

**Alejandro Bilbao**  
Universidad Católica de Valparaíso  
Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, (París)

## Ficción, animalidad, mundo Fiction, Animality, World

### Resumen

A partir de las nociones de ficción, de animalidad y de mundo, el presente artículo pretende establecer ciertas ideas directrices para pensar los vínculos que las producciones culturales mantienen con la categoría de lo animal. El análisis de esta categoría se vincula igualmente a la problemática del sacrificio.

**Palabras clave:** Ficción; Animalidad; Poiésis; Anthropos; Naturaleza; Cultura; Psicoanálisis.

### Abstract

Taking the concepts of fiction, animality, and world this article intends to lay down some leading ideas for analyzing the link between cultural productions and the animal category. This is also related to the concept of sacrifice.


**Key words:** Fiction; Animality; Poiésis; Anthropos; Nature; Culture; Psychoanalysis.

“La vérité que j’aime n’est pas tant métaphysique que morale”.

À Dom Deschamps, 25 juin 1761. J. J. Rousseau.

“Polla ta deina kouden anthrôpou deinoteron pelei”.

*Antígona*, Versos 332-333. Sófocles.

 Cuando al interior de la disciplina antropológica se procura obtener una representación relativa a los orígenes de la vida cultural, la categoría de “lo animal” se instituye como una referencia ineludible. Vemos actuar a esta categoría, en los intentos por establecer el estado anterior y liminar de las formaciones culturales. Como categoría, el “Universo animal” ha sido un contenido importante en la estructuración de los relatos míticos, poéticos y filosóficos referidos al origen de la cultura. Su presencia para delimitar estos principios, ha supuesto también un tratamiento para el inabordable temporal que se encuentra presente en tal deriva de conocimiento, brindando diversos esquemas de representación para el origen de las formaciones culturales. La organización de la producción mítica de di-

versas regiones culturales referidas al origen de lo humano así lo demuestra, ubicando en un tiempo anterior de la cultura, a seres grotescos, animales fantásticos dotados de órganos colosales y de conformación imprecisa (Macdonald, C. 1976; Lévi-Strauss, C. 1991). Habría que observar que una vez que lo humano y sus formaciones (sus modos de organización y representación) son considerados a partir de la experiencia mítica, estos surgen como la expresión de una condición subsidiaria del tiempo que el mito procura capturar en su intento por configurar una idea de lo Uno. La participación del Universo animal para dar cuenta de estos orígenes míticos, es ya consabida para la antropología (Lévi-Strauss, C. 1971, 1983, 1991). Si bien al amparo de estas representaciones se ha creído hallar el sentido progresivo de las formaciones

culturales, su distancia respecto del estado anterior definido por lo natural, no es menos cierto que el Universo animal ha sido utilizado para describir el sentido regrediente de muchas formaciones culturales. Bajo diversas alegorías, fábulas, mitos y relatos de diverso tenor, este sentido regrediente expresaría la forma que los hombres tendrían para trabar un vínculo con lo natural a través del despojo de sus atribuciones identitarias y de especie.

Cabe de ese modo observar a las diversas fábulas, cuentos y leyendas que dan cuenta de las relaciones que los hombres mantienen con el territorio de lo animal, continente que expresa desde diversos ángulos el enigma del lugar del hombre, de lo propio del hombre y lo impropio de la bestia (Derrida, J. [2008], 2010, 128). Todo ello para evidenciar que la pérdida de los criterios que permiten establecer a una vida como una vida humana, participan de apelaciones permanentes a lo animal. Siendo esta última categoría la que asienta en los motivos mismos de su exclusión, una representación referida al estado de la civilización/humanización, o en su reverso, una imagen regresiva para las figuras de la barbarie/naturalización. Podrá observarse que lo humano constituye sus universales de mundo al amparo de una representación permanente de lo animal, estableciendo el sentido de sus progresiones, desvíos y mudanzas.

Expuesto así, el vínculo establecido entre la animalidad y la cultura expresa la existencia de una condición animal que queda ubicada por fuera de las ficciones y creaciones propias a los Universales culturales, aun si ello no es más que para observar de forma especular, el destello de sus propias producciones. Al interior de las indagaciones antropológicas, la problemática animal evidencia que la cultura no podría nunca asir una imagen de sí si no es en la creación de figuras que permitieran establecer sus opuestos, aun si ellas se erigen como producciones que son el resultado de la propia cultura. Frente a la situación de lo animal, la cultura evidencia que lo humano establece las representaciones de sus desvíos y mudanzas tan solo como un intento para volver a lo humano, a lo que le es propio, asentando de ese modo a bases identitarias que en su conformación, son siempre lábiles y carentes de un soporte natural. Cuando decimos que lo humano responde a los problemas que mantiene

con la naturaleza desde bases culturales, decimos en el fondo, que prolonga a su modo el estado de esos vínculos y lazos. La animalidad es con ello en gran parte, la forma que posee el trabajo cultural para volver sobre sí mismo, para enfocar así de manera permanente el trabajo que implica para el hombre la reflexión sobre su hábitat cultural, y que no es otro, que la producción inagotable de la cultura. La incógnita qué es para el hombre lo animal, trata de resolverlo vía representaciones de la animalidad, casi sin poder responder a lo que finalmente es un animal.

En el análisis de la formaciones culturales, veremos que la exclusión de lo animal no puede ser supuesta si no es al modo de una exclusión que forma parte de los móviles inclusivos de esas mismas formaciones culturales (Agamben, G. [1995], 1999). En efecto, como se mencionara, los Universales que rigen la vida cultural suponen de manera permanente un tratamiento y una valorización para la realidad de la vida que yace en todo viviente humano. Estas apreciaciones se someten a valorizaciones igualmente relevantes en lo relativo a la condición animal. Al punto que la lectura de lo que se da en llamar “invariantes culturales” (Universales que la noción misma de cultura supone como el trabajo humano del pensar y su subjetividad concomitante), supone a representaciones del estado animal como su reverso más íntimo.

