

01058

8

2

ej

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO.

APROXIMACION EPISTEMOLOGICA A LA
ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL DE LEVI-STRAUSS.



TESIS QUE PARA OBTENER EL
GRADO DE MAESTRIA EN FILOSOFIA
PRESENTA:
LIC. EDUARDO MENACHE VARELA
ASER: DR. CESAREO HERNANDEZ

CUIDAD DE MEXICO / 1993



TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

Introducción	ii
I. El desarrollo del estructuralismo en lingüística: de Saussure a Jakobson.	1
I.1 La lingüística de Saussure.	2
I.2 La fonología.	10
I.3 Aportaciones metodológicas de la lingüística.	19
II. Los principios epistemológicos y el modelo de la Antropología Estructural.	28
II.1 El objeto de estudio de la Antropología Estructural.	29
II.2 Los niveles de abstracción progresiva.	41
II.3 Condiciones de científicidad.	56
II.4 Presupuestos teóricos.	64
II.5 El modelo explicativo: estructura y transformación.	83
III. Implementación del análisis estructural.	99
III.1 Las estructuras del parentesco y la organización social.	100
III.2 El problema del totemismo.	116
III.3 El análisis de los mitos.	126
IV. Los productos metaestructurales en Lévi-Strauss	149
IV.1 Relaciones intersistémicas.	150
IV.2 Del pensamiento salvaje a las estructuras fundamentales del espíritu.	156
IV.3 Superación del binomio naturaleza-cultura	178
V. Revisión crítica y conclusiones.	194
Bibliografía.	214

INTRODUCCION.

En el fondo, lo que me interesa es investigar si en el ámbito que tradicionalmente se denomina de "lasciencias humanas", es posible descubrirun cierto número de relaciones rigurosas como las que rigen a las ciencias naturales. He aquí, si se quiere, el principio de mi investigación: transformar a las ciencias humanas en ciencias, y en ciencias articuladas del mismo modo que las ciencias exactas y naturales. Los problemas que me interesan son únicamente aquellos en los cuales veo la posibilidad de efectuar esta transformación. Para lograrlo, tengo necesidad de formular hipótesis y postulados filosóficos, y lo hago, y soy consciente de ello; quizá la diferencia que me separa de mis colegas etnólogos consiste en el hecho de que soy mucho más consciente que ellos de cuánto debo sacrificar a la filosofía. Pero es siempre un sacrificio... (1)

En nuestros días, la red de críticas (2) formuladas en torno al estructuralismo -así en general- ha ido tejiendo, alrededor de este modelo explicativo, un velo distorsionante que tiende a mostrarlo más como una moda que como una propuesta epistemológica de elevado alcance. Esta situación ha creado un marco crítico de referencia sumamente dispar, tanto por la diversidad de

(1) Caruso, Paolo.- Conversazione con Lévi- Strauss

p.p. 30-31

(2) cfr. Notas del capítulo V

objetos agrupados bajo el rubro de "estructuralismo" como por la muy desigual calidad de sus críticos. De ello resulta una incapacidad para determinar el impacto real de las invectivas si no existe la mediación, de antemano, de un trabajo de análisis y comprensión profunda del estructuralismo en sus formulaciones más características y, sobretodo, fundamentales. Si los ataques dirigidos al estructuralismo afectan sus elementos esenciales o sólo atañen a factores meramente tangenciales, circunstanciales, es algo que únicamente puede ser determinado tras una revisión valorativa del modelo estructural en sus expresiones más acabadas. Es por ello que hemos elegido la obra de Claude Lévi-Strauss.

En la pregunta que interroga por la validez del modelo estructural es donde se inserta la hipótesis de trabajo que sirve de guía a la presente investigación: en el orden filosófico -orden en el cual se situará la perspectiva de nuestro trabajo por ser éste el ámbito donde alcanza sus mayores repercusiones el estructuralismo- la trascendencia de la obra de Lévi-Strauss no descansa en sus consideraciones propiamente "filosóficas", o lo que él mismo reconoce como "deslices filosóficos" -a los cuales se dirige un número muy significativo de las críticas de sus opositores-. Paradójicamente, sus reflexiones "filosóficas" no importan un valor especialmente significativo a la filosofía. Sin embargo, su modelo explicativo, así como los principios epistemológicos que de manera explícita o implícita lo sustentan, resultan una veta de enorme riqueza no sólo filosófica, sino para todo el conjunto de las ciencias humanas en general.

El impacto extra-etnológico de la obra de Lévi-Strauss no es casual. Obedece a su idea expresa de transformar a las ciencias humanas en "verdaderas ciencias" lo que implica, en última instancia, suprimir su pluralidad -meramente ideológica- en aras de una Antropología en sentido lato; es decir, en una antropología conectada necesariamente con las ciencias fisicoquímicas y biológicas, más no por ello reducible a estas instancias.

En el cuestionamiento de la cientificidad de las ciencias humanas se entreteje una multitud de problemas epistemológicos que veremos desplegarse a lo largo de los desarrollos estructuralistas: la relación sujeto-objeto; las filtraciones ideológicas en el ámbito científico; la pertinencia de la matematización; la relación de los modelos con la realidad; la capacidad de predicción; las condiciones de verificabilidad; etc.

Con objeto de penetrar en las bases mismas del estructuralismo para obrar sobre ellas un análisis crítico, hemos dirigido nuestra atención hacia el sustrato epistemológico que conforma los cimientos sobre los que se edifica la antropología estructural. Sin embargo, al emprender un estudio de naturaleza "epistemológica", resulta indispensable aclarar el sentido que se le dará a este término.

Ya señalaba Piaget que de las ramas del saber denominadas Lógica, Metodología y Epistemología, sólo la primera presenta contornos precisos. La epistemología tiende más a delimitar su campo y la

metodología se subordina en algunos aspectos a la lógica, en tanto que otros se aproximan más a la teoría del conocimiento.

Con objeto de evitar toda posible confusión, adoptaremos a lo largo del presente trabajo la caracterización que realiza la epistemología de Piaget: "...son los problemas de la naturaleza general de las relaciones de conocimiento entre el sujeto y el objeto y los problemas de lo que en estas relaciones es introducido por el sujeto, o pertenece al objeto. Estos últimos problemas comprenden, en particular, la cuestión básica de la naturaleza de las estructuras o formas, consideradas ya no desde el único punto de vista de su validez formal, sino desde el punto de vista de su posición con respecto a las actividades del sujeto, o en relación con las propiedades del objeto" (1).

En este marco problemático, nuestro trabajo se desarrollará a lo largo de cinco capítulos.

El primero de ellos persigue reconstruir, a través del desarrollo histórico de la lingüística estructural, los elementos que intervienen para configurar el modelo que, partiendo de Saussure, influenciará de manera definitiva

(1) Piaget, J. - Naturaleza y Métodos de la Epistemología, p.p. 16-17

a la obra de Lévi-Strauss a través de los estudios de Roman Jakobson, figura central para entender el paso del modelo estructural de la lingüística a la antropología.

El segundo capítulo se conforma de cinco incisos: inicialmente se analiza la construcción del objeto de estudio que Lévi-Strauss asigna a la antropología, tanto en sus características específicas como en los umbrales que lo delimitan. Un segundo inciso estudia los diferentes niveles en que este objeto puede ser aprehendido y las relaciones que se establecen entre tales niveles. El tercero considera las condiciones de científicidad que deben ser puestas en marcha para una utilización válida del modelo. El cuarto de los incisos se orienta a la comprensión de los presupuestos teóricos que soportan dicho modelo. Y el quinto de los incisos se constituye, de alguna forma, en el punto nodal de toda nuestra investigación: la configuración del modelo explicativo de la antropología estructural y el análisis a profundidad de sus dos nociones centrales: estructura y transformación.

En el tercer capítulo se pasa revista a los tres grandes ciclos de la obra de Lévi-Strauss, donde se pone a prueba la eficacia de su formulación: el estudio del parentesco y de la organización social, el del totemismo y, sin lugar a dudas el de mayor importancia, el estudio de los mitos. Esta revisión no pretende constituirse en un inventario sistemático de las conclusiones etnográficas obtenidas por el autor. La atención se desplaza, decididamente, hacia los elementos y conclusiones parciales que, de alguna manera, constituyen,

modifican o matizan las líneas epistemológicas del modelo estructural.

El cuarto capítulo se dedica a recuperar los productos metaestructurales que se desprenden de los límites válidos del modelo. Inicialmente, se analizan las relaciones intersistémicas para dirigirnos al pasaje que lleva del pensamiento salvaje a las estructuras fundamentales del espíritu y finalmente se analiza la relación resultante entre naturaleza y cultura. Si bien es cierto que estas consideraciones no pasan de ser meros esbozos o especulaciones reconocidas por Lévi-Strauss como simples hipótesis en espera de demostración, también es cierto que tienen la virtud de completar el panorama de los horizontes y límites que se plantea a sí mismo el modelo explicativo de la antropología estructural. Constituyen una respuesta anticipada a la síntesis anhelada entre pensamiento salvaje y pensamiento doméstico, entre los diferentes sistemas culturales y, en último término, entre naturaleza y cultura.

Finalmente, el quinto y último capítulo desarrolla una revisión de las críticas más significativas y de mayor representatividad que se dirigen contra el sustrato epistemológico del modelo estructural. Se evalúa, asimismo, el impacto efectivo de estas invectivas y se señalan, en consecuencia, las aportaciones fundamentales y los niveles de vigencia de la propuesta estructuralista de Lévi-Strauss.

I. EL DESARROLLO DEL ESTRUCTURALISMO EN LINGÜÍSTICA:
DE SAUSSURE A JAKOBSON.

1. La lingüística saussuriana.

Los progresos realizados por la lingüística a lo largo de nuestro siglo han hecho sentir su influencia en las demás ciencias sociales, particularmente en la etnología. Los resultados obtenidos por las diversas escuelas agrupadas bajo el rubro de "estructurales" en el análisis de la lengua, considerada como hecho social, han creado la expectativa de ampliar el radio de los métodos propios de la lingüística y aplicarlos al conjunto de los hechos sociales, que se interpretan cada vez más como idénticos, en su naturaleza íntima, a los fenómenos lingüísticos (1).

El problema de las relaciones entre la lingüística, por un lado, y la sociología y la etnología por el otro, presenta un interés renovado: si bien es cierto que los cuestionamientos se explicitan en términos de la posibilidad y pertinencia de aplicar los métodos lingüísticos al estudio de los demás fenómenos sociales, el problema de fondo adopta inevitablemente una significación epistemológica al poner en juego la naturaleza misma del objeto propio de las disciplinas consideradas.

Sin embargo, es preciso reconocer que la renovación cumplida por la lingüística contemporánea en la concepción de la lengua y en los métodos para estudiarla no es un fenómeno aislado en el conocimiento científico. La evolución de la física, de la biología y de la psicología en el curso de los últimos años presenta profundas analogías. Consiste esencialmente en el paso de la antigua concepción positivista que implicaba una visión puramente analítica de lo real a una concepción sintética que considera los términos en función de sus relaciones y que culmina en la noción de sistema.

La lengua considerada como un sistema dentro del cual las partes son significativas sólo en función del todo coherente es el postulado fundamental de

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. cfr. p.51

la lingüística estructural; Ésta, con respecto a la antigua lingüística, se encuentra en una relación análoga a la Gestalttheorie respecto de la psicología asociacionista de Hume o de Stuart Mill.

La unidad sistemática de la lengua parece, a primera vista, evidente: el discurso, en sus diversas partes, no es inteligible, no cumple su función de comunicación más que a condición de ser coherente, de presentar una unidad en su desarrollo, y esto es algo que hace tiempo fue reconocido por los gramáticos. El mismo concepto de gramática como conjunto de las reglas que rigen al discurso implica, en efecto, la noción de sistema coherente. Pero el reconocimiento del sistema de las formas gramaticales dejaba a un lado el material que esas formas necesitan, es decir, el conjunto del aspecto material de la lengua. Es en este dominio donde los progresos de la lingüística han sido más decisivos desde hace un siglo.

Esta línea de progreso inicia, sin lugar a duda, con Ferdinand de Saussure, cuyos trabajos darán la pauta para una serie de continuaciones de muy distinto orden; una de ellas, la desarrollada por Roman Jakobson, es la que vierte directamente la influencia de la lingüística estructural en la obra de Lévi-Strauss. Por ello, analizaremos de manera sucinta los momentos esenciales de esta variante estructuralista.

La lingüística nació en los primeros años del siglo XIX, cuando se empezó a comparar las antiguas lenguas con el sánscrito. Se trataba de los más antiguos testimonios que podían obtenerse, es decir, testimonios escritos. El material de esas lenguas eran pues, las letras, y no los sonidos.

Fue en la segunda mitad de ese siglo cuando la práctica de la enseñanza de las lenguas vivas y la necesidad de escribir las lenguas que hasta ese momento nunca habían sido escritas impulsaron a los lingüistas a distinguir los sonidos de las letras; esta distinción tuvo prácticamente como resultado

la creación de alfabetos fonéticos, o sea una representación directa de los sonidos, independientemente de los hábitos ortográficos. Así, una sola letra y siempre la misma, representará un sonido único que adopta distintas grafías en diferentes idiomas. Desde entonces se ahondó más que en el pasado, en el conocimiento de la faz material de las lenguas. Al mismo tiempo cambiaba el clima filosófico y científico. Al idealismo romántico, que a principios de siglo presidió el nacimiento de la gramática histórica, se opuso una concepción positivista y naturalista de la ciencia. Los sonidos del lenguaje, considerados en sí mismos y definidos por sus características físicas, acústicas y fisiológicas, parecían ofrecer un terreno análogo al de las ciencias naturales: la fonética se desarrolla, entonces, como una ciencia fisioco-fisiológica. El lenguaje humano es considerado como un fenómeno biológico y se atribuye su historia a cambios fisiológicos: uno de los más célebres especialistas en fonética a fines de siglo, el abate Rousselot, creía que los cambios en pronunciación se debían a una enfermedad de las innervaciones de la lengua y del aparato fonador. Sin embargo, los lingüistas de esa época no se limitaban a comparar las lenguas vivas existentes; trataban, asimismo, de encontrar la lengua madre que, por su evolución, habría dado origen a las diferentes lenguas de Europa y de la India. Ese era el objeto de la gramática histórica. Los trabajos de esa época podrían caracterizarse tanto por su anacronismo como por su europeísmo (1). El anacronismo consistía en buscar la caracterización del estado originario de la lengua a partir de las formas pertenecientes a estados posteriores. El europeísmo, como lo advertiría más adelante el lingüista norteamericano Leonard Bloomfield, residía en adjudicar a las categorías gramaticales propias de las diversas lenguas indoeuropeas un carácter de universalidad que no podían tener. Esta crítica al europeísmo lingüístico ha regido desde entonces la evolución de la escuela americana.

(1) Haudricourt y Granai.- "Lingüística y Sociología" cfr. p.102

El punto de vista "naturalista" de la fonética tuvo una amplia influencia en la lingüística; prueba de ello es que el mismo Saussure, fundador de la lingüística estructural en Europa, no integraba los fenómenos fonéticos en el sistema de la lengua, cuyo carácter social afirmaba. La mutación fonética podía modificar la estructura de la lengua, pero no sufría la influencia de esa estructura. De cualquier modo, la primera teoría estructural fue en primer lugar una reacción, no contra el naturalismo fonético, sino contra la concepción analítica de la gramática histórica.

En efecto, Ferdinand de Saussure introdujo precisamente esa noción a propósito de la lengua en su "Memoria sobre el sistema primitivo de las vocales en Indoeuropeo" (1878), en la que criticó el método propio de la gramática histórica, que consistía en estudiar cada forma gramatical separadamente para poder recuperar su forma antigua.

Desgraciadamente, Saussure nunca enunció claramente la teoría implícita en este trabajo y sólo después de su muerte sus discípulos publicaron, a cuarenta años de la memoria de 1878, su Curso de lingüística General, en el que se exponía la primera teoría lingüística estructural (1). Esta obra tuvo un gran éxito, particularmente en Europa central, pues su formulación se acercaba en ciertos aspectos a las tesis neopositivistas de la Escuela de Viena. Saussure, en efecto, consideraba la lengua de una manera abstracta como un sistema de signos que sirven para la comunicación independientemente de su soporte material.

En realidad, para poder apreciar la obra de Ferdinand de Saussure hay que reubicarla en la situación de la lingüística que hemos venido reseñando. Saussure tuvo el mérito de ubicar la lengua entre los hechos sociales, y no ya entre los biológicos; por lo demás, él no se colocaba -como luego se tendió a interpretar- en una perspectiva antihistórica, sino en un punto de vista anti-anacrónico.

(1) Saussure, F. de.- Curso de lingüística General. passim.

En pleno período historicista -orientado hacia las búsquedas etimológicas, el estudio de imitaciones, de contactos, etc.- Saussure prosigue el trabajo de Guillaume Humboldt. Deja de lado lo anecdótico y, al dar la espalda a todo lo relativo a la crónica histórica, se consagra a la estructura. Dicho de otra forma, analiza primeramente todo lo que es sincrónico: "Las relaciones lógicas y psicológicas que enlazan términos coexistentes, tal y como son percibidas por una misma conciencia colectiva, formando un sistema" (1); esto es sincronía.

