ref-16)
17. Ibid., 19. [↑](#footnote-ref-17)
18. Ibid., 21. [↑](#footnote-ref-18)
19. Ibid., 21. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ibid., 344. [↑](#footnote-ref-20)
21. Ibid. 345. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibid., 35. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ibid., 101. [↑](#footnote-ref-23)
24. Básicamente la teoría de las catástrofes representa la propensión de los sistemas estructuralmente estables a manifestar discontinuidad (pueden producirse cambios repentinos del comportamiento o de los resultados), divergencia (tendencia de las pequeñas divergencias a crear grandes divergencias) e [*histéresis*](https://es.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%A9resis)(el estado depende de su historia previa, pero si los comportamientos se invierten, conducen entonces a que no se vuelva a la situación inicial). La teoría de las catástrofes comparte ámbito con la [*teoría del caos*](https://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa_del_caos)y con la teoría de los [*sistemas disipativos*](https://es.wikipedia.org/wiki/Estructura_disipativa)desarrollada por [Ilya Prigogine](https://es.wikipedia.org/wiki/Ilya_Prigogine). La *teoría del caos* es la rama de la [matemática](https://es.wikipedia.org/wiki/Matem%C3%A1tica), la [física](https://es.wikipedia.org/wiki/F%C3%ADsica) y otras [ciencias](https://es.wikipedia.org/wiki/Ciencia) (biología, meteorología, economía, entre ellas) que trata ciertos tipos de [sistemas complejos](https://es.wikipedia.org/wiki/Sistemas_complejos) y [sistemas dinámicos](https://es.wikipedia.org/wiki/Sistemas_din%C3%A1micos) no lineales muy sensibles a las variaciones respecto de las condiciones iniciales. Pequeñas variaciones en dichas condiciones pueden implicar grandes diferencias en el comportamiento futuro, imposibilitando la predicción a largo plazo. Esta somera referencia a tales teorías tiene que ver con la postura de algunos de los participantes, como hemos nombrado a Serres, cuyo objetivo es desvincular la idea de identidad de una suerte de estatuto fijo y homogéneo, de ahí, la postulación de la presencia del elemento heterogéneo, así como también del dinamismo que supone la idea de probabilidad. [↑](#footnote-ref-24)
25. En Levy-Strauss, Claude, op. cit., p. 230. [↑](#footnote-ref-25)
26. La palabra francesa *sujet* ofrece la posibilidad de ambas traducciones, sin embargo nos parece más pertinente, teniendo en cuenta la exposición kristeviana, la de “sujeto”. [↑](#footnote-ref-26)
27. La palabra griega χώρα se translitera *jora*, sin embargo lo más frecuente es encontrarla transliterada como *chora* o *khóra*. En la traducción castellana del seminario se utiliza el término *chora.* La ontología platónica, al menos por los diálogos conocidos hasta el *Timeo*, contaba con dos elementos claramente diferenciados: “lo que es siempre” y “lo que siempre deviene”, el ser y el devenir, el primero aprehensible por el pensamiento con el concurso de la razón y el segundo, juzgable con la opinión que se vale de la sensación irracional. Con la postulación de la *jora* Platón propone una modificación de la distinción ontológica inicial. Los términos que Platón utiliza para referirse a este tercer género son variados y muy diferentes, lo que muestra la dificultad de encontrar uno que logre transmitir el nuevo concepto que está introduciendo en su ontología: - Lugar (τόπος) - Espacio (χώρα) - Sede (έδρα) - Receptáculo (υποδοχή) - Madre (μήτηρ) - Nodriza (τιθήνη). Propone la estabilidad del receptáculo que se ubicaría entre el ser y el devenir. [↑](#footnote-ref-27)
28. En Levy-Strauss, Claude, op. cit., p. 275. [↑](#footnote-ref-28)
29. Ibid., p. 256. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ibid., p. 257. [↑](#footnote-ref-30)
31. Ibid., p. 258. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ibid. 259. [↑](#footnote-ref-32)
33. Ibid. 259. [↑](#footnote-ref-33)
34. Ibid. 281. [↑](#footnote-ref-34)
35. Ibid. 286. [↑](#footnote-ref-35)