En el plano de la vida cultural, son estas acciones de valorización frente a lo vivo (como proceder normativo) las que muestran que el estado de un ser viviente se encuentra siempre supeditado a regímenes de orden de variada naturaleza (Le Blanc, G. 2002). Siendo la expresión conjunta de variables de índole vital, moral, religiosa, política y ética. Sin duda, estas dimensiones recubren y envuelven a las diversas dinámicas vitales y sociales de la vida, mostrándolas saturadas de acuerdo a organizaciones de sentido que le son siempre anteriores. Es esta organización de sentido la que determina el tipo de criterios que serán utilizados para sancionar las valoraciones dadas a la vida, connotando por ello, a los tipos de existencia que se considerarán por fuera de esos sentidos y valorizaciones (Butler, J. 2010). El conocimiento de una forma de vida se muestra para estas estructuras de orden y de sentido en correspondencia con el reconocimiento de esas mismas vidas, evidenciando

el estrecho vínculo que las condiciones vitales de la vida humana guardan con el territorio de los análisis éticos y políticos. No podría por ello prescindirse de análisis de raigambre ética o política al momento de situar un entendimiento para lo que se da en llamar el reconocimiento de la vida humana.

El marco de estas preocupaciones epistemológicas, éticas y políticas referidas a la vida, muestra que el sentido de una vida es siempre una incógnita cultural, que cada cultura intenta “conjurar” acorde a reglas que no se desvinculan de las precisiones que la condición llamada animal brinda al respecto. Este trabajo de valoración y sentido que es establecido para aquellas formas de vida que intentan ser definidas como humanas, son deudoras en gran medida de las incógnitas abiertas al hombre por el estado de naturaleza. Es así que lo que la animalidad supone para el hombre en tanto estado de existencia, traduce en el ámbito cultural, a las continuidades problemáticas que la naturaleza traza en la cultura. La animalidad se encuentra allí para mostrar que las discontinuidades entre estado de naturaleza y estado de cultura no son tales, y que responder a las incógnitas de la naturaleza desde ámbitos culturales, no es razón para admitir las distancias insoslayables entre naturaleza y cultura (Lestel, D. 2003)

Las representaciones forjadas por la humanidad en torno de una idea de animalidad, no comparten ningún orden de criterios que expresen tal discontinuidad, pues toda representación de la animalidad recoge lo que el pensamiento hace con la naturaleza. En este sentido, los problemas relativos a la figuración de un mundo cultural por parte del hombre, continúan siendo las respuestas de la cultura frente a los inabundables de la naturaleza. De una naturaleza que no solamente se enfrenta al hombre como forma de mundo, como Umwelt, pues ella es su intruso más íntimo cuando admitimos en lo humano a la opacidad de su constitución animal.

Si el pensar como invariante cultural supone ya una reducción del exceso que la naturaleza admite para las lógicas de la vida cultural, la animalidad es indudablemente uno de esos excesos con los cuales la cultura traba un esfuerzo de representación de lo que le es propio. Trabajo de traducción del exceso de lo (in)mundo, de lo animal, del estado natural. El problema de

las representaciones dadas para la animalidad evidencia que la incógnita por el sentido de la cultura no puede ser hallada en elementos de origen genético, o en aspectos que puedan ser derivados de las variables de acomodación aportadas por el medio. La cultura existe desde el momento en que es necesario salvaguardar un sentido para la transmisión y la preservación de una comunidad. Situación esta última, que no prescinde de una franca deliberación sobre el sentido y las valorizaciones que el hombre proyecta sobre su medio y sus objetos.

Se puede observar así, que el pensar no es solamente un trabajo de representación de los objetos que acontecen en el mundo, él es también, proyección del hombre en el mundo (Borutti, S. 2003). Para las relaciones que el hombre guarda con el conocimiento del mundo y sus objetos, es la proyección de su propio estado la que se encuentra en la representación de ese mundo. Es así que ese trabajo de sentido y valoración, (que supedita el estado de lo que es un hombre pero también de lo que es un mundo) toma un curso igualmente rector en lo que el hombre deja de ser en la proyección de su propia imagen (su proyección será siempre distinta respecto de la del jaguar, del tigre, o del lobo). Es el estado de estas proyecciones el que permite que la naturaleza y el mundo devengan una naturaleza y un mundo sobre todo posibles.

En la admisión de que la vida que ostenta el viviente humano se encuentra atravesada por normas y valores que dan un sentido a la expresión de esa vida, podemos decir que la animalidad humana deja de ser animal, para volverse animalidad normada de acuerdo a un orden de sujetaciones.

Es por ello que la vida como dato (natural, animal), es siempre un acontecimiento arcaico, violento para el curso de las organizaciones culturales, requiriendo de manera constante de acciones de sentido que la adentren en el marco de creaciones y ficciones (Le Blanc, G. 2002). Como se mencionara, dichas creaciones o actos de figuración fictiva, son sólo posibles en el encuentro con una condición llamada “natural”, vecina de las figuraciones dadas para la animalidad.

En el establecimiento de los Universales de sentido que la cultura porta (toda vida se encuentra normada y saturada de acuerdo a

ciertos regímenes de sentido), la animalidad compromete por lo menos, una posición que amerita ser llamada de paradójica. Su posición al interior de las lógicas de socialización colectiva tiende a escindirse, entre una categoría de análisis útil a los efectos de pensar la habitación cultural, y una condición de existencia relativamente independiente. Situación que siendo bipartita, ha sido efectiva para el desarrollo de los esquemas de representación de los Universales de mundo, para las producciones de la vida y sus valorizaciones, y para el establecimiento de las diferencias de humanización que intentan ser establecidas entre los hombres (justificando desde allí diversas figuras de apartheid; rostros de vida humana que pueden aniquilarse en razón de su eventual vecindad con condiciones bestiales y animales de existencia). A estos fines, la animalidad como categoría de análisis y condición de existencia, ha permanecido adosada al estado de diversas representaciones de la vida natural, permitiendo el claroscuro de los gradientes de progresión que la hominización ha supuesto para la habitación humana. Empero, no podría olvidarse que estos gradientes de habitación cultural han implicado acciones de creación ficcional para la animalidad, nunca del todo excluyentes con una idea de cultura. Estas acciones de creación ficcional para la animalidad las encontramos justamente en las escenas y trazos humanos que refieren a la cultura.

A estos efectos es que estudiaremos inicialmente el modo ficcional que la cultura tiene para nombrarse, para establecer categorías de mundo y de objetos. Enseguida observaremos, de qué modo estas acciones ficcionales inciden sobre una idea de transmisión y reproducción cultural. Daremos con ello en las formas de creación ficcional del conocimiento de los objetos, viendo en estas acciones de conocimiento, el sacrificio que el hombre guarda frente a sus condiciones naturales de existencia. La idea de transmisión y reproducción cultural nos conducirá al plano de las creaciones identitarias, a lo que ellas guardan en tanto reacciones de resistencia frente a todo proyecto de ipseidad originaria (Augé, M. 1994). En un tiempo final, estableceremos ciertas coordenadas para pensar a la luz de los dos tiempos anteriores, los vínculos que la animalidad toma con la realidad de la ficción y del sacrificio.