Sistema de relaciones necesaria, precisas y determinadas; si se conocen todas estas relaciones menos una, ésta se deducirá de todas las demás como en el álgebra, cuando se deduce una cantidad desconocida de una serie de cantidades conocidas. Con relación a ésto, cabe mencionar que los fonemas del indoeuropeo entonces conocidos eran tales que Saussure deduce, y más tarde demuestra, la existencia de un fonema aún no descubierto, el cual será descubierto sesenta años más tarde, treinta después de su muerte, en el hitita. (2)

La idea fundamental contenida en el Curso de lingüística general es que la lengua es un sistema de valores constituidos por meras diferencias. El caso de los fonemas: se articulan y son oídos distinguiéndolos de aquellos a los que se parecen, y su existencia misma como fonemas reside en esta distinción que hace el oído. "La demostración está en la libertad de que gozan los sujetos respecto a la pronunciación en los límites en que los sonidos siguen siendo distintos unos de otros. En francés, por ejemplo, el hecho de que en general se pronuncie la "r" de modo gutural no impide que mucha gente la pronuncie como en español; la lengua no sufrirá variaciones por ello; tan sólo pide la diferencia y no exige, como podría pensarse,

(1) Ibid. p.p.140

(2) El descubrimiento fue hecho en 1941 por Hendriksen.

que el sonido tenga una calidad invariable. Puedo incluso pronunciar la "r" francesa como "ch" en alemán, como Bach, doch, etc., mientras que en alemán no podría emplear la "r" como "ch" ya que esta lengua reconoce los dos elementos y tiene que diferenciarlos..." (1). Igualmente para la escritura: es preciso y es suficiente con que, en una misma persona, las letras no se confundan; poco importa si la "p" de una se parece a la "j" de otra, si a partir de aquí la distinción ya está en ellas.

En cuanto a las ideas, es imposible aislar una de ellas, que se baste a sí misma, que se defina a sí misma sin las demás; una idea no existe si no es en relación a las demás.

"Ya se tome el significado o el significante, la lengua no implica ideas ni sonidos que existan antes que el sistema lingüístico, sino tan sólo diferencias conceptuales o fónicas salidas de este sistema. Lo que hay de idea o de material fonético en un signo importa menos que lo que hay a su alrededor en los otros signos..." (2).

Esto no quiere decir que la lengua sea evanescente. Todo lo contrario. Posee una solidez, una resistencia, muy superiores a las de todas las cosas sin excepción: "Un sistema lingüístico es una serie de diferencias de ideas" (3). Merleau-Ponty lo simplifica: "Su opacidad (del lenguaje), su constante referirse a sí mismo, su constante regreso a sí mismo es lo que le confiere un poder espiritual, porque se convierte a su vez en una especie de universo capaz de alojar en su seno las cosas mismas, después de haberles cambiado el sentido" (4).

Este tejido impenetrable es una estructura ("la lengua es una forma y no una sustancia" dice Saussure). Esto le da al signo lingüístico dos caracteris-

(1) Ibid. p.p. 164-165

(2) Ibid. p.166

(3) Ibid. p.166

(4) Millet, A.- Les grandes textes de la Psychologie moderne p.147

ticas básicas: en primer lugar, posee el valor infinito que le dan las diferencias infinitas en sus relaciones con los demás signos; cuanto más rica es una lengua, más los términos simples y corrientes dan precisión a sus ascepciones. En segundo lugar, el signo lingüístico tiene en sí mismo una dualidad absolutamente heterogénea (sonido-sentido), que está sin embargo perfectamente modulada. Esta tesis es comunmet ilustrada por Saussure mediante el símil del juego de ajedrez: Entre dos jugadores A y B, hay una situación que es un sistema estructurado; un simple peón A puede valer más que una pieza importante B: depende de la relación entre las fichas. Ninguna pieza tiene un valor simple y paralizado: lo que establece cada valor, en cada momento, es el juego de reciprocidad de los distintos valores y sus diferencias: hay que saber exactamente el todo organizado (o estructurado) para conocer cada elemento. Pero este término "elemento" debe ser considerado inversamente para ser exactos, ya que no es aquello con lo cual todo está constituido, sino al contrario, lo que resulta de la totalidad de las relaciones.

¿Qué relación guardan estas propuestas con los posteriores desarrollos estructuralistas? inicialmente, destaca el hecho de que la palabra "sistema" aparece mencionada 138 veces a lo largo del curso de lingüística general, pero la palabra "sistema" no tiene sentido fuera de sus implicaciones.

En primer lugar, el sistema no es natural: una de las teorías más conocidas de Ferdinand de Saussure es la de lo arbitraio del signo; no hay ninguna relación entre los sonidos articulados y las ideas: los sonidos resultan de instituciones y no de ligámenes naturales con las ideas. Así, las diferencias fónicas ni son determinadas por la naturaleza, ni por el libre albedrío; arbitrario significa inmotivado (1).

En segundo lugar, todos los signos son diacríticos; esto es, se encuentra fundamentado en la capacidad de distinguir.

(1) Saussure, F. de.- Op. cit. cfr. p.101

En tercer lugar, lo diacrítico, o el poder de diferenciación, está necesariamente articulado: la palabra articula porque hace aparecer los elementos de relación. "Se podría llamar a la lengua el dominio de las articulaciones, tomada esa palabra en el sentido en que está definida en la página 26: cada término lingüístico es una pequeña entidad, un articulus donde una idea se fija en un sonido y donde un sonido queda como símbolo de una idea" (1).

Resulta, pues, y esta es la cuarta implicación, que lo arbitrario del signo con relación a la idea no es del orden de la contingencia o del capricho: existe lo arbitrario porque las lenguas son instituciones sociales integrales, y son así porque están constituidas únicamente de diferencias: "Como no hay ninguna imagen vocal que reponda más que otra a lo que tiene que decir, es evidente incluso a priori, que en ningún momento un fragmento de lengua podrá fundamentarse, en última instancia, en otra cosa que no sea su no-coincidencia con el resto. Arbitrario y diferencial son dos aspectos correlativos" (2).

Se arriva, así, al ámbito de la necesidad: "No tan sólo un individuo es incapaz, aunque se lo proponga, de modificar del modo que sea la elección que ha sido hecha, sino que la masa misma no puede ejercer su soberanía sobre una palabra: está ligada a la lengua tal como ésta se encuentra" (3). Precisamente por no ser naturales, los signos esquivan cualquier discusión.

Sobre estos cimientos, Saussure abre un nuevo horizonte de posibilidades y problemáticas a la lingüística. A partir de él, la atención de los lingüistas se centra cada vez más en la realidad intrínseca de la lengua: se intenta construir la lingüística como ciencia sistemática y formal. Se ve en la lengua un sistema, una agrupación hecha de elementos formales articulados según ciertos principios estructurales. Cada una de las unidades del sistema

(1) Ibid. p.156

(2) Ibid. p.163

se caracteriza por el conjunto de relaciones que mantiene con el resto y por las oposiciones que encuentra.

2. La fonología.

Aunque la obra de Ferdinand de Saussure no desarrollaba una teoría lingüística de los sonidos del lenguaje, las ideas del lingüista ginebrino podrían aplicarse a los sonidos. Es lo que hizo Trubetzkoy, fundador del círculo lingüístico de Praga, hacia 1929 (1).

Hay que consignar, sin embargo, que algunos especialistas en fonética: Sweet, Paul Passy, Daniel Jones, Scerba, etc., ya habían reconocido el carácter lingüístico, es decir social, de los sonidos del lenguaje. Scerba llegó incluso a distinguir, respecto del sonido caracterizado por la física y la fisiología, el fonema caracterizado por el hecho de que en una lengua sirve para formar y para distinguir las palabras.

Trubetzkoy desarrolla este punto de vista sobre el fonema hasta crear una ciencia autónoma: la fonología, que se ocupa de todo lo que sirve para distinguir entre sí las palabras de una lengua determinada.

Nicolas Trubetzkoy desarrolla el análisis sincrónico de los fonemas entre 1929 y 1938. No es gratuito que la fonología sustituya en él a la lingüística: el énfasis se pone en los sonidos. Con algunos colegas, la mayoría de ellos checoslovacos, emprende el estudio de los fonemas que constituyen una lengua determinada; es sabido que el número teórico de los fonemas es muy grande, pero que cada lengua conserva solamente algunos; el sistema fonológico de una lengua está formado por sonidos que difieren entre sí. La idea de Trubetzkoy y del círculo de Praga es que los fonemas que forman una lengua constituyen un sistema, y que éste se somete a las cuatro reglas del método fonológico expuestas en 1933: en primer lugar, el estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes debe ser sustituido por el de su

(1) Trubetzkoy, N.- Principios de fonología. passim.

infraestructura inconsciente; en segundo término, hay que tomar como base las relaciones y no los términos. Tercer, es preciso poner en evidencia la estructura sistemática de los fonemas; finalmente, hay que descubrir sus leyes generales.

La propuesta de Trubetzkoy, en efecto, constituye uno de los ejes mayores generados por los planteamientos Saussurianos, y se relaciona estrechamente, en sus orígenes, con los estudios desarrollados por el lingüista que tendría la mayor y más decisiva influencia en la obra de Lévi-Strauss: Roman Jakobson.

La vida de Roman Jakobson se confunde en cierta medida con la historia de la lingüística post-saussureana. En 1915 es miembro del Círculo Lingüístico de Moscú, cuyas investigaciones se aproximan a las de Saussure: definida la lengua como una forma, se estudian particularmente las relaciones entre significante y significado. De 1926 a 1939 es miembro del círculo lingüístico de Praga y contribuye, con Trubetzkoy, a fundar la fonología moderna; en este sentido trata principalmente de definir sus bases teóricas y metodológicas. Posteriormente, en Estados Unidos, comienza su colaboración con Lévi-Strauss; desde 1950, inspira lo que se ha llamado la Escuela de Harvard. Sus investigaciones versan principalmente sobre los invariantes lingüísticos. Milita en favor de la semántica y de la semiología. La publicación de sus Selected Writings marca un hito decisivo en la historia de la lingüística.

Dentro de su amplia obra, los Estudios Fonológicos adquieren un interés suplementariosi se los considera como un preámbulo metodológico a sus textos ulteriores; asimismo, son estos estudios los que interesan primordialmente a los nuevos caminos que se abren a las ciencias humanas y, muy particularmente, a la antropología estructural.

La descomposición del fonema es el punto de partida de Jakobson. Saussure consideraba el fonema la unidad mínima de la cadena hablada; lo definía

como una entidad diferencial delimitada por la impresión acústica, o bien, lo que resulta poco claro, como "la suma de las impresiones acústicas y de los movimientos articulatorios" (1). Según Saussure, el estudio sincrónico de los fonemas, o fonología, era una "fisiología de los sonidos" que sólo correspondía al habla. Al respecto, Jakobson formula las siguientes observaciones: Primeramente, si nos atenemos a tal definición del fonema, es imposible constituir un inventario satisfactorio de los fonemas de una lengua: ¿cómo distinguir si dos sonidos son variantes de un mismo fonema o dos fonemas diferentes? la semejanza perceptiva no es un criterio lingüístico (2). En segundo lugar, no basta señalar diferencias entre fonemas de una lengua, es preciso definir en qué consisten, para poder transformar el inventario de fonemas en sistema. En tercer lugar, para describir las diferencias entre los fonemas de una lengua, es preciso separar cuidadosamente los criterios articulatorios, acústicos, perceptivos, etc., no obstante, para el aspecto del habla se reúnen los criterios que, traducidos a otros términos, aseguren distinciones análogas en los demás planos. Sólo estos criterios tendrán valor lingüístico. Finalmente, para que sea completa, una descripción del aspecto sonoro del lenguaje debe explicar los hechos prosódicos.

Estas exigencias llevan a proponer el análisis de los fonemas en rasgos distintivos (que no son más que los elementos diferenciales presentidos por Saussure): se definirá un fonema por el conjunto de las diferencias que lo distinguen de todos los demás fonemas de la misma lengua. En francés, por ejemplo, "m" se opone a "n" como grave contra agudo: "m" y "n" se distinguen de todos los demás fonemas del sistema por la serie de rasgos: consonántico, nasal, difuso. Luego, "m" con relación a "n" será definido únicamente por el rasgo grave; y con relación a todos los fonemas del francés, por la serie de rasgos: consonántico, nasal, difuso, grave.

(1) Saussure, F. de.- Curso de Lingüística General. p.93

(2) Jakobson, R.- "The identification of phonemic entities" cfr. p.425

Puesto que todos los fonemas pueden descomponerse, los rasgos distintivos son las unidades primarias del significante. Estos rasgos distintivos son unidades puramente racionales: como hemos visto, al nivel de los fonemas, que "m", por ejemplo presenta el rasgo de gravedad con relación a "n", que presenta el rasgo agudeza, y no en sí; esto significa, al nivel de los rasgos distintivos, que el rasgo gravedad se define por su oposición al rasgo agudeza.

De este modo, a diferencia de los fonemas, los rasgos distintivos tienen un status lógico definido: "Un fonema no tiene un opuesto único y previsible" (1), mientras que un rasgo distintivo tiene un opuesto, al que implica y define.

- El status lógico de la oposición distintiva permite a la vez concebir un sistema fonológico, y describir simplemente sus fonemas: por ejemplo, seis oposiciones primarias distinguen los 29 fonemas del servocroata común; si se tiene en cuenta los fonemas distinguidos por rasgos prosódicos, hay un total de 47 fonemas que será descrito por dos oposiciones más (2).

Por otra parte, esta simplicidad lógica permite al lingüista resolver problemas estadísticos utilizando la teoría de la comunicación: Jakobson lo intenta en "Toward the logical description of Languages in their phonemic aspect".

Si el fonema es indudablemente una unidad lingüística, tanto en el plano paradigmático como en el plano sintagmático, es ahora una unidad compuesta: un haz de rasgos.

Con esta definición, la teoría fonológica puede dar cuenta de las variantes fonéticas: el análisis componencial permite considerar como una misma unidad funcional un grupo de sonidos que, si bien difieren en uno o varios rasgos,

(1) Jakobson, R.- "Retrospect" p.637

(2) Jakobson, R.- "Identification of phonemic entities" cfr. p.421

(en caso de neutralización, por ejemplo), presentan, empero, rasgos invariantes que les aseguran relaciones idénticas en el interior de un mismo sistema. "Así, en un lenguaje que, ante las vocales posteriores, presenta (p), (t) y (k), pero ante las vocales anteriores (p,) (t,) y la africada apagada (S), (p) y (p,) pertenecen a un sólo fonema labial, grave por oposición al fonema dental representado por las variantes (t) y (t,), y estos dos fonemas son difusos por oposición al fonema compacto, velopalatal, representado por las variables contextuales (k) y (S)" (1). Simplificando, para cuatro sonidos (x1), (x2), (y1), (y2), el razonamiento es el siguiente:

$$\text{Si } (x1) : (y1) :: (x2) : (y2)$$

$$(x1) : (x2) :: (y1) : (y2)$$

(x1) y (x2) representan dos variantes de un mismo fonema. (y1) y (y2) representan dos variantes de otro fonema. La definición relacional del fonema permite pues resolver por medio de leyes lógicas simples los problemas de identificación. También permite determinar las relaciones entre el fonema y sus diferentes correlatos.

Ante todo, el fonema no debe todas sus propiedades lingüísticas al sonido, que es su correlato físico; las debe particularmente a sus relaciones con los demás fonemas del mismo sistema. Hemos visto que varios sonidos diferentes pueden representar un mismo fonema; de igual manera, un mismo sonido puede abarcar dos fonemas diferentes de un mismo sistema. La independencia relativa del sonido y del fonema que lo manifiesta permite definir su relación como la de una forma a una sustancia.

Un fonema tampoco está ligado a sus otros correlativos (perceptivos, nerviosos, motores) por inferencias univocas. El estudio de sus rasgos distintivos en las diferentes etapas del acto del habla basta para establecerlo; por

(1) Jakobson, R.- "Retrospect" p.640

ejemplo, "sonatiendo el aparato vocal a la medición, se puede obtener una previsión exacta de la onda sonora, pero puede obtenerse un sólo y mismo efecto acústico por medios enteramente diferentes. De manera similar, un mismo atributo de la sensación auditiva puede ser el resultado de estímulos físicos diferentes" (1).

No obstante, Jakobson exige que cada rasgo, y por consiguiente cada fonema, pueda ser identificable en todos los niveles observados; así, todos los rasgos distintivos se han descrito en el plano acústico y en el plano motor; en ellos se presenta una estructura "indudablemente dicotómica".

Los rasgos distintivos de todas las lenguas observadas se agrupan en oposiciones binarias, hasta el punto que su estructura elemental es jerárquicamente superior a los elementos que articula y constituye la base de todo sistema fonológico.

El sistema fonológico de una lengua, caracterizado primeramente por el conjunto de las operaciones fonológicas propias de esa lengua, está organizado por las interrelaciones de esas oposiciones, interrelaciones que se traducen en leyes de implicación como: "La existencia de una entidad "y" implica la existencia de una entidad "x" en el sistema fonológico", o leyes de incompatibilidad como: "La existencia de una entidad "y" excluye la existencia de una misma entidad "x" en el mismo sistema fonológico".

Se ha podido llegar a leyes de este tipo mediante el estudio comparado de las adquisiciones fonéticas del niño y de las pérdidas progresivas del afásico; estas pérdidas y adquisiciones responden a un orden exactamente inverso; la jerarquía de las disitnciones fonológicas es, pues, constante.

(1) Jakobson, R.-"Phonology and Phonetics" p.488

Jakobson se interesa particularmente en los estudios fonológicos para mostrar que esas leyes son también universales. El fundamento relativista del análisis fonológico asegura la generalidad de los criterios necesarios para una tipología; así, "...la escala dicotómica provee una matriz apropiada para la comparación tipológica de las lenguas" (1). La tipología confirma las leyes de solidaridad obtenidas mediante el estudio de el lenguaje infantil; por ejemplo, "en el sistema fonológico del niño, la adquisición de las consonantes velares y palatales supone la adquisición de las labiales y dentales, y en todas las lenguas del mundo la presencia de las velopalatales implica la existencia simultánea de las labiales y dentales" (2).