## El baluarte epistemológico de la ficción

Preliminarmente, hemos indicado que el trabajo del pensar supone una operación de sentido y valorización, sentido que no es sólo una valorización que se actualiza en el conocimiento y la aprehensión de los objetos, pues su expresión es también la forma que el trabajo humano ha desarrollado para acompañar su propia evolución. Es el sentido que yace en todo obrar humano el que permite indicar que volverse consciente de su propia evolución, es pensar de manera permanente el por qué de esa misma evolución, para así evidenciar que el hombre no sólo vive y habita una cultura, ya que también la produce (Godelier, M.1996).

Considerado entonces a partir del trabajo del sentido, el orden del mundo y de los objetos se vuelve una organización de reducción y repliegue del afuera, actividad de contracción significativa del acontecer; proyección poética frente a los excesos del mundo y de los objetos. Proyección que opera bajo la modalidad de una reducción del exceso de lo acontecible, de lo monstruoso (Unheimlich); introducción del límite envolvente del símbolo. Es por ello que en toda acción de conocimiento, se torna concebible una idea de habitación familiar (heimlich) del hombre en el mundo. El exceso de ese mundo es también radicalidad, radicalidad de un mundo que vuelca al hombre a un trabajo de apertura hacia los objetos, objetos que devienen de ese modo, entidades posibles. Esta radicalidad no es sólo el cierre del acontecer de los hechos frente a las capacidades cognoscitivas de lo humano, pues se presenta también, como la condición de una variante existencial y ontológica.

Esta radicalidad envuelve a la dimensión humana en una condición de existencia que se ve "arrojada en el mundo", que en tanto estado de finitud, actúa volviendo concebibles a los esfuerzos de recreación pictórica de los objetos. En efecto, el hombre puede presentarse (Darstellung) los objetos como una acción que expresa su "excentricidad" respecto del mundo, pues nada hay en él que pueda hablar de una co-naturalidad con aquello que acontece al modo de una diversidad sensible. Lo que el hombre enfrenta en el vínculo que experimenta con ese sensible, tiene el tiempo de un doble movimiento; por una parte, el cierre del mundo

y de lo acontecido en el acto de creación de la presentación de los objetos, volviéndolos de ese modo habitables (ethos) para la imaginación humana; y por otra, la apertura de un trabajo de sentido y significación que se expresa como el inacabamiento de todo intento de saturación del cierre de ese sensible.

El ingreso de estas actividades de figuración de los objetos, permite concebir una presentación humana del mundo, que, concibiéndose como un acto de creación, delimita las condiciones existenciales del hombre en el plano de la finitud. Finitud que es también condición de apertura a la creación y la imaginación (Einbildungskraft), pues mediante esta condición, lo humano desarrolla formas de presentación (Darstellung) y proyección que se ordenan como engramas de manifestación de los objetos. Estas formas de conocimiento, constituidas como algo más que simples representaciones pasivas de mundo, despliegan un trabajo activo del pensar, conformando un ascendiente simbólico y formal de la realidad que la instituye a partir de una injerencia poiética.

Como se mencionara, dicha injerencia no podría ser considerada solamente en lo que respecta a las formas de conocer que el hombre inclina hacia los objetos, pues la poiésis es reveladora de una condición óptica que extiende la existencia humana al plano de una “antropopoiésis”. El ser del hombre es ya figuración cultural de lo humano, condición general de reducción de lo natural, de lo animal, y de lo monstruoso (unheimlich); constitución ligadora del nivel sensible de la aisthesis, al nivel intelectual de la forma y la ley.

La atención prestada a la variable “antropopoiética” ostenta la consideración de una condición de existencia que no termina jamás de realizarse, presentando al hombre no como el lugar de una adición infinita de comportamientos (vinculados todos ellos a un animal ya constituido), pues él es siempre inacabado cuando es considerado en razón de lugares naturales. La perspectiva antropopoiética se deriva de este modo, de una variable ontológica que evoca el inacabamiento originario del hombre, dando lugar al entendimiento de la producción de sus obras culturales como expresión de un sentido que emerge en tanto suplencia necesaria de una falta originaria. Se trata de una condición

de existencia cultural trabajada por Kant bajo los conceptos de Darstellung y Einbildungskraft (Kant, I. [1781], 1993).

Obsérvese una vez más, que las significaciones que se ven transmitidas por la acción de la figuración ficcional, no sólo permiten procesos de identidad hacia el interior de la cultura (desde donde por ejemplo la historia puede ser narrada en oposiciones del tipo animal/humano, civilización/barbarie), pues ellas también permiten una idea de diferencia (lo que somos es lo que dejamos de ser). Es relevante nuevamente notar que el conjunto de estos procedimientos de diferenciación (de la naturaleza, de lo animal, de otras culturas) adquieren también una naturaleza francamente fictiva, convirtiéndose en el cuerpo de las ficciones socio-políticas que acompañan al hombre en la realización de su acontecer.

No podría haber función simbólica si ésta no se encontrara mediada por la acción de la ficción, entidad donadora de los diversos sentidos necesarios para soportar una idea de mundo. Es en ese mundo donde yace la vida, sus sentidos más próximos y donde pernocta una idea de muerte. Es indudable que esta actividad de donación es brindadora de las diversas significaciones que se plasman en las técnicas de reproducción de la vida (clasificaciones de la animación “animal” v/s animación “humana” de la vida, periodos de emergencia en la vida embrionaria de la condición de una “persona” potencial), en la sexualidad, en la organización del parentesco, en la enfermedad y en la muerte. Todas ellas suponen una cierta representación del Universo llamado animal, asentándolo en oposiciones y contrastes que tienen por objetivo una delimitación más acabada de la realidad llamada cultural. La conformación de esta variable simbólica es el reverso de la naturaleza en el pensamiento, pero al mismo tiempo, su continuación más propia. De este modo, un objeto puede ser considerado de “objetivo” al ingresar en una economía de figuración objetual, que haciéndolo objetivable, lo vuelve humano. Es en ese acto de objetivación de los “hechos de la naturaleza” donde la cultura se funda, brindando al hombre la capacidad de representación de sus objetos. Es probablemente éste el modo que tendrá Lévi-Strauss para comprender la idea de un pensamiento salvaje.