Además, como la tipología permite hallar rasgos comunes a todas o a casi todas las lenguas del mundo, Jakobson puede afirmar que "leyes estructurales de validez universal subtienden la composición de todo sistema fonológico y limitan la variedad de los sistemas" (3).

Los progresos de la descripción sincrónica de los sistemas fonológicos conducen a determinar con precisión la imagen que podemos hacernos de su diacronía: como un sistema está constituido por un conjunto organizado de relaciones, la modificación de una de sus partes debe repercutir en el todo: así en el sistema vocálico de ciertos dialectos polacos "el reemplazo del para aa- por el par ä-a basta para producir, en razón de las leyes estructurales del sistema, una re fonologización de todos los demás pares" (4).

Si no hay cambios aislados, tampoco hay cambios continuos, por grados insensibles, como aún se creía a principios de siglo. En el caso de la

(1) Jakobson, R.- "Retrospect" p.648

(2) Jakobson, R.- "Les lois phoniques du langage enfantin" p.320

(3) Jakobson, R.- Phoneme and phonology. p.232

(4) Jakobson, R.- "Principes de phonologie historique" p. 211

aparición o desaparición de una relación no puede existir un estado intermedio entre una función y otra (pero puede haberlo entre un sonido y otro). Considerado en su conjunto, un sistema fonológico cambia por mutaciones, y no por evolución continua.

Estas mutaciones obedecen a la lógica interna del sistema: por ejemplo, en el caso del contagio fonológico, el cambio se realiza según las leyes de los sistemas confrontados. Ciertos cambios, pues, están excluidos, y si se conocen las leyes estructurales de un sistema, su evolución es en cierta medida previsible. También se puede, gracias a la experiencia tipológica, profetizar a la inversa, y contribuir a la historia de un sistema limitando sus posibles estados anteriores; Jakobson se orienta hacia ello en "Typological studies".

Así, la coherencia de los resultados obtenidos en fonología con el estudio estático y el estudio genético por un parte, y con el análisis sincrónico y el análisis diacrónico por otra, permite definir leyes universales y pancrónicas, que coordinan numerosos hechos aparentemente dispares y confirman, por eso mismo, su validez.

Una vez analizados los progresos en la descripción del nivel fonológico, es posible ver de qué modo repercuten en la descripción de los demás niveles: "Los progresos metodológicos realizados por la fonología conducen a derribar las barreras que mantenía separados, como áreas no pertinentes unas respecto a otras, el estudio de los sonidos del lenguaje y la ciencia propia de los signos lingüísticos" (1).

Son leyes fonológicas las que regulan la combinación de los fonemas en sílabas, y la de las sílabas entre sí; o sea que al nivel gramatical, esas leyes son responsables del aspecto de los morfemas. Pero no sólo los tipos de combinaciones fonéticas diferentes distinguen a los morfemas

(1) Jakobson, R.- Ensayos de lingüística general p.165

de funciones diferentes: a menudo una codificación fonológica señala las diferentes categorías gramaticales de una lengua, por neutralización de oposiciones, o por especialización de fonemas. Por último, también la entonación interfiere claramente con el nivel gramatical, ya que su función más evidente es delimitar las unidades sintácticas.

Jakobson, siguiendo el ejemplo de Saussure, planteó primero sólo implícitamente la cuestión de las relaciones entre el nivel fonológico y el nivel semántico, al definir el sistema fonológico de una lengua como "el repertorio, característico de esta lengua, de las diferencias significativas entre las imágenes acústico-motoras" (1). En "Sobre la estructura de los fonemas", en 1939, expresa su pensamiento con más precisión y propone una suerte de teoría de doble articulación, que clasifica las unidades lingüísticas según sus relaciones con el significado: una primera clase comprende las frases, las palabras, las formas gramaticales y los morfemas: "Cada una de esas unidades posee su propia significación" (2). Las unidades de una segunda clase, fonemas y "medios demarcadores", son "puras diferencias significadoras", y no tienen una significación propia; pero, al diferenciar las unidades de la primera clase, las fundan como significantes.

Si bien los rasgos distintivos (y por consiguiente los fonemas) no son más que un medio de transmitir el sentido, en él se basa su definición.

Los isomorfismos estructurales definen otro tipo de relaciones entre el nivel fonológico y los otros niveles del lenguaje. Jakobson escribía en 1927: "La variedad de los tipos de estructura del sistema fonológico es limitada, así como también es limitada la variedad de los tipos de

(1) Jakobson, R.- "Propositions au Premier Congrès International des Linguistes" p.3

(2) Jakobson, R.- "Sobre la estructura de los fonemas" p.235

estructuras del sistema tanto sintáctico como morfológico, y también probablemente la multiplicidad de los tipos de relaciones entre el sistema fonológico, el sistema morfológico y el sistema sintáctico" (1). Por consiguiente, la experiencia demostrará que "la dicotomía de los rasgos distintivos es (...) fundamentalmente el mismo principio lógico que subtiende la estructura gramatical del lenguaje" (1). Por otra parte, la descripción de la estructura elemental de la significación propuesta por A.J. Greimas sugiere que la estructura binaria subtiende igualmente el nivel semántico del lenguaje (2).

3. Aportes metodológicos de la lingüística.

Aunque el nivel fonológico sea autónomo y pueda ser estudiado como tal, no es independiente: su estudio debe completarse con el de sus relaciones con los demás aspectos del lenguaje. Jakobson manifiesta siempre una preocupación por las relaciones entre sonido y sentido, o más precisamente, entre expresión y contenido. Ya sea que estudie los isomorfismos o las interrelaciones de los diferentes planos estructurales, se aparta de una lingüística del signo y propone una idea más satisfactoria sobre el funcionamiento del lenguaje.

En el momento de publicar las "Remarques sur l'évolution phonologique du russe" (1929), Jakobson propuso para sus métodos de análisis el nombre de método estructural. Simplificando, puede decirse que la fonología y el estructuralismo se han desarrollado paralelamente: los problemas que planteaba la fonología obligaron a realizar progresos metodológicos que interesaban a la epistemología en general. Conviene, por ello, detenernos en el análisis de la propuesta de Jakobson por la trascendencia que alcanzará a nivel global de las ciencias humanas.

a) Definición de los objetos de estudio.

1) Las unidades: "El fonema como noción fundamental de la fonología,

(1) Jakobson, R.- "Retrospect" p.640

(2) Greimas, A.J.- Sémantique structurales cfr. cap. II

cumplió la función de una piedra de toque para el estructuralismo" (1). Al definirse las unidades fonológicas por sus relaciones, se verifica la observación de Saussure: en el lenguaje "el lazo que se establece entre las cosas preexiste (...) a las cosas mismas, y sirve para determinarlas" (2). En suma, la fonología define las unidades del lenguaje como formas, y no como sustancias.

De esta manera, la definición de las unidades se subordina a la de sus relaciones, que supone una flexión metalingüística de nivel superior: las relaciones son clasificadas según su status lógico.

Esto permite que la fonología proponga una solución al problema de la identidad: son idénticas dos unidades definidas por las mismas relaciones en el interior de un mismo sistema. La identidad de las relaciones está determinada, a su vez, por el status lógico de éstas.

2) Un agrupamiento de relaciones interdependientes constituye una estructura. Saussure se interesó particularmente en definir las nociones de unidad y de sistema; Jakobson determina con precisión el modo de enlace de la unidad y el sistema, estudiando las estructuras. Por ejemplo, la estructura binaria de la oposición distintiva se integra en estructuras de nivel superior que definen grupos de fonemas. Así establece Jakobson un diagrama tridimensional que representa la estructura, integrando los 35 fonemas del francés, definidos por seis tipos de oposiciones binarias. Una totalización de estructuras puede denominarse sistema.

Esas investigaciones permiten nuevos desarrollos de la tipología lingüística: es imposible comparar sistemas sin descomponerlos; es preferible

(1) Jakobson, R.- "Sobre la estructura de los fonemas" p.284

(2) Saussure, F. de.- Cahiers p.57

no comparar unidades aisladas: sólo la comparación de las estructuras lingüísticas puede servir de base para una tipología.

3) La definición de los niveles de análisis necesarios para el establecimiento de un corpus homogéneo tiende por un lado a delimitar lo que pertenece al estudio lingüístico propiamente dicho; y por otro, a distinguir los diferentes planos estructurales que constituyen el sistema lingüístico. En ambos casos, el rigor de la definición se completa con la preocupación constante de distinguir los niveles sin aislarlos, a fin de facilitar el estudio de sus relaciones.

b) Los principios de descripción.

1) La primera exigencia es la simplicidad; es preciso operar la extracción de redundancias, que permite obtener la tabulación más simple posible de los fonemas, y una economía máxima de descripción.

De una manera más general, puede decirse que la simplicidad es el primer requisito del análisis en rasgos distintivos. El principio de simplicidad es también un fundamento de la hipótesis de Jakobson sobre el realismo de la descripción lingüística.

2) La exigencia teórica de la exhaustividad está ligada a los principios mismos del análisis estructural: al definirse una unidad por sus relaciones con las demás unidades del mismo sistema, su descripción supone la de todas las otras. Esto es válido para los fonemas. Jakobson agrega que la fonología debe describir también las variantes fonémicas cuya producción está regulada por leyes del sistema fonológico.

3) El principio de generalidad conduce a elaborar, por un lado, procedimientos que puedan emplearse en diferentes niveles de un sistema (por

ejemplo, "la descomposición del fonema en rasgos distintivos utiliza precisamente los mismos medios experimentados que la división de los morfemas en fonemas" (1.); por otro lado, procedimientos que puedan emplearse para describir diferentes sistemas: la búsqueda de los universales es paralela a la búsqueda de invariantes metodológicos (sobre la que descansa la tipología).

c) Los conceptos instrumentales.

Jakobson se ve obligado a determinar con precisión o a corregir ciertos conceptos utilizados a comienzos de siglo; propone, pues, implícitamente una nueva perspectiva de los hechos lingüísticos.

1) Para Saussure lengua y habla deben ser objeto de dos estudios "absolutamente distintos", por el hecho de que se oponen una a otra como lo social a lo individual, lo esencial a lo accesorio y la norma a lo accidental. Jakobson reduce el alcance de esta oposición y critica su carácter antinómico: Por un lado, la lengua está presente en el habla, pues los sonidos, elementos del habla, no hacen sino manifestar los fonemas, que son unidades de la lengua: "El fonema (...) se define, en realidad, por una norma supraindividual, pero está necesariamente contenido en cada sonido de cada habla explícita" (2).

En segundo lugar, los hechos del habla son, en cierta medida, susceptibles de una descripción sistemática: las diferentes manifestaciones normales de un mismo fonema están reguladas por una codificación que depende del sistema fonológico considerado, cuando se trata de variantes contextuales; en los demás casos, se puede decir que pertenecen a subcódigos diferentes.

(1) Jakobson, R.- "The identification of phonemic entities" p.421

(2) Jakobson, R.- "Sobre la estructura de los fonemas" p.284

Además, se puede mostrar que las manifestaciones de un fonema deformadas por condiciones anormales de emisión obedecen a las leyes complementarias del sistema considerado.

Finalmente, el habla está presente en la lengua en la medida en que, por ejemplo, el fonema no es un agregado mecánico de componente materialmente invariables; los rasgos pertinentes que definen al fonema pueden hallarse neutralizados en el habla, pero esta propiedad entra en la misma definición del fonema, unidad de la lengua.

La fonología de Jakobson limita, pues, la oposición entre la lengua y el habla en la medida en que el sistema fonológico y sus modalidades de utilización se estudian al mismo tiempo.

Si a medida que progresa la descripción se advierte que la parte que corresponde a la lengua (es decir, al lebguaje considerado como estructura) es mayor de lo que se pensaba, esto no significa que quede anulada la oposición entre lengua y habla. Estas siguen siendo dos realidades complementarias: por ejemplo, al estudiar los cambios de los sistemas fonológicos, Polivanov y Van Ginneken se vieron obligados a considerar "la existencia de las variantes extrafonológicas como una condición indispensable de toda fonologización" (1).

La existencia de los hechos del habla posibilita, pues, un cambio de la lengua (aquí, el sistema fonológico). Como por otra parte "no existen, en el marco de un sistema perteneciente a un mismo estilo de lenguaje, fonologizaciones que no estén compensadas por defonologizaciones" (2), los cambios del sistema tienen el efecto de permitir la aparición de

(1) Jakobson, R.- "Principes de phonologie historique" p.207

(2) Ibid. p.216

nuevas variantes extrafonológicas. Este ejemplo adquirirá un relieve particular si se considera la oposición entre la lengua y el habla como la realización en el lenguaje de una oposición más general entre estructura y praxis.

2) Igualmente se critica el carácter antinómico de la oposición entre sincronía y diacronía.

En primer lugar, "todo cambio en curso es un hecho sincrónico (...); el análisis sincrónico debe abarcar, pues, cambios lingüísticos, e inversamente los cambios lingüísticos sólo podrán comprenderse a la luz del análisis sincrónico" (1). Esto también sería válido para los hechos de permanencia lingüística. Por otra parte, las mutaciones de un sistema -estás reguladas por leyes que pertenecen a ese sistema: un sistema puede ser descrito, pues, por leyes diacrónicas y leyes sincrónicas, que son solidarias y complementarias ya que se las deduce de dos manifestaciones de una misma estructura.

También es posible definir leyes pancrónicas. Se puede decir que esas leyes pancrónicas implican un modo de ser acrónico de las estructuras. Jakobson muestra que el estructuralismo puede y debe superar la antinomia sincronía-diacronía.

3) A comienzos de siglo se acepta comúnmente que los hechos del habla son muy poco sistematizables, así como los cambios de las lenguas, serie de accidentes debidos precisamente a los hechos del habla. En estos dos puntos, Jakobson acrecentó teóricamente la parte correspondiente al sistema; la acrecentó en la práctica y mediante sus mismos estudios. De este modo llegó a criticar la tesis saussureana de la arbitrariedad del signo, señalando que si la lengua es algo distinto de un conjunto de nociones erráticas y de sonidos emitidos al azar, es justamente porque hay una necesidad immanente a su estructura, como a toda estructura.

(1) Jakobson, R.- "Phonology and Phonetics" p.502

4) Al criticar la tesis de la linealidad del significante, o más bien su abuso, Jakobson incrementa nuevamente la parte que corresponde al sistema: para él las unidades lingüísticas descritas no deben definirse únicamente por relaciones sintagmáticas, sino también por relaciones paradigmáticas.

El análisis en rasgos distintivos supone esta exigencia. La descomposición de un fonema no puede hacerse más que en el eje de las sustituciones; los rasgos distintivos intrínsecos no son aislables en el eje de los encadenamientos: "Evidentemente, no se pueden pronunciar dos sonidos a la vez, pero sí dos o más cualidades sonoras" (1).

Por consiguiente, Jakobson desea que el análisis "distribucional" tome en cuenta también los componentes simultáneos de los signos, pues "las cuestiones de contexto no sólo abarcan los factores antecedentes y subsiguientes, sino también los factores concurrentes." (2)

5) La descomposición del fonema en elementos últimos puede hacer pensar que el lenguaje es "granular", y por consiguiente discontinuo, mientras que antes, por el estudio de los sonidos, se lo consideraba continuo. Este enfoque de un lenguaje discontinuo podría prefigurar una definición de la cultura; ésta sería una demarcación del mundo: "Como las escalas musicales, las estructuras fonemáticas constituyen una intervención de la cultura en la naturaleza, un artificio que impone reglas lógicas al continuo sonoro" (3).

A primera vista, este enfoque "atomista" parece justificar las críticas de los transformacionistas a la lingüística estructural; según ellos,

(1) Jakobson, R.- "Sobre la estructura de los fonemas" p.306

(2) Jakobson, R.- "Retrospect" p.636

(3) Jakobson, R.- "The identification,..." p.425

ésta ha dado lugar a una taxonomía, a una clasificación del dato, pero no a una teoría. Estas críticas, si bien confirman la convicción de la mayoría de los estructuralistas de que es necesaria una teoría del lenguaje, en este caso no están completamente justificadas: si la fonología de Jakobson es atomista en la medida en que define elementos últimos, no consiste sin embargo en un inventario de entidades aisladas, ya que las relaciones (oposiciones distintivas) son los elementos primeros del sistema. Además, se puede distinguir una simple clasificación de datos de una descripción que da cuenta de todas las funciones lingüísticas de los fonemas; el análisis en rasgos distintivos, que no son datos, permite construir un modelo hipotético del funcionamiento de todo sistema fonológico. La teoría de Jakobson parece, pues, satisfactoria ya que, sin grandes modificaciones, explica todos los datos con los que ha confrontado los estudios tipológicos, y también podría explicar sistemas fonológicos posibles.

Su validez externa se debe, sin duda, a su coherencia interna, la que a su vez se debe a una reflexión teórica que exige la definición de criterios intrínsecamente lingüísticos, la definición de unidades independientemente de toda lengua particular, y la definición del status lógico de esas unidades. Jakobson se inscribe, por su teoría de los universales lingüísticos, como constructor de una teoría general del lenguaje.

En noviembre de 1966, Jakobson preside el Primer Congreso Internacional de Semiología.

La teoría fonológica y el método que ha elaborado interesan directamente a otros dominios de la lingüística: en semántica, por ejemplo, el único punto en el que todos los investigadores están de acuerdo es la necesidad de definir unidades de significación, lo que sólo puede hacerse mediante un análisis componencial de datos.

Asimismo, desde las "Remarques sur l'évolution phonologique du russe" (1929) Jakobson había previsto la extensión del método estructural a otras disciplinas distintas de la lingüística. El ejemplo de la antropología resultará paradigmático. Lévi-Strauss ve inicialmente que "en otro orden de realidad, los fenómenos de parentesco son fenómenos del mismo tipo que los fenómenos lingüísticos"; y la utilización "de un método análogo en cuanto a la forma (ya que no en cuanto al contenido) al introducido por la fonología" permite introducir en antropología la noción de sistema y la práctica de definiciones relacionales. Así, con el estudio de los fenómenos de parentesco empieza a considerar las realidades antropológicas asimilables a la naturaleza lingüística, esto es, semiológica: una cultura sería principalmente una organización de contenidos manifestada por el lenguaje y conductas significantes. En la descripción que propone el estudio de los mitos, podemos observar la presencia de tipos de relaciones comparables a los que la fonología hace evidentes: si una cultura se compone, ante todo, de discontinuidades introducidas en el continuo del mundo por una clasificación de todos los objetos, no es un inventario, sino un sistema, pues cada objeto está descompuesto en cualidades distintivas que lo definen y que definen sus relaciones con otros.

Si se pasa así de la lingüística a la antropología, queda en claro que el proyecto saussureano de una semiología general será realizado. El método elaborado por la fonología será, al menos al inicio, el punto de partida que servirá de cimiento para su edificación.

Así pues, hemos obtenido hasta este momento el contexto general de la evolución de los elementos más significativos que anteceden, en el campo de la lingüística, los desarrollos que sobre esta base llevará a cabo Lévi-Strauss. Con esta serie de referencias nos es posible ahora abordar la propuesta del modelo explicativo de la antropología estructural y analizar los principios de tipo epistemológico sobre los que descansa.

II. LOS PRINCIPIOS EPISTEMOLOGICOS Y EL

MODELO DE LA ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL

II.1 EL OBJETO DE ESTUDIO DE LA ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL.

A toda forma de pensamiento o de actividad humana no se le pueden hacer preguntas acerca de su naturaleza u origen antes de haber identificado y analizado los fenómenos que la constituyen, y de haber descubierto en qué medida las relaciones que los unen bastan para explicarlos. Es imposible discutir sobre un objeto, reconstruir la historia que le dió nacimiento, sin saber primeramente lo que él es; dicho de otra manera, sin haber agotado el inventario de sus determinaciones internas. De ahí la necesidad insoslayable que impele a Lévi-Strauss a construir el objeto de estudio de la Antropología con base en los materiales teóricos heredados de la tradición estructural.

¿Qué es pues la antropología social? en opinión de Lévi-Strauss, su objeto de estudio es la vida de los signos en el seno de la vida social: "...Nadie discutirá que la antropología cuenta con su propio campo al menos con algunos de estos sistemas de signos, a los cuales se agregan muchos otros: lenguaje mítico, signos orales y gesticulares de los que se compone el ritual, reglas de matrimonio, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias, ciertas modalidades de cambio económico" (1). Se concibe, pues, a la antropología, como ocupándose de ese dominio de la semiología que la lingüística no reivindica ya para sí; esperando que, al menos para ciertos sectores de este dominio, las ciencias especiales se constituyan en el seno de la antropología.

Esta definición requiere, sin embargo, de dos precisiones adicionales. En primer término, es necesario reconocer que ciertos hechos englobados por esta caracterización pertenecen a algunas ciencias particulares. No obstante, esas disciplinas encaran sobre todo los hechos que están más próximos a nuestras sociedades, por lo que cobran un interés especial.

(1) Lévi-Strauss, C.- Elogio de la Antropología. p.17

Se podría decir que la antropología social los apprehende, sea en sus manifestaciones más lejanas, sea desde el ángulo de su expresión más general.

Desde éste último punto de vista, la antropología social no puede hacer nada útil sin colaborar estrechamente con las ciencias sociales particulares; pero éstas, por su lado, no podrían pretender acceder a la generalidad sino gracias al aporte del antropólogo, ya que es él el único capaz de allegarles descripciones e inventarios los más completos posibles.

La segunda dificultad puede ser más seria, ya que se pregunta si todos los fenómenos por los que se interesa la antropología social ofrecen el carácter de signos. Esta dificultad se hace más clara para los problemas que estudia la antropología más frecuentemente. Cuando se considera un sistema de creencias -totemismo, una forma de organización social, clanes unilineales o matrimonio bilateral-, la pregunta pertinente es: ¿qué significa todo eso? Para responder es necesario hacer un esfuerzo por traducir a nuestro lenguaje, reglas primitivamente dadas en un lenguaje distinto.

Pero, ¿ocurre lo mismo en otros aspectos de la realidad social, tales como el instrumental, las técnicas, los modos de producción y de consumo? al parecer, la antropología se ocuparía de objetos, no de signos. ¿Qué replazaría a nivel simbólico un hacha de piedra y para quién? Esta objeción presentada a Lévi-Strauss (1) vale hasta cierto punto, y explica la advertencia a admitir, en el campo de la antropología social, fenómenos referidos a otras ciencias como la geografía y la tecnología. El término de antropología cultural serviría, en Lévi-Strauss, para distinguir esta parte de sus estudios y subrayar su originalidad. Sin embargo, es sabido que en las sociedades que ocupan al etnólogo y en las otras, esos dominios -- están como impregnados de significación. En este aspecto, ya conciernen a la antropología.

Finalmente, la intención exhaustiva que debe inspirar las investigaciones antropológicas transforma ampliamente su objeto. Técnicas consideradas aisladamente pueden aparecer como un dato bruto, herencia histórica o

resultado de un compromiso entre las necesidades del hombre y las exigencias del medio. Pero cuando se las sitúa en ese inventario general de las sociedades que la antropología se esfuerza por constituir, aparecen bajo una nueva luz, ya que las imaginamos como el equivalente a otras tantas elecciones que cada sociedad parece hacer entre aquellas de las que emergerá el cuadro. En ese sentido, se concibe que un cierto tipo de hacha de piedra pueda ser un signo: en un contexto determinado hace las veces, para el observador capacitado para comprender su uso, de la herramienta diferente que otra sociedad emplearía para los mismos fines.

Entonces, hasta las técnicas más simples de cualquier sociedad primitiva revisten el carácter de un sistema analizable en los términos de un sistema más general. La manera en que ciertos elementos de ese sistema fueron conservados y otros excluidos, permite concebir el sistema local como un conjunto de elecciones significativas compatibles o incompatibles con las otras elecciones, y que cada sociedad o cada período de su desarrollo se vió obligado a realizar.

Estableciendo la naturaleza simbólica de su objeto, la antropología social no pretendería, pues, desentenderse de la realidad. No se puede estudiar a los dioses ignorando sus imágenes, los ritos sin analizar los objetos y las situaciones que fabrica o maneja el oficiante, las reglas sociales independientemente de las cosas que les corresponden. La antropología social no se atrincheraría en una parte del dominio de la etnología, no separa cultura material y cultura espiritual. En la perspectiva que propone Lévi-Strauss, la antropología les concede el mismo interés. Los hombres se comunican por medio de símbolos y de signos; para la antropología, que es "...una conversación del hombre con el hombre (1)", todo es símbolo y signo, que se ubica como intermediario entre dos sujetos.

Por esta diferencia respecto a los objetos y a las técnicas, como también por la cetidumbre de obrar sobre significaciones, la concepción de Lévi-Strauss de la antropología social se aparta del modelo de las ciencias inductivas, tal como se las concebía en el siglo XIX, para acercarse a

(1) Ibid., p.19

la concepción de una sistemática, cuyo objeto sería identificar y hacer inventarios de tipos, analizar sus partes constitutivas y establecer correlaciones entre ellas. Sin ese trabajo preliminar, el trabajo comparativo correría el riesgo de tambalear o bien los datos que se proponen comparan son tan cercanos, por la geografía o por la historia, que no es posible estar seguro de haberse ocupado de fenómenos distintos; o son demasiado heterogéneos y la confrontación resulta ilegítima, porque se reúnen cosas que no se pueden comparar.

Es preciso -señala Lévi-Strauss- inclinarse sobre los hechos de este género antes de abordar toda clasificación o comparación. El apresuramiento en el postular la homogeneidad del campo social, y en alimentar la ilusión de que es inmediatamente comparable en todos sus aspectos y en todos sus niveles, dejaría escapar lo esencial. Se desconocería que las coordenadas requeridas para definir dos fenómenos aparentemente muy semejantes, no siempre son las mismas ni en la misma cantidad; y se creería formular leyes de la naturaleza social cuando en realidad se estaría limitando a una descripción de propiedades superficiales o a una enunciación de tautologías (1).

Desdeñar la dimensión histórica, con el pretexto de que los medios son insuficientes para evaluarla salvo de modo aproximativo, conduciría a satisfacerse con una sociología enrarecida, donde los fenómenos aparecen como despegados de su soporte. Reglas e instituciones, estados y procesos, parecerían flotar en un vacío, en el que se trata de tender una sutil red de relaciones funcionales. Se enfrascaría el investigador enteramente en esa tarea y se olvidaría de los hombres en cuyo pensamiento se establecen esas relaciones, descuidándose así su cultura concreta y no se sabría ya de dónde viene y lo que es.

Los hechos sociales estudiados por la etnología se manifiestan en sociedades, cada una de las cuales es un ser total, concreto y unido. No se debe perder nunca de vista que las sociedades existentes son el resultado

(1) Ibid. cfr. p.22

de grandes transformaciones acaecidas en la especie humana, en ciertos momentos de la prehistoria y en ciertos puntos del planeta, y que una cadena ininterrumpida de acontecimientos reales une esos hechos a los que la etnología observa. Aunque los fenómenos sociales deban ser provisoriamente aislados del resto, y tratados como si surgieran de un nivel específico, se debe tener presente que de hecho, y también de derecho, la emergencia de la cultura quedará para el hombre como un misterio, mientras no consiga determinar a nivel biológico las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro (1). De esas modificaciones, la cultura ha sido simultáneamente el resultado natural y el modo social de aprehensión, creando el medio intersubjetivo indispensable para que se confirmen las transformaciones anatómicas y fisiológicas, pero que no pueden ser definidas ni estudiadas refiriéndose sólo al individuo.

Esta profesión de fe histórica en Lévi-Strauss parecería ser sorprendente, pues se le ha reprochado en numerosas ocasiones el estar cerrado a la historia, y darle un lugar secundario en sus trabajos. Él no la practica, pero le reconoce sus derechos. Lévi-Strauss sostiene que, en este período de formación en que se encuentra la antropología social, nada sería más peligroso que un confuso eclecticismo que buscara dar la ilusión de una ciencia estructurada, confundiendo las tareas y mezclando los programas.

Ahora bien, es preciso señalar que en antropología la experimentación precede a la vez a la observación y a la hipótesis. Una de las originalidades de las sociedades estudiadas por el etnólogo es que cada una constituye una experiencia completa en razón de su simplicidad relativa y del número restringido de las variables requeridas para explicar su funcionamiento. Pero por otra parte, esas sociedades son vivientes y no hay tiempo ni medios para actuar sobre ellas. Con relación a las ciencias naturales -sostiene Lévi-Strauss- existe una ventaja y un inconveniente: las experiencias antropológicas se encuentran ya preparadas, pero ellas son ingobernables. Es pues normal que sea necesario un esfuerzo por sustituirles los modelos, es decir, los sistemas de símbolos que salvaguardan las propie-

(1) Ibid. cfr. p.22

dades características de la experiencia, pero que a diferencia de ellas, existe el poder de manipular.

La audacia de tal procedimiento es, sin embargo, compensada por la humildad, casi se podría decir el servilismo, de la observación tal como la practica el antropólogo, que asume sin reservas mentales ni segundas intenciones las formas de vida de una sociedad extraña, practicando una observación integral, aquella detrás de la cual no queda nada, sino la absorción definitiva -y esto sería un riesgo- del observador, por el objeto de su observación.

Esta alternancia de ritmo entre dos factores -el deductivo y el empírico- y la intransigencia puesta en práctica al practicar uno u otro bajo una forma extrema y como purificada, dan a la antropología social su carácter distintivo entre las otras ramas del conocimiento: "...de todas las ciencias la antropología es, sin duda, la única que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetivo" (1)

Para Lévi-Strauss, esta oscilación constante entre la teoría y la observación determina que los dos planos sean siempre distinguidos. Retomando el tema de la historia, parecería que esta oscilación se repitiera según se pretenda consagrar a la estática o a la dinámica al orden de la estructura o al orden de los acontecimientos. Sin embargo, es preciso reconocer que no es atacar a la historia el reconocer que al lado de un tiempo largo existe un tiempo corto; que ciertos hechos se originan en un tiempo estático e irreversible, otros, en un tiempo mecánico y reversible; que la idea de una historia estructural no tiene nada que pueda chocar a los historiadores. La una y la otra van a la par, y no es contradictorio que una historia de símbolos y de signos engendre desarrollos imprevisibles, aunque ponga en funcionamiento combinaciones estructurales cuyo número es limitado. "En un caleidoscopio, la combinación de elementos idénticos da siempre nuevos resultados..." (2). Pero ocurre que la historia está presente -aun cuando fuese en la sucesión de elementos que provocan las

(1) Ibid. p.23

(2) Ibid. p.24

reorganizaciones de estructura- y que las oportunidades son prácticamente nulas para que reaparezca dos veces la misma combinación.

Lévi-Strauss no pretende retomar en su forma primera la distinción introducida por el Curso de lingüística General (1) entre el orden sincrónico y el orden diacrónico, es decir, el aspecto mismo de la doctrina Saussuriana del que el estructuralismo moderno se separó resueltamente. Para los redactores del Curso... existe una oposición absoluta entre dos categorías de hechos: por una parte, la de la gramática, lo sincrónico, lo consciente; por otra parte, la de la fonética, lo diacrónico, lo inconsciente. Sólo el sistema consciente es coherente; el infrasistema inconsciente es dinámico y desequilibrado, hecho a la vez de legados del pasado y de tendencias de futuro no realizadas aun.

Para Lévi-Strauss, tanto en antropología como en lingüística es sabido que lo sincrónico puede ser tan inconsciente como lo diacrónico. En ese sentido, la separación entre ambos se acorta.

Por otra parte, el Curso plantea relaciones de equivalencia entre la fonética, lo diacrónico, lo individual, que forman el dominio del habla; y entre la gramática, lo sincrónico, lo colectivo, que son del dominio de la lengua. En la actualidad, a raíz de las enseñanzas de Marx, puede entenderse que lo diacrónico puede estar también en lo colectivo; y con Freud, que lo gramatical puede cumplirse en el seno mismo de lo individual (2).

Si existe un sistema consciente, este no podría resultar más que de una suerte de "promedio dialéctico" (3) entre una multiplicidad de sistemas inconscientes, a cada uno de los cuales concierne un aspecto o nivel de la realidad social. Ahora bien, esos sistemas no coinciden ni en su estructura lógica ni en sus adherencias históricas respectivamente. Están como

(1) Saussure, Ferdinand de.- Curso de Lingüística General. cfr. p.p. 118-139

(2) Marx, K.- La Ideología Alemana passim. y
Freud, Sigmund.- La interpretación de los sueños. vol I. passim.

(3) Lévi-Strauss, C.- Elogio de la Antropología p. 25

difractados sobre una dimensión temporal, cuyo espesor da consistencia a la sincronía, faltándole la cual se disolvería en una esencia tenue e impalpable, un fantasma de realidad.

No se avanzaría mucho -apunta Lévi-Strauss- sugiriendo que, en su expresión oral, las enseñanzas de Saussure no debían estar muy alejadas de las profundas observaciones de Durkheim (1), publicadas en 1900: "Sin duda los fenómenos que conciernen a la estructura tienen más estabilidad que los fenómenos funcionales; pero entre los dos órdenes de hechos no hay más que diferencias de grado. La estructura misma se encuentra en el devenir ... se forma y se descompone sin cesar. Es la vida llevada a un cierto grado de consolidación. Y distinguirla de la vida de la que deriva o de la vida que determina, equivale a disociar cosas inseparables". Así, es la naturaleza de los hechos que se estudian la que incita a distinguir en ellos lo que deriva de la estructura y lo que pertenece al hecho. Por importante que sea la perspectiva histórica, sólo es posible alcanzarla al final: después de largas búsquedas que no son siempre de la jurisdicción de la etnología. Por el contrario, la diversidad de sociedades humanas y su número hacen que aparezcan como instaladas en el presente. No debe sorprender, por ello, que respondiendo a las características del objeto, Lévi-Strauss preconice un estudio que es más bien de transformaciones que de flucciones.