El pensamiento salvaje es un pensamiento que hace visible y expresable a la naturaleza, a través de las clasificaciones e inversiones que le impone, pero es también un pensamiento que re-encuentra en sí la dinámica creadora de la naturaleza, mientras asume al mismo tiempo su dimensión totalmente cultural. (Keck, F. 2005:15)

Ficción es entonces figuración, construcción, proyección simbólica de un mundo, acción “poiética” de una realidad. La ficción no trabaja en un accionar que pudiese ser delimitado a partir de la representación de datos inmediatos (Vorstellung), sino a partir de una presentación que vuelve posible al objeto (Darstellung), y que centrándose en su omisión, se vuelve por ello mismo negación mimética. La ficción se identifica de este modo a un accionar de apertura constructiva del mundo, que como forma simbólica que suple la ausencia del lugar donde los objetos residen, los presenta bajo la acción de la distancia. Las formas simbólicas deben de este modo desplegar un duelo por el objeto, “establecer una elaboración de su ausencia mediante la ficción de su forma” (Lévi-Strauss, C. [1955], 2005, 493).

Insistamos aún destacando que la palabra latina “*ingere*” se encuentra aquí no para mostrar las significaciones vinculadas a su acepción en tanto simulacro, falsedad, o invención. Ella destaca por su accionar de modelamiento sobre los objetos, como una ontología de objetos posibles opuesta a una ontología de lo dado, régimen de invocación indirecta y figurativa. El valor de una forma simbólica es entonces no mimético, consistiendo menos en lo que la forma guarda del objeto sensible, que de aquello que ella suprime, selecciona y olvida de esos mismos objetos. En la política de Aristóteles, este trabajo de producción figurativa adquiere un nombre, es el de *poiésis* y no *praxis*<sup>1</sup> (Aristóteles, [I 1, 1094<sup>a</sup>3ss y 16ss], 1994). De manera general, el valor de una forma simbólica se introduce como un *Bauen* mediante un *Bilden* (hacer aparecer modelando una forma), el objeto es de este modo proyectado por una invención formal. Lejano a un procedimiento empirista de representación de

los objetos del mundo, las formas conceptuales de los “objetos posibles” no surgen de la comparación de contenidos y de la abstracción de reglas, pues ellas son la regla que vuelve posible la comparación. El orden de los objetos no es de este modo algo dado en la naturaleza, él es más bien proyectado en los objetos:

Los objetos no son sustancias independientes; no disponemos de clases de objetos definidos por criterios esenciales de pertenencia, sino más bien de clases relativas a un sistema de referencia y a un modelo posible. (Borutti, S. 2003, 82)

A justo título, se puede mencionar que la relevancia de estas problemáticas esboza no solamente una forma de consideración para las cuestiones que dicen relación con la forma de conocimiento de lo sensible, al trato dado a los objetos, pues alcanza a la condición misma de la subjetividad humana. De esta manera, las formas brindadas por el accionar de la ficción, son necesarias no solamente para lo que dice relación con la modelización y figuración de los objetos, pues ella incumbe al plano de la estructuración del yo humano. Es en el albor de esta emergencia subjetiva donde la idea de presentación (Darstellung), alcanza un estatuto central para considerar a toda representación (Vorstellung) de la interioridad. El pensar se vuelve de este modo no solamente una figura de recreación de la naturaleza, pues él mismo se erige en tanto objeto posible de un habitar ficcional.

La ficción es una edificación humana portadora de sentidos, de sentidos que permiten mediar los espacios que el yo encuentra en las formas anónimas que localiza en su exterior. Pero de un exterior que ya lo habita volviendo indeclinablemente Otro. Las ficciones que soportan a los grandes procesos de subjetivación colectiva reproducen este proceso en infinitas direcciones, pudiendo iniciarse desde aquellos pasos de subjetivación que parten del propio sujeto, como de los que llegan a él desde otros lugares. Se observará de este modo que las acciones mediadas por la ficción no pueden ser consideradas solamente desde una figuración de

1 En Aristóteles la idea de *poiésis* implica como fin o resultado (*ergon*), algo distinto de la actividad que lo produce, permaneciendo una vez acabada la acción. La *praxis* no produce resultado aparte.



tipo poiético, pues ellas permiten una función más intrínseca a las determinaciones del inacabamiento humano, y que por ello hemos dado en llamar antropo-poiéticas.

### **La función del desconocimiento, de la sexualidad y el sacrificio en la antropo-poiésis**

Nuestras preocupaciones se han centrado en mostrar el espacio relevante que debe ser asignado a la condición antropo-poiética, destacando de ese modo el sitio de relevancia que ella cumple en las actividades de conocimiento de los objetos, y en la delimitación ontológica del devenir del hombre en el mundo. Sin embargo, la función instituyente del símbolo permite también dar alcance a los tipos de significaciones que se ven transmitidas en los intentos de cierre de los excesos del mundo, permitiendo observar que en esa operación de cierre, yacen también formas de reproducción social. En efecto, las operaciones de apertura de significaciones y sentidos obligan al establecimiento de determinadas formas de transmisión y reproducción social, denotando que en esa situación de alteridad radical de lo acontecido, también se presentan operaciones de sacrificio simbólico de alto impacto para los regímenes anímicos de la cultura. Estas operaciones registran en el plano de la constitución social de las subjetividades, el alcance radical de la categoría antropo-poiética. Las leyes de funcionamiento del inconsciente duplican esta vez a la condición del inacabamiento humano hacia el registro de acciones de desconocimiento, evidenciando que la posición óptica del sujeto es antes que nada, pre-óptica (Lacan, J. [1964], 1975).

Es preciso observar que esta función de desconocimiento no es solamente la expresión de un estado de petrificación subjetiva, simple manifestación de una alienación constituyente. Pues en realidad, radica en esta expresión, el intento de evidenciar en cuanto las formas propias del yo se deben a algo que les es impropio, haciendo de ese yo una formación muda, sometida permanentemente a la ley del diferimiento de algo Otro. Son esas leyes de diferimiento las que se encuentran en un estado de saturación ideológica permanente, alojando en razón de ello, principios rectores que se organizan al modo de

éticas y políticas bien precisas. Como se destaca, desde ellas se construye una representación dada a la vida y a las condiciones de existencia que se consideran por fuera de sus fueros. Una vida puede por ello reconocerse y valorarse en cuanto tal, pero esos mismos principios pueden autorizar un juzgamiento que la emplace en un estado de bestialismo y animalidad que autorice su exterminio.