Existen, en efecto, relaciones muy estrechas entre la noción de transformación y la de estructura, que tiene un lugar tan importante en los trabajos de Lévi-Strauss. Radcliffe-Brown introduce la noción de estructura en antropología social (2) inspirándose en ideas de Montesquieu y de Spencer, sirviéndose de ella para designar la forma durable en que los individuos y los grupos están ligados en el interior del cuerpo social. Para él, por consiguiente, la estructura es del orden del hecho; está dada en la observación de cada sociedad particular. Este punto de vista procede, sin duda, de una determinada concepción de las ciencias naturales que

(1) Durkheim, Emile.- "De la définition des phénomènes religieux" p.115

(2) Radcliffe-Brown.- Religión y Sociedad. passim.

no hubiese sido aceptada actualmente, ya que ninguna ciencia puede hoy considerar las estructuras que surgen en su dominio como reduciéndose a un arreglo cualquiera de no importa que partes. Sólo está estructurado el arreglo que responda a dos condiciones : "que sea un sistema regido por una cohesión interna; y que esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revele en el estudio de transformaciones gracias a las cuales se encuentran propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes".(1) Esta convergencia de perspectivas es muy reconfortante para las ciencias semiológicas de las que formaría parte la antropología social, puesto que los signos y los símbolos no pueden desempeñar su papel si no -- pertenecen a sistemas regidos por leyes internas de implicación y exclusión. Cabe recordar que lo propio de un sistema de signos es ser transformable, o sea, traducible al lenguaje de otro sistema con la ayuda de permutaciones. Esta concepción, incitaría a la antropología social "...a nutrirse de un sueño secreto: pertenece a las ciencias humanas, como su nombre lo proclama; pero si se resigna a hacer su purgatorio cerca de las ciencias sociales, es porque no desespera de despertar entre las ciencias naturales en la hora del juicio final" (2)

En consecuencia, los hombres se comunican por símbolos; pero no pueden tener estos símbolos y comunicarse por ellos sino porque tienen los mismos instintos. Esta concepción de Lévi-Strauss permite dar pie a una última interrogante: ¿si el fin último de la antropología es obtener ciertas formas universales de pensamiento y moralidad, por qué dar a las sociedades denominadas primitivas un valor privilegiado? ¿no se debería, por hipótesis, llegar a los mismos resultados partiendo de cualquier clase de sociedad?

Este último problema será resuelto por Lévi-Strauss en el sentido de considerar a la etnología, más que una fuente de conocimientos particulares, como un modo de conocimiento original.

(1) Lévi-Strauss, C.- Elogio... p.26

(2) Ibid. p.27

En principio, y contra lo que la apariencia sugiere, Lévi-Strauss señala que es por su método más estrictamente filosófico por lo que la etnología se distingue de la sociología. El sociólogo objetiva por miedo a ser engañado. El etnólogo no abriga este temor porque la lejana sociedad que estudia no le atañe y no se condena por adelantado a extirpar de ella todos los matices y todos los detalles, y hasta los valores; en una palabra, todo aquello en que el observador de su propia sociedad puede verse implicado.

Sin embargo, al elegir un sujeto y un objeto radicalmente distantes el uno del otro, la antropología corre un riesgo: que el conocimiento, tomado del objeto, no alcance sus propiedades intrínsecas, sino que se limite a expresar la posición relativa y siempre cambiante del sujeto con relación a él. Es muy posible, en efecto, que el presunto conocimiento etnológico esté condenado a seguir siendo tan extraño e inadecuado como el que un habitante exótico tendría de nuestra sociedad. Esta problemática nos lleva a cuestionar si los etnólogos no ceden a la tentación de interpretar bajo los nuevos aspectos las costumbres y las instituciones indígenas, con el objeto inconfesado de hacerlas encuadrar en las teorías de moda. Por ejemplo, el totemismo ha pesado durante años sobre la reflexión etnológica en virtud de que -señala Lévi-Strauss- "su importancia provenía de un cierto gusto por lo obscuro y lo grotesco, que es como una enfermedad infantil de la ciencia religiosa, proyección negativa de un temor incontrollable de lo sagrado, del que el observador mismo no ha logrado desembarazarse. Así, la teoría del totemismo se formó "para nosotros" y no "en sí", y nada garantiza que, bajo sus formas actuales, no provenga todavía de una ilusión similar" (1).

Es preciso resistir, entonces, a las seducciones de un objetivismo ingenuo, pero sin desconocer que, por su misma precariedad, la posición del etnólogo como observador aporta testimonios insospechados de objetividad. En la medida en que las sociedades llamadas primitivas están muy alejadas de la nuestra, es posible esperar de ellas esos "hechos de funcionamiento general" que tienen la posibilidad de ser "más universales" y de poseer "más realidad". En estas sociedades, citando a Mauss "se toman hombres, grupos y conductas..., se los ve moverse como autómatas, se ven masas

(1) Ibid. p.36

y sistemas" (1). Esta observación privilegiada, por ser distante, implica sin duda ciertas diferencias de naturaleza entre esas sociedades y las nuestras. ¿En qué consisten estas diferencias? frente a esta nueva interrogante nos encontramos ante una de las categorizaciones más relevantes dentro del pensamiento de Lévi-Strauss: la sustitución de las denominaciones de sociedades "primitivas" y "evolucionadas" por aquellas de sociedades "frías" y "calientes" respectivamente.

Para operar esta transformación categorial conviene considerar, inicialmente, que las llamadas sociedades primitivas pertenecen a la historia; su pasado es tan antiguo como el de las sociedades evolucionadas, ya que se remonta a los orígenes de la especie. A lo largo de milenios han soporado todo tipo de transformaciones; atravesando periodos de crisis y prosperidad; han conocido las guerras, las migraciones, la aventura. Pero se han especializado en caminos diferentes de aquellos elegidos por las sociedades avanzadas. Quizá, desde cierto punto de vista, han permanecido próximas a condiciones de vida muy antiguas; lo que no excluye que, en otros aspectos, se hallen más distantes de ellas que nuestras sociedades.

Aunque dentro de la historia, estas sociedades parecen haber elaborado o conservado una sabiduría particular, que las incita a resistir desesperadamente toda modificación de su estructura, cambio que permitiría a la historia irrumpir en su seno. Aquellas que, todavía hasta hace poco habían protegido mejor sus caracteres distintivos, se nos aparecen como sociedades inspiradas por la preocupación predominante de preservar en su ser. La forma como explotan el medio garantiza a la vez un nivel de vida modesto y la protección de fuentes naturales. A despecho de su diversidad, las reglas de matrimonio que aplican presentan a los ojos de los demógrafos un carácter común, que es limitar al extremo y mantener constante el porcentaje de fecundidad. Finalmente, una vida política fundada sobre el consentimiento y que no admite otras decisiones que las tomadas por unanimidad, parece concebida para excluir el empleo de ese motor de vida colectiva que utiliza la separación distintiva entre poder y oposición, mayoría y minoría, explotadores y explotados.

(1) Mauss, Marcel.- Sociología y Antropología p. 89

En una palabra, señala Lévi-Strauss, "...estas sociedades se podrían llamar "frías" porque su medio interno está próximo al cero de temperatura histórica, se distinguen por su efectiva limitación y su forma mecánica de funcionamiento, de las sociedades "cálidas" surgidas en diversos sitios del mundo después de la revolución neolítica, y donde se distinguen sin tregua las diferencias entre castas y clanes con objeto de extraer de ellas el devenir y la energía" (1). Cabe precisar que el alcance de esta distinción es sobre todo teórico, pues no existe probablemente ninguna sociedad concreta que en su conjunto y en cada una de sus partes corresponda exactamente a un tipo o a otro.

Así pues, queda constituido el objeto de estudio que asigna Lévi-Strauss a la antropología social y, asimismo, se manifiestan las líneas generales de la justificación teórica de tal objeto. Nos es posible acceder, ahora, al análisis de los niveles de abstracción diseñados por la antropología estructural para su aprehensión.

(1) Lévi-Strauss, C.- Elogio... p.p. 37-38

II.2 LOS NIVELES DE ABSTRACCION PROGRESIVA

Lévi-Strauss introduce el análisis lingüístico estructural en el estudio de los sistemas culturales extralingüísticos; en concreto, en las investigaciones de las formas de vida de los denominados pueblos primitivos. Esta formulación, recibe en bloque el nombre de antropología; siguiendo el criterio del mundo anglosajón, se distingue en antropología social y cultural, dedicada la primera de ellas a las producciones y la segunda a las representaciones humanas. Sin embargo, Lévi-Strauss se alinea a la tradición de los países latinos cuando acostumbra referirse a la etnografía o etnología. Llega en ellas a distinguir tres peldaños de la indagación, acompañados de otros tantos grados de abstracción. Las fases del análisis son las que operan el paso de uno al otro. Primero, la etnografía, conjunto de investigaciones que comienza con la observación empírica de pueblos primitivos, es una actividad situada en un nivel más descriptivo, que se efectúa sobre el terreno, en relación con una población particular. Su finalidad es la recopilación de datos sobre determinada sociedad o cultura, para lo que ha de circunscribirse el objeto de estudio a una pequeña región y definir claramente las fronteras. La etnografía observa, analiza, reconstruye la vida de un grupo humano, particularizando cada uno de sus aspectos: los órdenes o sistemas vividos, actuados, pensados.

Por su parte, la etnología se dedica, a partir de la documentación recogida y clasificada, a elaborar los conocimientos adquiridos; utiliza de manera comparativa los documentos presentados por el etnógrafo; implica una cierta separación con respecto a la investigación sobre el terreno y un primer esfuerzo de sistematización; así, tiende a formular hipótesis y a verificarlas etnográficamente, a fin de establecer teorías científicas. Mediante un trabajo de laboratorio, se afana en reconstruir la trama de relaciones inconsistentes que explica el funcionamiento de cada sistema de los que componen una cultura (1)

(1) Caruso, Paolo.- Conversazione con Lévi-Strauss cfr. p.21

Por último, "existe la necesidad de introducir un tercer plano, constituido por el conjunto de aquellas investigaciones y especulaciones que designo con el término de antropología" (1) Este término, entraña en Lévi-Strauss una acepción totalmente diferente, a saber, la de interpretación general del fenómeno humano, reuniendo una especie de síntesis de todas las significaciones obtenidas en los dos niveles anteriores. "Es cierto que mi punto de partida está situado en la etnografía y en la etnología, en la observación de pueblos muy lejanos en el tiempo y en el espacio, pero trato de obtener de tal observación un cierto número de principios que sean aplicables, en forma general, y en un nivel precisamente filosófico, a la interpretación del fenómeno humano como tal" (2)

Sobre tal base, esta antropología ambiciona llegar a formular una teoría general de la sociedad, tan válida como cualquier teoría procedente de las ciencias naturales; Pero del mismo planteamiento se infiere ya un desborde de la ciencia.

Esta antropología, más que ceñirse al conocimiento de tal o cual sociedad, o tal tipo de sociedades tildadas de primitivas, constituye un modo de enfocar el conocimiento del hombre: "en cierto modo, se trata de una manera de conocer cualquier sociedad, cuando se estudian desde el punto de vista de sus relaciones recíprocas, y las diferencias que existen entre ellas, en el tiempo y en el espacio, o simplemente en sus sistemas de valores" (3). Según la línea metodológica mencionada, el objetivo final estriba no en saber lo que es cada sociedad en sí misma, sino en relacionar entre sí las sociedades y descubrir sus diferencias, sus rasgos distintivos, encuadrables dentro de un sistema global.

La tarea se emprende por las culturas concretas a fin de llegar a explicar y comprender la cultura en general. Partiendo de la noción unitaria

(1) Ibid. p.22

(2) Ibid. p.23

(3) Lévi-Strauss, C.- "One world, many societies" p.29

de cultura, ¿cómo demarcar las fronteras de lo que se considera una cultura concreta? para explicitarlo, Lévi-Strauss acude al concepto demográfico de "aislado". Una cultura se define como un conjunto etnográfico dotado de variaciones significativas por respecto a otros conjuntos similares. Pronto, sin embargo, se tropieza con la dificultad de que un mismo grupo localizado geográficamente o históricamente, pertenece de hecho a distintos sistemas de cultura; por ello, la delimitación del área a la que se aplicará el término "cultura" dependerá del tipo de investigación que se vaya a realizar. Para el antropólogo, no es necesario que ese conjunto de variaciones significativas coincida absolutamente en todos los niveles por igual. Basta que lo haga aproximadamente. Lo mismo que bastará una serie de resgos diferenciales para considerar una unidad cultural aparte con realidad objetiva. Ninguna dificultad de este género debe impedirnos el empleo de la noción de cultura. Siempre posee un valor "heurístico" al menos. Una vez demarcado el conjunto pertinente de variaciones significativas, "el objeto último de las investigaciones estructurales son las constantes ligadas a esas variaciones" (1). No se trata, pues, de un conocimiento completo de las sociedades estudiadas, para lo que en cualquier caso se carecería de medios.

¿Cómo se acerca Lévi-Strauss al estudio y explicación de una cultura concreta? en su introducción a Sociología y Antropología de Marcel Mauss, recoge la noción de "hecho social total", introducida e impuesta por aquél. Afrontar la realidad social como un "hecho total" implica tres cosas: Primero, que lo social debe ser captado integrado en sistema, como ya es evidente desde la perspectiva estructural. En segundo término, la totalidad social no se puede captar bajo un sólo aspecto, sea familiar, técnico, económico, jurídico, religioso, etc. Ni tampoco basta la mera yuxtaposición de esos aspectos discontinuos, o su recapitulación; pues el "hecho social total" está dotado "...de una significación a la vez social y religiosa, mágica y económica, utilitaria y sentimental, jurídica y moral" (2), aunque no puede ser estudiado todo a la vez. En tercer lugar, para posesionarse de la totalidad real

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I p.267

(2) Lévi-Strauss, C.- Las Estructuras Elementales del Parentesco. p.91

hay que partir de la tridimensionalidad del hecho social: La dimensión sincrónica, que incluye diferentes modalidades de lo social: jurídico, económico, estético, religioso, etc. La dimensión diacrónica, que abarca diferentes momentos de una vida social: nacimiento, infancia, educación, adolescencia, matrimonio, etc. Finalmente, la dimensión Fisiopsicológica, es decir, diferentes formas de expresión: tanto fenómenos fisiológicos, reflejos, secreciones, como categorías inconscientes y representaciones conscientes individuales y colectivas (1).

Esta tres dimensiones hay que hacerlas coincidir considerándolas bajo la forma de hecho social, a fin de que lleguen a constituir y significar una totalidad; esto supone una serie de reducciones que eliminan la contraposición entre lo social y lo individual, entre lo físico y lo psíquico. La meta sería la construcción de una antropología, entendida como "...un sistema de interpretación que dé cuenta, simultáneamente, de los aspectos físico, fisiológico, psíquico y sociológico de todas las conductas" (2), de todas las sociedades posibles. Y, como la explicación para ser completa ha de ser concreta, el "hecho social total" ha de encamarse y verificarse en una historia individual, observable, pues, "...la única garantía que podríamos tener de que un hecho total corresponde a la realidad, en lugar de ser una acumulación arbitraria de detalles más o menos verídicos, es que sea captable en una experiencia concreta" (3); esto es, en tal sociedad particular e incluso en tal individuo de esa sociedad.

La totalidad social encuentra en el individuo concreto, simultáneamente, un "elemento de significación" del sistema global y el único "medio de verificación" donde la pluridimensionalidad del fenómeno social puede percibirse en forma de síntesis. Ahora bien, esta totalidad social, sin anular el carácter específico de los fenómenos y sus múltiples planos, consiste, en última instancia, en la "red de interrelaciones funcionales" que unen todos esos planos. se trata de una comprensión

(1) Lévi-Strauss, C.- "Introducción a la obra de Marcel MAUSS" p. XXVI cfr.

(2) Ibid. p. XXV

(3) Ibid. p. XXVI

indirecta, ya que la aprehensión inmediata de una cultura o sociedad global resulta de todo punto imposible.

Así pues, cuando Lévi-Strauss aborda una cultura, aunque no directamente, lo que pretende indiscutiblemente tiene por objeto comprender la totalidad social y, según él mismo confiesa, averiguar finalmente como funciona el espíritu de los hombres. Procede por partes; el camino analítico comienza por estudiar totalidades parciales: deslindar niveles comparables capaces de constituir sistemas significativos, puesto que la hipótesis de partida dice que la cualidad específicamente humana es poseer un lenguaje, y que la cultura, o el todo de los fenómenos sociales, se articula como un complejo de lenguajes. Cada uno de ellos forma un nivel estructural, susceptible de ser tratado como sistema de signos.

Los trabajos que se conocen como estructurales "...consisten, en efecto, en reducir sistemáticamente el número de variables, considerando, por un lado, que para las necesidades en juego el objeto analizable forma un sistema cerrado, y por otra parte, tratando de no considerar a la vez sino variables del mismo tipo, para no tener que repetir la operación a propósito de varios planos" (1).

Las grandes metas hacia donde se dirige teóricamente el estudio son, sintetizando: primero, el análisis de las estructuras de sistemas concretos, vividos, actuados o concebidos, generalizando un modelo explicativo de cada orden; segundo, el análisis de las estructuras de estructuras, buscando relaciones entre el modelo estructural de cada uno de los sistemas, que se vuelven comparables así por el rodeo de la generalización, a fin de lograr formular un "orden de órdenes" que dé razón de las transformaciones que se operan, primero, dentro de cada tipo de órdenes o sistemas y, luego, entre los distintos tipos de niveles del todo social, al pasar de uno a otro posiblemente contradictorio, y así sucesivamente, en un proceso de generalización de los modelos cada vez mayor; en tercer lugar, mediante este análisis de estructuras y metaestructuras, ir dilucidando cuáles son las estructuras mentales generatrices de todas las demás, es decir, cuál es la construcción

(1) Lévi-Strauss, C.- "Criterios científicos ..." p.74

fundamental del espíritu humano, base común de toda la cultura.

En consecuencia, el análisis que Lévi-Strauss pone a punto se configura como un trabajo riguroso que procede por etapas sucesivas, escalonadas, desde los datos empíricos hasta las teorizaciones más elevadas. Tras delimitar cuál es su campo de investigación, los objetos de ese campo quedan promovidos al rango de signos, cuyo sistema hay que explicitar.