La delimitación de estas leyes de diferimiento, se extienden indudablemente al plano de las consideraciones de los procesos de subjetivación colectiva, estableciendo modalidades de reflexión referidas a la constitución de los lazos políticos. Las referencias dadas por las leyes de diferimiento en la constitución de estos lazos, hacen que las variantes de lo político no puedan prescindir de la inevitable presencia de lo inconsciente.

Un primer análisis extraído de estas ideas evidencia que en toda identificación social al otro, es posible localizar siempre acciones de sacrificio, y que, sin esta posibilidad, difícilmente se podrían ver amparadas las funciones sociales que tienden a mantener y reproducir un mundo humano. Una vez que es posible interiorizarse en las modalidades de operación social que se despliegan para este primer movimiento de la función de desconocimiento, es factible hallar que en estas vinculaciones del yo al otro, se ejercitan verdaderas metamorfosis de reducción del mundo social, y que, según progresan en su avance, tornan explícito que su asidero último de funcionamiento, es siempre el cuerpo del individuo. El cuerpo es, en este sentido, la materialidad donde se insertan todas las significaciones y metamorfosis que provienen desde el mundo cultural, en tanto agentes de organización y modelaje.

Son estas acciones de modelaje las que inciden sobre las construcciones culturales de la individuación y sobre las edificaciones relativas a la “humanización” de la vida humana. Como verdaderas modalidades de fabricación de las discontinuidades ontológicas supuestas para la vida humana, estos agentes determinan los distintos estados de animación/humanización de un ser viviente, llevando a distinciones que pueden establecer en ese sentido, el campo de las diferencias y discontinuidades entre una animación humana (en tanto periodo de vida y umbral de existencia) y animaciones de tipo

vegetal o animal. Gran parte de estas cuestiones son las que se encuentran en las delimitaciones actuales de la bioética para establecer los grados de disparidad y discriminación entre vida celular, vida embrionaria y vida fetal.

Ahora bien, el cuerpo surge capturado otra vez por los efectos de esta metamorfosis social en los vínculos que él guarda con la sexualidad. Metamorfosis estructurada no por la sexualidad misma, ya que ella es organizada por las significaciones que obligadamente lo social debe desarrollar para reducir al plano de la contingencia la presencia de lo sexual entre los individuos (Bilbao, A. 2009). De este modo, el cuerpo aislado y tomado como categoría de análisis emerge como un "socle" o base de gravitación, sin mayor consistencia que la que le brindan las propias metamorfosis que lo social actualiza sobre su funcionamiento. Significaciones que junto con atravesarlo y escindirlo, lo distinguen, brindándole el efecto de la llamada "apropiación de sí". Este conjunto de procedimientos de orden estrictamente ficcional permite el establecimiento de un relato extrínseco al sujeto, y, al mismo tiempo, la actualización de las coordenadas necesarias para la formación del yo social, que como forma pura de captura de algo Otro en el individuo, se convierte en la negación de una apropiación "absoluta del yo". El yo es así formación relativa, no sólo por lo que actúa desde la agencia (agentia) de un posible afuera, como espacio de un orden y distribución cultural, sino también por el agenciamiento<sup>2</sup> que en la interioridad del yo, las ficciones culturales buscan y desarrollan para la sexualidad. El efecto de esta "fabricación social" del desconocimiento es inmediato, evidenciando como una de sus consecuencias mayores cuan poco sexual es la sexualidad, o cuan poco de animal hay en ella. Las ficciones son así "agenciamientos" culturales, flujos de significaciones que ordenan y estructuran realidades de orden material, afectivo e ideal. Las ficciones pueden agenciar el cuerpo, ordenarlo, como la pintura ordena una realidad de acuerdo al uso de grupos, figuras y accesorios, todos ellos resultados de una combinación, composición y distribución particular. En su aspecto sacrificial, la ficción es productora entonces de lo humano como institución, (evidenciando que

ella también posee una función política). Ficciones que lejos de establecer una ontología de lo dado, mimesis de lo sensible, actúan como formas de selección y composición de un sentido. La composición de ese sentido será siempre político, pues en él se recrean las diversas formas de reproducción social.

Es precisa mucha inocencia o mala fe para pensar que los hombres eligen sus creencias independientemente de su condición. Lejos de que los sistemas políticos determinen la forma de la existencia social, son las formas de existencia que brindan un sentido a las ideologías que las expresan: estos signos no constituyen un lenguaje más que en presencia de los objetos a los cuales hacen referencia. (Lévi-Strauss, C. [1955], 2005,169)

Se observa de esta manera, que este primer movimiento instituyente de la función- desconocimiento, es la función de inclusión en un nosotros, sólo susceptible de admisión a condición de fugas de sentido no cristalizadas y sedimentizadas en el yo. Ella es en tanto función, modelización y trabajo del sacrificio. Sacrificio que actuando como modelización, composición y elaboración de un sentido humano, permite al hombre acompañar su propia evolución, edificando así en instituciones patrimoniales de la cultura, los pasos de los diversos acontecimientos humanos que el hombre ha dado en llamar historia. La emergencia del sacrificio ha sido también y en este sentido, un efecto propulsor de historicidad, ya que sólo en el sacrificio, la represión y el esfuerzo de desalojo de algunas de sus tendencias, el hombre puede producir utensilios culturales que le permitan continuar de ese modo con la institución de la realidad social. Realidad que encontrándose lejos de la simple expresión de una pérdida de naturalidad, ha permitido que la hominización haga del hombre un ser consciente de su condición social. Es decir que en este primer tiempo-movimiento del desconocimiento, no sólo es requerido como condición de socialización que toda posición "absoluta del yo" devenga Otra, sino también que ese Otro encarne la figura de un sacrificio mayor.

2 La expresión es tomada en el sentido de su raíz latina *agentia*, de *agens*, *entis*, el que hace o produce.



Al interior de la obra freudiana, el mito de la horda primitiva y del asesinato del padre primordial (Freud, S. [1912], 1986), debería ser de este modo entendido como un esfuerzo por comprender aquellos elementos transhistóricos que, siendo esenciales al hombre, permiten la cultura. El asesinato realizado por la horda primitiva del padre todopoderoso, expresa en parte la idea de un sacrificio originario, sacrificio que toda cultura renueva de acuerdo a un conjunto de normas y ritos bien precisos<sup>3</sup>. Yendo incluso más allá de la figura freudiana del padre primordial, se cumple que toda cultura requiere para su constitución de la figura de lo sacrificial, figura que en el caso del freudismo sería anunciadora de una muerte que conjuga el deseo sexual al orden de la ley y de lo prohibido. La acción de este asesinato se ordena como acontecimiento, prescribiendo la posibilidad de un relato humano. Acción que instituye un relato a condición de retener que detrás de esa acción del origen, nada existe. Nada existe en tanto espacio donador de un sentido social, quedando unida la figura del padre primordial a un imposible que en la terminología de la metapsicología freudiana recibe el nombre de *Urverdrängung* (Freud, S. [1915], 1986).