Así, por ejemplo, en el caso del totemismo, en palabras del propio Lévi-Strauss: "...el método que pensamos utilizar consiste en: uno, definir el fenómeno tomado como objeto de estudio como una relación entre dos o más términos reales y virtuales. segundo, constituir el cuadro de permutaciones posibles entre estos términos; tercero, tomar este cuadro como objeto general de un análisis que, a este nivel solamente, puede llegar a establecer conexiones necesarias, puesto que el fenómeno empírico considerado al principio no era sino una combinación posible entre otras cuyo sistema total debe ser previamente reconstruido" (1).

Es virtud la minuciosidad, ya que lo importante es no olvidar un sólo detalle, por mínimo que sea, pues, en el análisis estructural, todo está cargado de significación y no se ha comprendido nada mientras que no se ha comprendido todo. El modelo más abstracto tiene que dar razón del dato más concreto. Esto sólo se conseguirá si se desvela la legalidad interna del sistema afrontado: su estructura. En un paso ulterior, las estructuras de diversos sistemas se relacionan entre sí con la pretensión de descubrir o confeccionar, la estructura última, matriz, de todos los sistemas, de toda cultura.

Así pues, el estudio analítico estructural puesto en práctica por Lévi-Strauss, en sus líneas fundamentales, consta de las siguientes etapas o fases: Inicialmente, la observación de los hechos, descripción exhaustiva de todos los fenómenos, en sus interrelaciones, en su relación con el conjunto; es decir, una compilación de datos lo más completa posible, un inventario objetivo. No tiene por qué tratarse forzosamente

(1) Lévi-Strauss, C.- El totemismo en la actualidad p.30

de datos recogidos por el investigador en persona. De hecho, se vale de observaciones hechas por muchos colegas anteriores o contemporáneos, como materiales etnográficos disponibles en una vasta documentación, en publicaciones, ficheros, museos, etc.

En un segundo momento, a través de la sistematización de los datos y la búsqueda de sus oposiciones y correlaciones, se llega al modelamiento de esquemas inteligibles que expliquen la constelación de datos. La hipótesis mejor y más verdadera, será la que de forma más simple dé cuenta de todos los fenómenos observados.

Luego de esto, la experimentación con los modelos hipotéticos construidos viene a ser una práctica teórica que confronta la generalización que todo modelo implica con el funcionamiento real del sistema inquirido. Desde los modelos a los que se ha llegado por vía inductiva, se delinearán nuevas hipótesis por vía deductiva, que habrán de verificarse o falsearse directamente en los hechos concretos, sea en la región estudiada, sea en un sistema correspondiente de otra región vecina o remota. Este trabajo deductivo bosqueja variantes del sistema cuya existencia objetiva resulta a menudo constatable experimentalmente, quizá en otro hemisferio, con lo que se confirman doblemente las hipótesis de partida. He ahí el por qué de las incursiones que Lévi-Strauss hace a sistemas pertenecientes a otras culturas, incluso modernas, sobre todo cuando tiene la sensación de rondar alguna verdad fundamental: "...en tales casos, es preciso hacer un sondeo rápido en un ámbito muy diferente, que viene a ser una especie de experiencia de control" (1). Por esta vía, los modelos se van aguilatando y perfeccionando poco a poco.

Finalmente, la formulación de las estructuras del sistema que llega a despejarse por medio de la experimentación con los modelos viene a ser el punto terminal del proceso de investigación. La estructura de un sistema puede definirse como el modelo teórico que expresa su

(1) Lévi-Strauss, C.- ¿Cómo funciona el espíritu de los hombres? p.26

ley invariante, respecto a la cual todos los casos concretos sólo representan variantes transformacionales.

Hasta aquí, se sigue un procedimiento que pudiera llamarse normal, equiparable al de otras ciencias. Sin embargo, no se detiene aquí el análisis estructural antropológico, sino que se inicia un nuevo ciclo a partir de las estructuras de los sistemas formulados. De manera que, trabajando con las estructuras de diversos sistemas particulares integrantes de una sociedad, se consigue reunir datos acerca del funcionamiento de estas estructuras y de las relaciones interestructurales de un sistema y otro a nivel de modelos. Asimismo, es posible construir nuevos modelos explicativos de esas interrelaciones en un nivel de mayor generalización; con estos modelos se experimenta hasta alcanzar la formulación de la estructura de las estructuras, u orden de órdenes, siendo esta la clave para entender el "espíritu humano", omnipresente en la historia que estructura y explica tanto la unidad o universalidad de la naturaleza humana como la pluralidad de las culturas.

En gran parte, este último paso propuesto no pasa de ser una postulación, un ambicioso proyecto. Pero lo importante es dejar claro que esas son, a grandes rasgos, las etapas del análisis estructural propuesto por Lévi-Strauss. Se puede concluir, en suma, que toda la estrategia y las operaciones del método van encaminadas a resolver la multiplicidad de sistemas socioculturales en una unidad de estructura generatriz.

Estas reflexiones terminales nos permiten, confrontar, en lo que tiene de específico, al modelo desarrollado por Lévi-Strauss con el modelo explicativo de mayor vigencia al que se opone: el funcionalismo. Con ello, nos será posible comprender la distancia teórica que separa ambos sistemas y profundizar en el cambio de problemáticas emprendido por la Antropología estructural.

Inicialmente, conviene puntualizar que el funcionalismo designa la orientación más moderna de la antropología anglo-americana. Entre sus

principales figuras, se encuentran Bronislaw Malinowski y A.R. Radcliffe-Brown. Su modelo pone entre paréntesis la perspectiva histórica y aborda el estudio sincrónico de una sociedad particular, buscando su coherencia interna, a fin de comprender su concreto funcionamiento. Al estudiar una cultura, los funcionalistas tratan de poner de manifiesto las relaciones concretas existentes entre sus elementos. El problema surge por la excesiva particularización del análisis que, por muy penetrante que sea sobre tal cultura singular, resulta dudoso que pueda plenificar el conocimiento de su objeto, si no se tiene en cuenta el desarrollo histórico precedente y el colindante.

La investigación se circunscribe a una sola región y llega a magníficos resultados, pero al precio de tener que recortar la validez de sus conclusiones a la sociedad analizada y a su estado presente, sin posibilidad de concluir nada sobre otras épocas de la misma sociedad y mucho menos sobre las demás sociedades.

Sin recaer en el historicismo es conveniente, sin embargo, reconocer que sólo el desarrollo histórico permite sopesar los elementos actuales y estimar sus relaciones respectivas. Lo histórico es un factor indispensable para conocer el mismo presente, porque, por ejemplo, en las formas actuales observables en una sociedad, se suelen dar unas que desempeñan una función primaria, es decir, que gozan de plena vigencia, en tanto que otras tienen sólo una función secundaria, ya que se conservan por pura rutina, y se explican únicamente por un sistema pasado.

Hecha esta puntualización, es preciso añadir que el funcionalismo admite la sistematicidad de la sociedad humana, e incluso llega a admitir las estructuras sociales, como en el caso de Radcliffe-Brown. Sin embargo, su noción de estructura no se debe confundir con la del estructuralismo. En el funcionalismo, la "estructura" coincide con el mismo sistema social, a nivel empírico, considerado al modo de un organismo vivo; se trata de una noción de estructura que paga tributo a dos caracteris-

ticas incompatibles con el estructuralismo: es naturalista y empirista. En este punto insiste Lévi-Strauss reiteradamente. El naturalismo imagina que las estructuras sociales son análogas a las estructuras orgánicas, que basta describirlas como se hace en la morfología y la fisiología. Presume que los lazos biológicos pueden constituir el modelo válido para entender los lazos familiares. No advierte la diferencia entre sistemas culturales y sistemas naturales, al menos suficientemente, cuando interpreta los primeros desde la óptica de los segundos. Se le escapa la mediación de la mente y de unos sistemas de representación, en la conformación de los sistemas culturales. Estos no son meramente fácticos, sino que poseen un carácter simbólico. Justamente "...debido a su carácter de sistema simbólico, los sistemas de parentesco ofrecen al antropólogo un terreno privilegiado en el cual sus esfuerzos pueden casi alcanzar los de la ciencia social más desarrollada, es decir, la lingüística" (1). La clave se encuentra al considerar que, una vez que en el mundo natural ha emergido el pensamiento simbólico -y con el la cultura-, la explicación debe cambiar de nivel.

La nota del empirismo se relaciona estrechamente con la naturalista; radica en no distinguir las "relaciones sociales" concretas, situadas en el plano de lo observable experimentalmente, y la "estructura social", perteneciente al plano de los modelos teóricos que las explican. Según el estructuralismo, de esa realidad social empírica se extrae el "sistema de relaciones" que la inteligibiliza mediante una mayor generalización y simplificación.

Lévi-Strauss plantea al funcionalismo el siguiente dilema: "O bien los funcionalistas proclaman que toda investigación etnológica debe resultar del estudio minucioso de las sociedades concretas, de sus instituciones y de las relaciones que éstas mantienen entre sí y con las costumbres, creencias y técnicas; en las relaciones entre el individuo y el grupo, y de los individuos entre sí dentro del grupo" (2), y en tal caso no superan todavía la posición teórica de Franz Boas. "...o bien los funcio-

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I p.50

(2) Ibid. p.12

nalistas pretenden hallar en su ascetismo la salvación y, haciendo lo que todo buen etnógrafo debe hacer y hace (...) intentan alcanzar de un sólo golpe, replegados en su interioridad, por un milagro inusitado, esas verdades generales cuya posibilidad Boas nunca había negado (pero que él colocaba en la etapa final)". En realidad, sólo son capaces de hacer inteligible el caso particular analizado, y esto de forma limitada, ya que no cuentan con medios para llegar a una generalización válida en otros casos.

El funcionalismo queda demasiado prendido a lo empírico, a lo descriptivo de los datos. Para Radcliffe-Brown, "...la estructura es del orden de los hechos; está dada en la observación de cada sociedad particular" (1). En contraposición a este concepto empirista de estructura, para Lévi-Strauss la estructura es del orden de los modelos, ya sea de los modelos inconscientes que efectivamente regulan el funcionamiento de un sistema concreto, ya de los modelos elaborados por el antropólogo como elucidación consciente de aquellos.

Con respecto al modelo de estructura que Lévi-Strauss maneja, existen numerosas interpretaciones y críticas. Algunas de ellas han sido refutadas por el mismo Lévi-Strauss (2), señalando que el método estructural no ambiciona un conocimiento total de las sociedades, sino que pretende una extracción de constantes solamente. Otra refutación en este sentido, la encontramos realizada contra las críticas de Edmund Leach; en un principio ferviente admirador de las orientaciones metodológicas de Lévi-Strauss, Leach se convirtió años más tarde en apasionado inquisidor arrepentido de sus inclinaciones estructuralistas. El arremete contra su antiguo maestro achacándole un cierto "acento idealista" (3); desde su recuperación funcionalismo, le interesa más el comportamiento real de los modelos simbólicos.

Leach ataca por varios flancos: valora negativamente los resultados de los análisis de Las estructuras elementales del Parentesco (4), impugnando que el tabú del incesto pueda reducirse simplemente a la

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II p.28

(2) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I cfr. cap.XVI.

(3) Leach, Edmund.- Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo p.151

a la reciprocidad de la exogamia; denuncia la falta de una prolongada estancia de Lévi-Strauss en el terreno etnográfico, del que se informará por medio de terceros, siendo poco exigente con sus fuentes; le reprocha portarse más como abogado, filósofo y poeta que como científico. No escatima adjetivos para resaltar la precariedad de la base empírica y la hipertrofia especulativa de Lévi-Strauss (1).

Aunque el punto de partida de sus teorías arranque de los hechos, de documentos, "...en cuanto los datos vayan a la inversa de la teoría, Lévi-Strauss o bien, pegará la evidencia, o bien movilizará todos los recursos de su poderosa vena para barrer la herejía" (2). Se sirve de los testimonios etnográficos más bien como ilustración de su teoría. Señala como Lévi-Strauss busca características universales aplicables a toda la humanidad. Pero, para él, lo universal sólo existe a nivel de la estructura, no en el de los hechos brutos. "Nótese en particular su menosprecio del fenómeno empírico. El objeto general del análisis lo concibe a manera de una matriz algebraica de permutaciones y combinaciones posibles cuyo lugar es el pensamiento humano inconsciente (3)"; La evidencia empírica no es jamás sino una posibilidad entre otras. Esta preferencia de la abstracción generalizada a expensas del hecho empírico se traduce en muchas ocasiones en los escritos de Lévi-Strauss (4). Insistentemente, Leach repite la misma objeción: Lévi-Strauss le parece poco empírico; su concepción es grandiosa, pero pone en tela de juicio su utilidad. Sus métodos estructurales "...no están en condiciones de mostrarnos la verdad; no hacen más que arrastrarnos a un mundo donde todo es posible y donde nada es verdadero" (5). Al generalizar tanto, al buscar siempre la simetría perfecta de sus moldes, al dar tal prioridad a su teoría, se expulsa de un sólo movimiento la realidad de los hechos empíricos.

Para Leach, "...el objeto de la antropología social sigue siendo siempre el comportamiento social efectivo de los seres humanos" (6), no la

(1) Leach, Edmund.- Lévi-Strauss cfr. p.p. 26-28

(2) Ibid. p.28

(3) (3) Ibid. p.p. 65-66

(4) Ibid. p. 66

(5) Ibid. p.127

(6) Ibid. p.151

estructura lógica interna de unos sistemas o conjuntos simbólicos con sus transformaciones.

Lo capcioso de Lévi-Strauss -continúa Leach-, es ese estilo tan sinuosamente elegante, ese malabarismo verbal que hace dificultosísimo discernir en que punto empieza a extraviarse el razonamiento. A pesar de ello, "...desde mi punto de vista, el producto final es en amplia medida erróneo" (1) sin negar la gran riqueza de su aportación. Incluso las estructuras que Lévi-Strauss desvela como "manifestación de un proceso mental inconsciente, por lo que a mi se refiere no estoy ya de acuerdo cuando pretende concebir ese inconsciente como un atributo común a toda la humanidad más que como un atributo de individuos particulares o de un grupo cultural particular" (2). Acusa, por último, a Lévi-Strauss de haber convertido en dogma el que sus descubrimientos en torno a los hechos representen características universales del proceso inconsciente del pensamiento humano. En esta última inculpación se constata una pretendida ambigüedad en Leach: las estructuras cuya universalidad se discute ¿son las estructuras de tal o cual sistema concreto? en este caso, por supuesto, no son universales. ¿son las que, en la exposición de Lévi-Strauss se denominan estructuras de estructuras? entonces, tampoco serían universales. Pues la universalidad sólo se predica de las "estructuras del espíritu humano" que regulan la configuración de todos los demás niveles estructurales que descienden hacia lo concreto; están presentes en todos, pero sin identificarse completamente con ninguno: son sólo su código básico.

Por su parte, Lévi-Strauss se hace eco más de una vez de las críticas que le dirige Leach. De ellas se defiende en la segunda edición de Las Estructuras elementales del parentesco y también en El hombre Desnudo (3). Sin entrar en la disputa acerca de divergencias en determinados pasos del análisis etnográfico, conviene analizar lo tocante a la actitud metodológica más general. En ella, conviene aportar una muestra

(1) (1) Ibid. p.171

(2) Ibid. p.174

(3) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV p.32

de las réplicas contra Leach. Lévi-Strauss apunta que es preciso que la reflexión crítica tome el relevo de los inventarios empíricos si se quieren resolver no pocos problemas; Por encima del nivel de la observación empírica, hay que detectar el sistema de diferencias significativas sobre las que se basa el modelo estructural. La estructura no es nunca observable; puede ser demostrable; exige todo un trabajo de demostración que va más allá del empirismo: "...es ya tiempo para la etnología de liberarse de la ilusión creada de cabo a rabo por los funcionalistas, que todos los límites prácticos donde los encierra el género de estudios que preconizan por propiedades absolutas de los objetos a los que se aplican. No es razón el que un etnólogo se acantone durante uno o dos años en una pequeña unidad social, banda o aldea, y se esfuerce por capturarla como totalidad, para creer que en otros niveles distintos de ese donde la necesidad o la oportunidad lo colocan, esta unidad no se disuelva en diversos grados dentro de conjuntos que quedan, la mayoría de las veces, insospechados" (1). No basta con encerrarse en un grupo social para comprenderlo adecuadamente, porque, de muchas maneras, este grupo social forma parte integrante de un conjunto más amplio. Sin agrandar el campo de visión, el antropólogo corre el riesgo de no ver mucho más allá de sus estrechos límites. "...como mínimo se deben distinguir dos niveles discretos de actividad en la vida de los pueblos sin escritura. Por una parte, lo que llamaremos el campo de las interacciones fuertes, son a las que, por esta razón, se ha prestado atención principalmente: consisten en las migraciones, epidemias, las revoluciones y las guerras, y se hacen sentir intermitentemente, en forma de sacudidas profundas cuyos efectos son amplios y duraderos. Pero junto a ellas, se ha despreciado demasiado el campo de las interacciones débiles, que se producen con una frecuencia mucho más rápida y con una periodicidad muy corta, en forma de encuentros amigables u hostiles, de visitas y de casamientos. Son las que mantienen el campo de agitación permanente" (2). Por todo esto, no es suficiente explicar una estructura aislada y detenerse ahí. Importan las interrelaciones.

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV p. 545

(2) Ibid. p. 545

De una punta a otra de ese campo más vasto, aparecerá una gama de variantes -desplegadas hasta geográficamente, en ocasiones privilegiadas, o bien situadas en épocas diferentes- que el funcionalista desconoce al tiempo que no dispone de un modelo para articularlas. La idea estructural, en cambio, gracias a la operatividad del modelo de estructura, concebida como "grupo de transformaciones", es capaz de dar una explicación válida en un nivel más general. Tal explicación se consigue por medio de la "experimentación con los modelos" que marca la fase fundamental del estudio estructuralista.

El funcionalismo, así, imposibilita toda estrategia dirigida a la formulación de leyes. Por eso, el estructuralismo supone un notorio avance hacia la conversión de la antropología en ciencia. Con todo. Lévi-Strauss admite, en complementariedad, una posible cooperación fructificante cuando sugiere que "...quizá las escuelas inglesa y francesa sean complementarias en este sentido: nosotros somos imprudentes, temerarios, nos lanzamos a ciegas hacia todas las construcciones especulativas y nos perderíamos completamente si ellos no estuviesen siempre dispuestos a criticarnos y moderarnos" (1)

Hasta aquí, al analizar los niveles de abstracción progresiva y el distanciamiento y originalidad del estructuralismo con relación a otros modelos explicativos, ha aparecido ya de manera más o menos explícita el problema central de las disciplinas sociales: su carácter legítimo de --ciencias. Es momento ahora de dirigir el análisis hacia esta problemática nodal para profundizar en ella y poder entender, de este modo, la trascendencia e importancia de los problemas que trae a escena la propuesta estructuralista desde la formulación misma de sus condiciones de cientificidad.

II. 3 CONDICIONES DE CIENTIFICIDAD.

El problema de fondo de las ciencias sociales y humanas estriba, precisamente, en el de su cientificidad. Al confrontarlas con las ciencias exactas y naturales, hay que reconocer que las ciencias humanas y sociales no son tales ciencias: "El término "ciencia" ya no es sino un nombre ficticio que designa un gran número de actividades perfectamente heteróclitas y de las cuales sólo un pequeño número ofrece un carácter científico" (1). Se trata de una manera de hablar un tanto ligera o demasiado optimista. No resisten al mismo rigor que se exigiría a las ciencias exactas o a las naturales. En realidad, las ciencias del hombre "están en su prehistoria" en cuanto ciencias; por el momento, apenas y tienen algo definitivo que aportar.

Lo que diferencia radicalmente a un tipo y otro de ciencias no es el que las ciencias naturales se presten a una experimentación recurrente, pues también hay ciencias humanas que se prestan a eso, como la lingüística y, en parte, la etnología. Lo que distingue a las ciencias sociales y humanas se cifra en la ambigüedad de su objeto, interferido siempre por la conciencia. No es raro el que sus explicaciones no pasen de ser una vaga aproximación, y que sus predicciones incidan tan habitualmente en el error.

El hecho es que las llamadas ciencias sociales y humanas, hasta ahora, explican poco y predicen mal. "A decir verdad, la función de las ciencias

(1) Lévi-Strauss, C.- "Criterios científicos..." p.58

humanas parece quedar situada a medio camino entre la previsión y la explicación, como si fueran incapaces de bifurcarse resueltamente ya en una o ya en otra dirección... (buscando) otorgar a quienes las practican algo que está a mitad de camino entre el conocimiento puro y la eficacia: la sabiduría, o por lo menos cierta forma de sabiduría, que permite actuar algo menos mal porque se comprende algo mejor" (1). Pero esta equivocidad no resulta sostenible a la larga, sobre todo si las disciplinas sociales y humanas quieren merecer alguna vez el calificativo de "científicas".

En nuestros días, insiste Lévi-Strauss, sólo la lingüística puede parangonarse con las ciencias exactas y naturales. En efecto, su objeto es universal, puesto que no hay sociedad humana sin lenguaje articulado; su método se aplica por igual a todas las lenguas, en cualquier coordenada espacial o temporal; y existe un acuerdo mínimo entre los especialistas, al menos en ciertos principios fundamentales sobre los que descansa el método. En las demás disciplinas, esta unanimidad mínima de principios está aún lejos de conseguirse.

Conforme las disciplinas sociales y humanas vayan adquiriendo un carácter científico -continúa Lévi-Strauss- irán dejando de formar un mundo aparte para insertarse en el sistema de las ciencias, en paridad con las demás.

Mientras no se esté en condiciones de establecer el puente entre las ciencias humanas y las ciencias naturales, será una labor provechosa ir preparando el terreno, ir poniendo en orden ese mundo confuso de las ciencias sociales, con el fin de ir seleccionando cuales son las que pueden optar al rango de verdaderas ciencias.

Con estas problemáticas en mente, Lévi-Strauss inicia la búsqueda de soluciones considerando que una ciencia que realmente lo sea, se caracte-

riza por la claridad con la que demarca su objeto y por la operatividad del método con que lo investiga y lo conoce objetivamente. Junto con esto, hay que tener en cuenta que todo método de conocimiento se basa en una teoría del conocimiento; se funda en unos supuestos previos -más o menos explícitos-, que son los que determinan la validez y los límites de la ciencia en cuestión dentro de los condicionamientos preestablecidos al formular la metodología. En esto, el método de análisis estructural no es una excepción. La forma de recortar y enfocar su objeto, las reglas que observa, los modelos que construye, así como los pasos del método estrictamente dicho se edifican sobre los cimientos de una serie de conceptos o categorías fundamentales desarrolladas a partir de la lingüística estructural. Ahí se encuentra implicada la epistemología que determina el tipo estructuralista de inteligibilidad, es decir, su tipo de conocimiento, su criterio de verdad, su modo de aproximarse a ella, interpretarla y formularla.

A las líneas epistemológicas sugeridas por Lévi-Strauss desde Las Estructuras Elementales del Parentesco se une una serie de aportaciones profundas diseminadas a lo largo de sus obras. Pese a su reticencia filosófica, Lévi-Strauss reconoce que en sus trabajos "...hay una actitud epistemológica; hay una cierta manera de enfocar los problemas e intentar resolverlos" (1), aunque esto no llegue a constituir una teoría sistematizable ni completa. No obstante, estas formulaciones más o menos fragmentarias constituyen una positiva vía de iluminación hacia la cientificidad de las ciencias humanas.

De momento, las ciencias humanas cumplen la función de saciar, al menos en parte, la sed de saber, al tiempo que van iniciando el desciframiento y proponiendo el "simulacro anticipado" de conocimientos más rigurosamente científicos que un día lleguen a formularse en términos físico-naturales.

(1) Lévi-Strauss, C.- "Un ethnologue et la culture" p.65

O en palabras del propio Lévi-Strauss: "Es en el momento en el que tienden a acercarse más al ideal del saber científico cuando se comprende mejor que las ciencias humanas sólo prefiguran sobre las paredes de la caverna, operaciones que a otras ciencias tocará validar más tarde, cuando hayan captado por fin los verdaderos objetos cuyos reflejos escrutamos nosotros" (1). Se espera, así, que bajo los símbolos de símbolos, se lleguen a elucidar ciertos símbolos de cosas, cosas a su vez de alguna manera experimentales. En todo caso, la última palabra corresponde siempre al saber científico, cuyo primado ostentan las ciencias exactas y naturales.

El análisis estructural constituye la propedéutica para una definitiva ciencia del hombre, para el advenimiento de una verdadera antropología científica; esto es, una antropología que "...permita efectuar experiencias para controlar sus hipótesis, y deducir, a partir de los principios que la guían, propiedades aún desconocidas de lo real; en otras palabras, prever lo que, en unas condiciones experimentales dadas, debe ocurrir necesariamente" (2). A fin de progresar por esta línea, Lévi-Strauss no reconoce más alternativa que la estructuralista: "...o bien las ciencias humanas serán estructuralistas, o bien no existirán" (3). Sólo el estructuralismo propone un modelo epistemológico sin alternativa comparable hasta ahora; sólo el estructuralismo permite simplificar y superar la mora descripción de hechos para desvelar, tras ellos, su coherencia: "...al cambiar de nivel de observación y al considerar más acá de los hechos empíricos las relaciones que los unen, constata y verifica que esas relaciones son más simples y más inteligibles que las cosas entre las que se establecen y cuya naturaleza última puede permanecer insondable, sin que tal opacidad provisional o definitiva sea, como antes, un obstáculo para su interpretación" (4).

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.575

(2) Ibid. p.133

(3) Lévi-Strauss, C.- "Un certain regard..." p.225

(4) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.614

*Levi Strauss
con las condiciones de
cientificidad 60*

Continuando en el ámbito de la epistemología subyacente en su obra, Lévi-Strauss señala tres condiciones de cientificidad que permiten la implementación del estructuralismo: objetividad, totalidad y significatividad. Sólo mediante el cumplimiento de ellas conseguirá el análisis estructural ser real, simplificador y explicativo, es decir, verdaderamente científico.

La primera condición requerida es la objetividad, que empieza por la renuncia a la propia vivencia. El observador ha de trascender los valores del propio grupo o sociedad, ante la sospecha de que él mismo no es objetivo sino producto de la cultura en que ha nacido y se ha educado; es "...un sujeto de cultura, incapaz de evitar la deformación inherente a esta situación" (1). No basta, para alcanzar un cierto grado de objetividad, con cosificar el objeto a base de estadísticas demográficas, sociológicas y psicosociológicas. El método etnográfico no se satisface con semejante simplicidad. Es verdad que comienza por inventariar todos los datos observables, "...pero no se queda ahí, porque sabe que estos elementos no son nada si no se reintegran a una experiencia vivida" (2), esto es, si no se incorporan a la misma concepción de la sociedad investigada.

Para alcanzar la objetividad, el observador debe incluso trascender sus métodos de pensamiento, y llegar a una formulación válida no sólo para el observador, sino para todos los observadores posibles. Por consiguiente, "...el antropólogo hace algo más que acallar sus sentimientos: elabora nuevas categorías mentales, contribuye a introducir nociones de espacio y tiempo, de oposición y contradicción, tan extrañas al pensamiento tradicional como las que hallamos hoy en algunas ramas de las ciencias naturales" (3). Se pretende una objetividad total precisamente ahí donde se desenvuelve el otro, a base de distanciarse de la propia

- (1) Lévi-Strauss, C. "Diogéne couché" p.29
- (2) Ibid. p.30
- (3) Lévi-Strauss, C. - Antropología Estructural I. p.327

*Comparte de la cultura...
Thimoteo*

*...la primera condición...
...la propia vivencia...
...el observador ha de trascender...
...los valores del propio grupo...
...ante la sospecha de que él mismo...
...no es objetivo sino producto de la cultura...
...en que ha nacido y se ha educado...
...es un sujeto de cultura, incapaz de evitar...
...la deformación inherente a esta situación...
...no basta para alcanzar un cierto grado de...
...objetividad con cosificar el objeto a base de...
...estadísticas demográficas, sociológicas y...
...psicosociológicas. El método etnográfico...
...no se satisface con semejante simplicidad...
...Es verdad que comienza por inventariar...
...todos los datos observables, pero no se queda...
...ahí, porque sabe que estos elementos no son...
...nada si no se reintegran a una experiencia...
...vivida, esto es, si no se incorporan a la...
...misma concepción de la sociedad investigada...
...Para alcanzar la objetividad, el observador...
...debe incluso trascender sus métodos de...
...pensamiento, y llegar a una formulación...
...válida no sólo para el observador, sino...
...para todos los observadores posibles...
...Por consiguiente, el antropólogo hace algo...
...más que acallar sus sentimientos: elabora...
...nuevas categorías mentales, contribuye a...
...introducir nociones de espacio y tiempo, de...
...oposición y contradicción, tan extrañas al...
...pensamiento tradicional como las que...
...hallamos hoy en algunas ramas de las...
...ciencias naturales. Se pretende una...
...objetividad total precisamente ahí donde...
...se desenvuelve el otro, a base de...
...distanciarse de la propia*

conceptualización mental. En contrapartida, para estudiar la propia civilización, el etnógrafo tendría también que desprenderse de ella antes de abordarla por dentro. Esta ambición de objetividad es expresada por Lévi-Strauss de manera metafórica: "Soy un teólogo, porque considero que lo importante no es el punto de vista del hombre, sino el de Dios, o bien trato de comprender a los hombres y al mundo como si estuviese totalmente fuera de él, como si fuese un observador de otro planeta y poseyese una perspectiva absolutamente objetiva y completa" (1). Lo que se intenta es superar, a toda costa, el relativismo cultural, en pro de una visión válida para cada caso y aceptable lo más universalmente posible.

La segunda condición, la totalidad, indica que la antropología contempla, en el seno de la vida social, sistemas coherentemente organizados. El antropólogo asume la misión de plasmar esas totalidades en modelos; de modo que, al construirlos, "...siempre tiene a la vista la posibilidad de descubrir -y esa es su intención- una forma común a las diversas manifestaciones de la vida social. Esta tendencia se halla tanto tras la noción de "hecho social total" introducida por Marcel Mauss, como tras la noción de "pattern" que, como es sabido, ha cobrado mucha importancia en la antropología anglosajona de los últimos años" (2). El problema está en procurar los medios de ida y vuelta entre lo individual y lo genérico, lo concreto y lo abstracto, lo emotivo y lo lógico, lo sensible y lo inteligible, lo particular y lo total.

La tercera condición es la significatividad, pues, con la mira en esa totalidad y objetividad a las que aspira, la antropología se constituye en ciencia semiológica, o sea, se sitúa en el plano de la significación. Los órdenes o sistemas de la vida social humana se caracterizan por ser significativos, y esto es válido tanto para las sociedades primitivas como para las civilizadas. Todas ellas incluyen la significación. Y en ésta no cabe desligar las bases objetivas de su función significante.

(1) Caruso, Paolo.- Conversazione... p.29

(2) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.329

Es imprescindible guardar siempre el doble nivel de articulación, puesto que "...el primer código (distintivo) no significativo es, para el segundo (significativo), medio y condición de significación: de suerte que la significación misma está acantonada en un plano" (1). Si se rompen las bisagras de la articulación, la significación se imposibilita.

Los fenómenos sociales se constituyen en signos y símbolos, que sólo pueden desempeñar su función en tanto pertenezcan a sistemas regidos por leyes internas de implicación y de exclusión. Todo sistema de la vida social se erige en sistema de significación -y es susceptible de representarse por medio de modelos- a partir de las variaciones diferenciales sobre la que teje la red de oposiciones.. "Los símbolos no tienen un significado intrínseco e invariable, no son autónomos con respecto al contexto. Su significado es ante todo de posición" (2).

El hecho de que, entre las estructuras de un sistema y las de otro, se dé una homología, pone de relieve, al mismo tiempo que lo explica, el que "...lo propio de un sistema de signos es el ser transformable -dicho de otro modo traducible- en el lenguaje de otro sistema, mediante permutaciones" (3). Aquí está la clave del sentido de "significar": que todo lenguaje es trasladable a otro lenguaje. Significar es trasponer un código a otro código, y la significación es esa especie de percepción que se obtiene por el sentido íntimo de que existe un isomorfismo entre el código de partida y el código de llegada. La meta consiste en formular "...reglas de traducibilidad, podríamos decir, que permitan trasponer una experiencia distinta a la nuestra en un cierto lenguaje que es en primer lugar el de la antropología, pero también el de una sociedad, el de una civilización particular en un momento del tiempo y en un cierto lugar de espacio. Se trata de traducir de tal manera que el sujeto de la experiencia y el propio observador puedan aproximativamente ponerse de acuerdo, no sobre la naturaleza del objeto, sino sobre la recíproca inteligibilidad de la traducción obtenida" (4). No se persigue, así, una versión absoluta, sino lo más aproximada posible a una correspondencia.

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas I. p.29

(2) Ibid. p.62

(3) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II. p.29

(4) apud. en Françoise Essellier.- La teoría p.65

Es por demás evidente que todas las condiciones de cientificidad enumeradas a lo largo de este inciso implican una serie de presupuestos epistemológicos que se asoman ya entre líneas. Resulta, pues, necesario el abordar estos presupuestos teóricos y principios de interpretación para enriquecer la configuración de nuestro análisis y descender, progresivamente a los niveles más particulares y específicos de la antropología estructural. Para ello, nos será preciso recuperar tres elementos que son determinantes: la consideración del problema de la ideología; el tratamiento de la relación sujeto-objeto; y la formulación del inconsciente -estructurado.

II. 4. PRESUPUESTOS TEÓRICOS.

La teoría del conocimiento puesta en práctica por Lévi-Strauss se atiene a una serie de principios de interpretación formulados de manera dispersa y con menor o mayor explicitación. Hay que distinguir estos principios, que afectan al modelo, de aquellos principios que dan cuenta de un sistema concreto y que varían de cultura a cultura. Estos últimos nunca pueden obtenerse a partir de un principio deductivo, sino comenzando por el estudio empírico. Los principios epistemológicos definen, precisamente, las condiciones de ese estudio empírico plegándose a la realidad de los hechos a fin de completar, en confrontación con ellos, una estrategia para su aprehensión teórica.