Acción sacrificial de los orígenes que se vuelve constitutiva de todo ejercicio posible de significación, que viéndose recubierta por un sinnúmero de producciones de tipo social, ve ceñida allí su posición de desnudez originaria. Ella se torna de esta manera un pensamiento que desde lo social intenta ser representado (*Darstellung*) como origen, como acontecimiento fecundador del sentido de un mundo. Es preciso observar que estas significaciones dependen más de las atribuciones de significado dadas para este origen -en sí carente de significación-, que de una positividad de significación que le fuera inherente. Sin embargo, es la actividad del símbolo como traducción de los poderes de creación de la cultura lo que hace del origen algo representable, histórico, capturándolo en una red de significaciones que lo metabolizan en una construcción socio-histórica. Y es por ello que para Freud, la posición del padre primordial cumple el rol

y la función del origen de un relato, pues más allá de ese relato, más allá de ese padre, nada es pensable. El origen del acto glorifica y sanciona el curso de las significaciones posteriores, permitiendo la institucionalización de la ficción social, que en tanto institucionalización, es ya modelización de la acción.

El resultado de la institucionalización de esta ficción sería entonces que detrás del padre nada yace que pueda tener un sentido humano, uniéndose a esta acción de los orígenes (*Urszene*) la figura de una represión primera (*Urverdrängung*). Cuando expresamos que el hombre se ha vuelto consciente de su propia historia, acompañando el curso de su evolución (Godelier, M. 2007), lo hacemos en razón de la aceptación de un sacrificio originario, y que llevará a Freud en la finalización de *Tótem y Tabú*, a precisar lo ya consabido, al reafirmar la idea de que al comienzo; fue la acción.

Pero el neurótico está sobre todo inhibido en su actuar, el pensamiento es para él, el sustituto pleno de la acción. El primitivo no está inhibido, el pensamiento se traspone sin más en acción; para él la acción es por así decir, más bien un sustituto del pensamiento; y por eso yo opino, aun sin pronunciarme acerca de la certeza última de la decisión, que en el caso que ahora examinamos uno tiene derecho a suponer: En el comienzo fue la acción. (Freud, S. [1912], 1986,162)

Ahora bien, tal y como Freud lo menciona, la *Urverdrängung* especifica el enlace de la pulsión a un primer representante, representante cuya valencia de representación es desconocida para el yo, y por ello mismo, imposible de ser tomada a su cargo. Esta deficiencia que se vuelve estructural en la constitución del aparato anímico, dará cuenta de las cadenas de representación secundarias que vendrán a simbolizar el tiempo de una represión perdida (*Vorstellungsrepräsentanz*). Pero fundando en esa pérdida, la posibilidad de un espacio y tiempo psíquicos. La capacidad simbólica y de empuje a la metaforización de-

3 El banquete totémico expresaría según Freud, la reactualización del asesinato del padre primordial, en tanto acontecimiento no significado en su totalidad por la comunidad de los hombres. Este acto expresaría dos órdenes de cosas: la identificación frente al padre primordial, como la expiación colectiva de la acción cumplida.

pende de ese acto de pérdida que, según Freud lo estipula, hace advenir los tiempos restantes de la represión<sup>4</sup>. Algo se vuelve instituyente en la represión, volviéndola en su alcance anímico, una verdadera institución para lo humano.

Es en el sacrificio de lo pulsional, en tanto pulsional originario, donde Freud ve la posibilidad de la representación del lenguaje, asumido en lo sucesivo como inconsistencia estructural del aparato anímico. En 1929, conjuntamente con plantear la condición de las exigencias pulsionales frente a las restricciones de la cultura, Freud vuelve sobre las particularidades del hombre de antaño, para traer la idea de una represión de carácter orgánico que, como consecuencia de la evolución y de la posición bípeda, llevó al hombre a un estado de miseria y sacrificio respecto de sus originarias tendencias. Al ilustrar este estado de desnaturalización orgánica, la ejemplificación no se hace esperar para la pulsión sexual, que es traída nuevamente para ilustrar ese estado de menoscabo orgánico-constitucional. Paulatinamente en este texto de 1929, la explicación de Freud comienza a desarrollarse, según se observa, hacia la adquisición de un mundo cultural debido y producido por pérdidas y sacrificios constitutivos de la propia hominización, situándolos en el orden de lo transhistórico (Freud, S. [1929], 1994). De este modo, la hominización no ha sido el sólo producto de la evolución del hombre, ya que en estos sacrificios impuestos por la progresión de un tiempo orgánico, el hombre ha estado allí no como simple espectador, sino como ser empujado a volverse consciente de ese devenir, y en ese empuje, hacer de la evolución una construcción histórica. Sólo el hombre tiene por esos medios la propiedad y la capacidad de devenir un ser consciente de su propia historia evolutiva, que, como todo procedimiento de organización consciente, ha necesitado de la represión de otros aspectos, volviéndolos por ello mismo, inconscientes. En efecto, conjuntamente con la pérdida de un estado de naturalización anterior, que genera en la constitución de la pulsión sexual una gran desnaturalización de sus objetos y metas, el hombre debe establecer ahora serias y progresivas represiones del deseo

para hacer factible la reproducción de la vida social. M. Godelier (2007) señala en este sentido, que la reproducción de la vida social se ha visto confrontada con la necesidad de la sociedad de administrar la sexualidad humana en sus dos planos; el de la sexualidad-deseo y el de la sexualidad-reproducción.

En lo que respecta a la sexualidad como sexualidad-deseo, cabría decir de ella que su ejercicio desenfadado implicaría serias alteraciones para el lazo social, comprometiendo la reproducción de las relaciones sociales. No poseyendo en su origen ninguna orientación que determine el status de su objeto, esta sexualidad puede tomar por objeto a madres, hermanas, padres y hermanos. Ella no posee vínculo alguno con la conformación del lazo social, pues no posee en sí misma un sentido social. (Godelier, M. 1996, 30).

Al no poseer sentido social alguno, la sexualidad-deseo (y a estos fines la sexualidad más pulsional, más animal) puede tomar el sentido que le sea atribuido, ya sea para testificar del desorden del mundo o de las necesidades de su disciplinamiento. Ello evidencia que toda cultura desarrolla diversas conformaciones simbólicas e imaginarias para esta forma de la pulsión sexual, que en sí, carece de significación social posible. Desarrollando una lectura atenta de Lacan, Godelier señala:

Finalmente, la observación de los Baruya abre la vía para dos conclusiones de un alcance más vasto. Lo social no puede establecerse más que sobre la base del sacrificio de algo que se encuentra profundamente contenido en la sexualidad humana, y que es su carácter profundamente antisocial. La humanidad debe producir lo social con lo sexual. En ese sentido, se podría decir con Lacan que hay poco de sexo en el acto sexual. (Godelier, M. 2007,172)

Sin embargo, esta sexualidad tiene la propiedad de volverse fuente de significación para no importa qué grupos de actores sociales y en la defensa de no importa qué intención disciplinaria o de subordinación (sea ésta incluso la de su

4 Una versión más extensa de estos tres tiempos de la represión puede ser hallada en el caso del presidente Schreber, trabajado por Freud en 1915.

propio desorden). Ello evidencia para la investigación antropológica, que es en lo sexual donde lo social se apoya, desarrollando un trabajo simbólico e imaginario del goce sexual, sólo posible por el vaciamiento de un sentido originario para la sexualidad. Esto último conforma y define las formas que lo social posee para extraer un goce vinculado al sexo. Lo social obra sobre el terreno que la sexualidad le brinda, produciendo formas de goce sexual obtenibles ya sea en el propio cuerpo, en el cuerpo del otro, u ofreciendo al propio cuerpo como materialidad pura de goce. El cuerpo se torna así en una caja de resonancias para lo social, cuerpo ventríloco, sin ningún sentido que le sea propio y natural<sup>5</sup>.

En lo que respecta a las funciones de control que se ejercen para lo que Godelier llama sexualidad-reproducción, se puede mencionar que ellas no trabajan a partir de medidas de subordinación social como es el caso de la sexualidad-deseo. Sin embargo, ello no impide que este tipo de sexualidad se encuentre bajo el control de la reproducción de relaciones y de grupos sociales "que solo pueden continuar existiendo a condición de que los individuos nuevos vengan a tomar el lugar de sus ascendientes al interior de las relaciones sociales, y contribuyan así a reproducir estos lazos y al grupo que los encarna". (Godelier, M. 2007, 173)

Sacrificio implica de este modo que algo sea separado, amputado, negado respecto del orden de la vida. Sacrificar algo de sí, es obrar sobre sí, no simplemente manteniendo lo negado, sino nutriendo permanentemente a aquellas formas sociales dadoras de un sentido para ese sacrificio. El sacrificio se convierte aquí en ley y representación del empuje de la alteridad anónima del Otro, vaciamiento de toda naturalidad ligada al hombre, y pérdida de sus disposiciones más animales. Pues para ese Otro de la cultura, no hay transmisión social posible por fuera del inconsciente.

Ciertos análisis de Lévi-Strauss ([1962], 1973) muestran que la antropología no es ajena a esta forma de reflexión sobre la constitución de los lazos sociales, pues una cierta idea del sacrificio como operación psíquica que sostiene y prolonga al patrimonio de las producciones de la cultura

se encuentra en diversos pasajes de su obra. Al tratar las relaciones que los pares de opuestos naturaleza/cultura, animal/humano, afectividad/racionalidad generan, Lévi-Strauss también lo hace considerando una cierta idea de la represión y del sacrificio de ciertas tendencias. Pues al hacer explícita la idea del pasaje a un sistema de representaciones conscientes para el curso de estas tres oposiciones, el autor comprende una idea de organización mental supuesta a partir de los sistemas de representación hallados por Freud. Es leyendo a Rousseau que Lévi-Strauss ([1962], 1973) centrará a la piedad como categoría central para trabajar al grueso de las vinculaciones entre esos tres pares de opuestos. La piedad muestra a todo ese movimiento expansivo de la sensibilidad que es dirigida al prójimo, movimiento que se vuelve imposible sin la operación de un trabajo de pasaje y de sacrificio de un cierto número de tendencias.

No es quizás más que atribuyendo al hombre en su condición primitiva una facultad esencial que le empuja a atravesar estos tres obstáculos (se trata de la oposición entre naturaleza/cultura, animal/humano, afectividad/racionalidad) que esta puede poseer en consecuencia, a título original y de manera inmediata, atributos contradictorios que radican en ella; que sea toda natural y cultural, afectiva y racional, animal y humana, y que a condición solamente de devenir consciente pueda transformarse de un plano a otro. Esta facultad, Rousseau no cesó de repetirlo, es la piedad.... (Lévi-Strauss, C. [1962], 1973, 49-50)

La piedad permite así el pasaje de toda forma de yo absoluto hacia un gradiente de conformación social pensado como Otro, pero como Otro que sólo sabe de sacrificios, operación psíquica exigida por la reglamentación de la cultura. Esta figura de la piedad como una noción que puede ser toda natural y cultural, afectiva y racional, animal y humana, le permite a Lévi-Strauss el rechazo de toda lectura tendiente a expresar la ausencia de tendencias no culturales en la edi-

5 El cuerpo puede tomar así los acordes instaurados por el Otro de la cultura, y que Freud en 1903 elucida como los diques de la pulsión sexual; vergüenza, duda y moral.

ficación de la humanidad. Situación que incluso el propio autor se encarga de destacar:

Se comenzó por desarraigar al hombre de la naturaleza para instituirlo en reino soberano; se creyó así borrar su carácter más irrecusable, a saber, que él es desde un principio un ser viviente. Y permaneciendo ciegos a esta propiedad común, se dio libre curso a todo abuso. Nunca mejor que al término de los últimos cuatro siglos de su historia, el hombre occidental no pudo comprender que arrogándose el derecho de separar radicalmente la humanidad de la animalidad, acordando a la una todo lo que retiraba de la otra, abría un ciclo maldito. Y que la misma frontera, constantemente rechazada, serviría para separar a los hombres y a reivindicar en beneficio de minorías cada vez más reducidas, el privilegio de un humanismo tempranamente corrompido por haber prestado al amor propio su principio y su noción. (Lévi-Strauss, C. [1962], 1973, 53).

Es en la idea de la piedad como noción central para comprender el despliegue de la sensibilidad frente al mundo, y de la apertura por ello mismo al registro de la alteridad y de la relatividad, que Lévi-Strauss trabaja sobre un terreno de análisis ya considerado en sus textos. Los pasos de análisis establecidos para estas cuestiones son en este sentido de una coherencia progresiva, que yendo del destierro interior de la intimidad creada por lo inconsciente, pasan enseguida a la idea de la alienación a algo Otro.

Comprendidos mediante la categoría de la ficción, el saber antropológico y el psicoanalítico permiten observar que no hay donación de sentido para la vida que no instaure un trabajo de pérdida y sacrificio. El movimiento antropoiético así lo advierte, instaurando en las formas de reproducción social, los rostros de un radical absoluto, límite no dialectizable del símbolo, realidad de la limitación de la vida humana. La antropología y el psicoanálisis demuestran con ello tomar en consideración una reflexión por los orígenes humanos del sentido, destacado el nexo entre ficción humana, producción cultural, animalidad y sacrificio. La conferencia desarrolla-

da por Lévi-Strauss en 1962 a propósito de Jean Jacques Rousseau (1973), y que ha sido tomada aquí como motivo de ciertos análisis, señala que la función de inacabamiento vinculada a las figuras de la ficción, del sacrificio, de la animalidad y de la cultura, es una noción central para entender a las formas de representación que el hombre realiza de sus parámetros de habitación cultural. Estos siempre suponen una idea de Universalidad (animal / humano, civilización/ barbarie, naturaleza/cultura) que no podría ser conocida y reconocida sin una referencia permanente a la animalidad.

Como expresión de una condición de vida y de existencia (siempre sancionada desde ámbitos culturales), la animalidad no es en nada natural. Traduce una de las facetas de representación que la cultura posee para hacer de todo animal humano; un sujeto. Pero son esas mismas facetas de representación las que pueden deshacer su categoría de sujeto, por cuanto estas medidas de reconocimiento y sacrificio no descartan acciones de un fuerte contenido restrictivo para sancionar el estatuto de una vida humana.

La cultura reproduce en estas formas de representación lo que le es propio, íntimo, adjuntando a estas construcciones, una idea de inclusión y de exclusión para la vida social. Empero, si la animalidad traduce a las formas que la cultura posee para nombrarse, ella también permite una forma de representación para lo animal, vida desde donde extrae los gradientes posibles para representar un estado humano. Estado que ordenado en una oposición siempre supuesta con las formas de expresión animal, da derecho a que un hombre pueda devenir bestial, animal, y conforme a ciertos criterios, susceptible de ser sacrificado.

En un trabajo orientado al esclarecimiento de ciertas cuestiones vinculadas al tema de la animalidad, del sacrificio y del estatuto de la ficción en el ámbito de la producción cultural, se ha obtenido una idea de la condición de falta ontológica substancial en el hombre. Como ha podido ser observado, es en el ámbito del desempeño de la cultura que una idea de humanización puede ser concebida, siempre asociada a modelos y representaciones de lo animal que facultan su anhelo de Universalidad. Es en estos vínculos y lazos que el hombre sitúa sus fabrica-

ciones identitarias, fabricaciones que en mucho suponen un accionar frente a lo considerado natural y animal.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. [1995], 1999. *Homo Sacer el poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Pretextos.
- Augé, Marc. 1994. *Les sens du mal*. Paris: Editions des archives contemporaines.
- Aristóteles. 1994. *Éthique à Nicomaque*. Paris: Vrin.
- Bilbao, Alejandro. 2009. *Política, ficción, subjetivación: figuras de lo humano*. Valparaíso, Chile: Ediciones universitarias de Valparaíso.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Borutti, Silvana. 2003. *Figures de l'Humain; Les représentations de l'anthropologie*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Butler, Judith. 2010. *Ce qui fait une vie, essai sur la violence, la guerre et le deuil*. Paris: La Découverte.
- Derrida, Jacques. [2008], 2010. *Seminario la bestia y el soberano*. Vol. I (2001-2002). Buenos Aires, Argentina: Bordes Manantial.
- Freud, Sigmund. [1903], 1986. Tres ensayos de una teoría sexual. En *Obras Completas*, Vol. XII. Buenos Aires, Argentina: Amorroutu Editores.
- Freud, Sigmund. [1915], 1986. Le refoulement. En *Métopsiologie*. Paris: Gallimard.
- Freud, Sigmund. [1912], 1986. Tótem y tabú. En *Obras Completas*, Vol. XIII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Freud, Sigmund. [1926-1930], 1994. Malaise dans la culture. En *Ouvres complètes*, VXXVIII. Paris: P.U.F.
- Godelier, Maurice. 1996. *Meurtre du père, Sacrifice de la sexualité, approches anthropologiques et psychanalytiques*. Paris: Arcanes.
- Godelier, Maurice. 2007. *Au fondement des sociétés humaines*. Paris: Albin Michel.
- Kant, Immanuel. [1781], 1993. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Alfaguara.
- Keck, F. 2005. *Lévi-Strauss y el pensamiento salvaje*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Lacan, Jacques. [1964], 1975. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. En *Le séminaire*, livre XI. Paris: Seuil.
- Le Blanc, Guillaume. 2002. *Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*. Paris: P.U.F.
- Lestel, Dominique. 2001. *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion.
- Lévi-Strauss, Claude. 1971. *Mythologiques IV, L'homme nu*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. [1962], 1973. Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme. *Anthropologie structural II*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1983. *Le regard éloigné*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. 1991. *Histoire de lynx*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude. [1955], 2005. *Tristes tropiques. Terre Humaine Poche*. Paris: Plon.
- Mauss, Marcel. 1950. *Sociologie et anthropologie*. Paris: P.U.F.
- Macdonald, Charles. 1976. *L'éloignement du ciel. Invention et mémoire des mythes chez les Palawan du sud des philippines*. Paris: Ediciones de la Fondation Maison des Sciences de l'homme.
- Rousseau, Jean Jacques. [1776-1778], 1976. *Les rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Flammarion.
- Rousseau Jean Jacques. [1781], 2009. *Essai sur l'origine des langues*. Paris: L'Harmattan.
- Rousseau Jean Jacques. [1762], 2010. *Émile ou de l'éducation*. Paris: Flammarion.