Esos principios de interpretación descansan en una actitud de competencia necesariamente filosófica. Lévi-Strauss reivindica, en efecto, una visión más estrechamente filosófica, sin cesar lo más mínimo en su proyecto contra lo "filosófico". El punto de partida etnológico, situado ya en la investigación de campo, se fija en una duda radical de naturaleza por completo distinta de la formulada por Descartes: el observador se coloca en tela de juicio a sí mismo como miembro de una cultura determinada, de la que con gran dificultad habrá de desprenderse. Lo que al principio se plantea es, pues, la duda antropológica: "...esta duda antropológica no consiste tan sólo en saber que nada se sabe, sino en exponer resueltamente lo que se creía saber, e inclusive la ignorancia, a los insultos y los desmentidos que infligen a unas ideas y hábitos muy preciados quienes pueden contradecirlos en el más alto grado" (1). El hombre no es ya lo que se creía desde la perspectiva y la experiencia de la tradición propia. Los resultados de cualquier sociología, inmersa en el seno de una sola sociedad, quedan sumergidos por completo en lo relativo; no ofrecen del hombre sino la imagen de un espejo deformante. Igual ocurriría en cada sociedad vista unilateralmente. Y si todas son imágenes distorsionadas ¿dónde se encuentra la imagen real del hombre? sin duda, en todas, pero sin reducirse a ninguna de ellas en particular. De ahí la necesidad de esa duda antropológica, que no es sino la expresión de la necesidad de salir del etnocentrismo y el antropocentrismo, si se quiere llegar a conocer lo que es el hombre de manera objetiva.

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II. p.37

Es preciso ir reconociendo, desde el primer instante, la relatividad de los principios absolutos. Luego, para trascender la duda, se instrumentarán diversas vías teóricas.

1) Lo ideológico.

La primera de estas vías proviene de la influencia ejercida por Marx sobre el pensamiento de Lévi-Strauss y recae, en lo fundamental, en la concepción de la ideología: la propia vivencia de las cosas, tamizada ya por los esquemas de la propia cultura, se convierte en un serio problema para el investigador. ¿Cómo fiarse de ella para elaborar un conocimiento científico? es preciso desplazar el centro de la investigación de lo conscientemente vivido por un grupo y penetrar en lo que se oculta tras esa vivencia para alcanzar el nivel real de su explicación. La vivencia, con su carga de afectividad, se suele acompañar de una conciencia que no inteligibiliza sobre su realidad; lo vivido, lo fenoménico, es efecto de superficie. Esta es la razón de que se opte por una conciencia de algo más profundo, que haga inteligible aquella vivencia. Se renuncia a lo vivido en busca de su sustrato real.

Al hablar de lo vivido, esto afecta tanto a la experiencia propia del observador como a las experiencias socioculturales objeto de estudio. De la primera se ha de suprimir, encerrando entre paréntesis la mentalidad personal, el propio sistema de valores. Las segundas son imprescindibles de tener en cuenta, sin otorgarles valor explicativo, pero sí como datos de partida obligados para partir en busca de su comprensión; desde lo vivido, sensible y consciente, se va hacia lo real, inteligible e inconsciente, donde radica la verdad de la experiencia vivida. En todo este trayecto se requiere la mediación de un instrumental conceptual adecuado: un método de análisis estructural suficientemente fundado.

Si Lévi-Strauss recusa dar un valor explicativo a la vivencia, propia o ajena, es debido a su persuasión de que existe una discontinuidad entre el orden de lo vivido y el orden de lo real. De aquí derivará su repudio al método fenomenológico que postula, por el contrario, la continuidad entre ambos órdenes (1). Por supuesto que la experiencia

(1) Lévi-Strauss, C.- Tristes Trópicos. p.46

vivida procede de un proceso real, pero éste no se advierte, no pertenece al orden del fenómeno consciente; se oculta a su sombra.

Así, por ejemplo, la afectividad, la emoción, no explica; no es causa sino efecto. Lo que sucede es que "...como la afectividad es el lado más oscuro del hombre, existe constantemente la tentación de recurrir a ella, olvidando que lo que es rebelde a la explicación no es adecuado, por ese mismo hecho, para servir de explicación" (1). No es el sentimiento el que explica la costumbre, sino más bien al revés: los hombres experimentan tal o cual sentimiento en función de la manera en que le ha sido permitido o prescrito comportarse. Se da un sistema introyectado imperceptiblemente por cada individuo a medida que asimila su propia cultura, y que mueve los hilos del comportamiento y la emoción, la mayoría de las veces sin ser notado. "Las costumbres son dadas como normas externas, antes de engendrar sentimientos internos, y esas normas insensibles determinan los sentimientos individuales, así como las circunstancias en que podrán o deberán manifestarse" (2). La emoción proviene de procesos corporales o de procesos intelectuales; no los origina; expresa una reacción efectiva que responde al funcionamiento de unas estructuras biológicas, o a la captación de ciertas estructuras lógicas. En este segundo caso se encuentra la competencia de las ciencias humanas.

La risa y la angustia no son causantes de nada, sólo acompañan a ciertas conductas. La ansiedad responde a un trastorno orgánico o mental. La risa, por su parte, responde normalmente a una gratificación inesperada y feliz de la función simbólica. La angustia resulta de la frustración de esa función. De modo que "...la risa se opone a la angustia, sentimiento que experimentamos cuando la función simbólica, lejos de ser gratificada por la solución imprevista de un problema (...) se siente, de alguna manera, cogida a la garganta por una necesidad que las circunstancias hacen vital, de operar muy rápidamente, entre campos ope-

(1) Lévi-Strauss, C.- El Totemismo en la Actualidad. p.104

(2) Ibid. p.106

tatorios o semánticos, una síntesis cuyos medios se le escapan" (1). La impotencia paralizante, ante la complejidad de la situación y la falta de salida, generan la angustia. Justo todo lo contrario ocurre con el humor: conexión de dos mundos semánticos muy distantes, que desencadenan risas de distensión.

Con desarrollos como éste, intenta Lévi-Strauss mostrar que no menosprecia, en absoluto, la vida afectiva. Simplemente, se niega a atribuirle el misticismo que imbuía las obras de un Lévi-Bruhl. Tras las manifestaciones afectivas se esconden operaciones del intelecto; y son sólo estas operaciones las que pueden pretender ser explicadas, ya que participan de la misma naturaleza intelectual que la actividad que se ejerce en comprenderlas. De hecho, "...una afectividad que no derivara de ellas sería rigurosamente inconocible en cuanto fenómeno mental" (2). Con esto se aclara que las ciencias humanas sólo se ocupan de la vida afectiva desde el punto de vista de su relación con la actividad del entendimiento, es decir, en relación con la función simbólica y los sistemas que de ella se derivan. Manifestaciones afectivas que no se generen en este plano incumbirían a la biología.

Lo que procura Lévi-Strauss es encuadrar los estados afectivos en el único sitio donde se hace posible comprenderlos: entre los resultados que siguen a la confrontación del pensamiento con el mundo; no precedentemente. El hombre se encuentra irremediabilmente en la antinomia entre el mundo vivido y el mundo pensado; entre ambos se intercala la función simbólica, la actividad mental, que trata constantemente de operar una síntesis viable entre el pensar y el vivir. Pero los sistemas montados en el orden simbólico, culturalmente, unas veces se cumplen y otras se frustran. Es su lógica, por tanto, la que hace comprender lo vivido, lo sentido conscientemente.

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.588

(2) Ibid. p.596

En resumen, "...las pulsiones y las emociones no explican nada; son siempre resultado: sea de la potencia del cuerpo, sea de la impotencia de la mente. Consecuencias en ambos casos, jamás son causas. Estas no pueden buscarse más que en el organismo, como sólo la biología sabe hacerlo, o en el intelecto, única vía abierta lo mismo a la psicología que a la etnología" (1).

Rehusar a lo vivido su presunto valor explicativo es tan sólo un requisito para explicarlo más profundamente, nunca para eliminarlo. Bien lo interpreta B. Pingaud siguiendo la línea fiel del pensamiento de Lévi-Strauss: "No podemos comprender sin distinguir entre lo real y lo vivido; pero la verdad jamás se alcanza como no sea en una síntesis que los reconcilia y permite sentir lo que la inteligencia comprende" (2).

2) La relación sujeto/objeto.

Una segunda vía teórica del modelo teórico estructuralista se encuentra encaminada a responder a una problemática tradicional: la superación de la dicotomía entre sujeto y objeto. En las ciencias sociales y humanas, el observador es tan sujeto como el objeto observado. Resulta que, en ambos, la subjetividad estorba la captación del sistema, meta del estudio. Aquí, lo subjetivo viene a identificarse con lo vivido, tratado ya con anterioridad. En la línea del marxismo y el psicoanálisis, la etnología estructural examina las cosas humanas no "desde dentro", sino "desde fuera" del sujeto; se busca la estructura impensada por el sujeto. Por ejemplo, para entender un juego poco importa la intención consciente de los jugadores; importa sobre todo conocer las reglas del juego a las que éstos se atienen; el observador puede inferirlas desde fuera, a partir de las jugadas; si logra reconstruir el sistema del juego, quedará claro su funcionamiento; la estrategia del jugador no cambia las reglas.

La dificultad estriba en evitar las interferencias subjetivas que inevitablemente se presentan, pues en una ciencia donde el observador es de la misma naturaleza que su objeto, el observador mismo es parte de

(1) Lévi-Strauss, C.- El Totemismo en la Actualidad. p.107

(2) Pingaud, Bernard.- "¿Cómo se llega a ser estructuralista?" p.p. 18-19

su observación. Esto pide gran cautela a la hora de definir el hecho social. El observador es a la vez sujeto y objeto. Son simultáneamente, en palabras de Durkheim y Mauss, "cosa" y "representación". El hombre vive, desde dentro, como sujeto que alberga un universo de representaciones, y es observado, desde fuera, como objeto, como algo cosificado.

Para comprender bien un hecho social, habría que "aprehenderlo totalmente" desde fuera y desde dentro. Hay que objetivar la subjetividad propia y subjetivar la objetividad ajena. La oposición entre sujeto y objeto se traslada de la relación yo-otro al interior del mismo sujeto; de modo que la observación sociológica "...sale adelante gracias a la capacidad del sujeto de objetivarse indefinidamente, es decir, para (sin llegar nunca a abolirse como sujeto) proyectar afuera fracciones siempre decrecientes de sí" (1). El sujeto va objetivando gradualmente los sistemas que lo constituyen -y esto marca el avance de la ciencia-, en una aproximación sin fin a la objetividad total. Al mismo tiempo, trata de apropiarse la subjetividad del otro, como vía para conocerlo mejor objetivamente.

Si adoptamos el papel de observadores, "...toda sociedad diferente a la nuestra es objeto, todo grupo de nuestra propia sociedad diferente de aquél del que procedemos es objeto, todo uso del mismo grupo, al que no nos adherimos, es objeto; pero todo ese conjunto de objetos, que son objeto de la etnografía, es en el fondo algo menos heterogéneo de lo que parece; proceden de una instancia fundamental presente en todo sujeto, de forma que el análisis más objetivamente llevado no podría dejar de reintegrarlos en la subjetividad" (2). La dificultad se resuelve por que las subjetividades resultan compatibles e comunicables: la oposición entre el yo y el otro se remonta así "a un terreno que es también donde se encuentran lo objetivo y lo subjetivo, queremos decir el inconsciente". La clave está en la estructura inconsciente

(1) Lévi-Strauss, C.- "Introducción a la obra de Mauss" p.XXIX.

(2) Ibid. p.XXX

del espíritu humano. "...en efecto, de un lado, las leyes de la actividad inconsciente caen siempre fuera de la aprehensión subjetiva (podemos tomar conciencia de ellas, pero como objeto); y de otro, sin embargo, son ellas las que determinan las modalidades de esa aprehensión" (1) El inconsciente funciona como una cosa, como un objeto cuyas leyes son las mismas en todo hombre y, no obstante, son las que rigen los sistemas de representación subjetiva de cada sociedad, grupo o individuo.

El dualismo entre el sujeto y el objeto queda solventado. Más allá de las subjetividades, interesa captar científicamente la objetividad que las determina: en última instancia, la naturaleza del inconsciente, que "...sería así el término mediador entre el yo y el otro; (...) porque, sin hacemos salir de nosotros mismos, nos pone en coincidencia con formas de actividad que son a la vez nuestras y ajenas, condiciones de todas las vidas mentales de todos los hombres y de todos los tiempos" (2). En él anida la función simbólica. En él se apoya Lévi-Strauss para definir la naturaleza humana, común a toda la especie. Esta naturaleza, caracterizada por la actividad simbólica, asegura la comunicación y la irreductibilidad entre lo subjetivo y lo objetivo, ya en el propio observador, ya en la relación observador-observado, sea desde el punto de vista de esta cultura o de aquella.

Así como el etnógrafo debe prescindir de su propia subjetividad, al observar a otros hombres, también es indispensable que éstos no sean conscientes de que se les examina, pues esa conciencia entorpecería la espontaneidad de su comportamiento. A propósito de esta norma que prescribe la desconfianza ante toda conciencia y vivencia subjetiva, se han suscitado grandes debates que analizaremos posteriormente.

¿Significa la destrucción del sujeto esta postura epistemológica del estructuralismo? o ¿qué implica en realidad? Al parecer, este señalamiento se refiere a que, al querer alcanzar el estructuralismo un rango científico para explicar los hechos sociales, al delimitar su campo, al cons-

(1) Ibid. p. XXX

(2) Ibid. p. XXXI

truir el hecho que investiga, no tiene más alternativa que adoptar un punto de vista determinado. En este caso, el sujeto queda al margen como factor explicativo, 'a la par que queda explicado por el objeto. La cientificidad se cobra -por decirlo así- un tributo de humanidad: "...toda definición correcta del hecho científico tiene por efecto el empobrecer la realidad sensible, y por lo tanto el deshumanizarla" (1). Esto es evidente. Pero no implica ninguna conjura contra el sujeto real. Se trata de un antisubjetivismo teórico, o lo que es lo mismo, de la adopción de un punto de vista que no coincide con el del sujeto. Se va comprender mejor al hombre sujeto desde un punto de vista que es el de las estructuras, el de los sistemas que pone en marcha el sujeto, o que ponen en marcha al sujeto. No se sigue de ahí, en absoluto, ningún antihumanismo ético o práctico. Antes al contrario, pues Lévi-Strauss se convierte en propugnador de un humanismo de nueva factura: "etnológico".

Cuando él dice que la ciencia "disuelve" al hombre, a lo que alude es al concepto de hombre alumbrado por las filosofías de la subjetividad, a las concepciones del hombre sostenidas por humanismos etnocéntricos y corrompidos. El conocimiento del hombre, desde la posición estructuralista, descalifica otras posturas sólo ante la evidencia de su endeblez y su injustificación. No excluye sin más otros puntos de vista que, a veces, explícitamente reconoce como complementarios.

Tal vez en Foucault o en Louis Althusser, cabezas visibles de otros "estructuralismos", el antihumanismo epistemológico conlleve otras consecuencias. Conviene demarcar la especificidad del de Lévi-Strauss; él persigue tras las estructuras de los sistemas una "naturaleza humana" permanente, que garantiza la unidad de la humanidad, en lugar de detenerse en el análisis de "epistemes discontinuas", como la haría Foucault. Lévi-Strauss atiende exclusivamente al papel y a la teoría de las superestructuras: esto puede dar pie, posteriormente, a una recuperación poscrítica del sujeto humano, metodológicamente eclipsado, en el terreno de la praxis.

(1) Lévi-Strauss, C.- "Criterios científicos..." p.63

De lo que se ve despojado el hombre, con justicia, es de los privilegios que él mismo se había atribuido ingenuamente, con desprecio de las "constricciones" que afectan al espíritu humano.

En principio, la investigación de Lévi-Strauss tiende a transformar las ciencias humanas en ciencias, y en ciencias articuladas del mismo modo que las ciencias exactas y naturales. Por ello, su objetivo estriba en "...demostrar que hasta en sus manifestaciones más libres, el espíritu humano está sometido a constricciones rigurosamente determinantes" (1). Su propuesta estriba en reconstruir los mecanismos operatorios de la mente, con base en las operaciones concretas plasmadas en sistemas socioculturales. Lo que estos mecanismos no prejuzgan es en qué dirección, y con qué propósitos, han de aplicarse.

La ciencia no devora al hombre, sino sólo mina sus ilusiones no levantadas sobre un cimiento de realidad. La estructura viene a sustituir la imagen ilusoria de la conciencia y la libertad. No subsiste un sujeto, es decir, se desvanece el espejismo de un sujeto que nunca existió más que en una visión idealista.

El determinismo al que se ha aludido es sólo el de ciertas leyes que actúan en la estructuración de sistemas culturales. Pero en ningún momento se trata de un determinismo del proceso cultural. El cerebro opera mediante leyes lógicas deterministas, pero que no generan por sí mismas los sistemas -su determinación no proviene de la lógica-, sino en confrontación dialéctica con los condicionamientos medioambientales o naturales; los cuales, suponiendo que sean los mismos, se prestan a múltiples elaboraciones de sistemas culturales, en las que no está ausente un cierto papel de la conciencia y, por lo tanto, una cierta capacidad de actuar dentro de un límite. Luego, el análisis estructural explica rigurosamente el mecanismo puesto en juego, tanto en el caso de una opción "X" como en el de una opción "Y" opuesta a la primera.

(1) Caruso, Paolo.- Conversazione con Lévi-Strauss... p.42

La estructura básica de la mente es absolutamente determinante, al punto de dar razón de todos los sistemas culturales elaborados no sólo existentes, sino aun, de los posibles.

No hay sistema cultural naturalmente determinado. El sistema cultural selecciona y combina elementos de orden natural. Ni la matriz natural constituida por la estructura del cerebro crea ningún sistema en abstracto, sino que solamente provee de posibilidades combinatorias. De la convergencia entre el medio y la mente, tampoco surge una resultante automática, de modo mecánico. En esa indeterminación se abre el resquicio para la intervención del sujeto que seleccionaría los elementos en el momento de instaurar, modificar o sustituir un sistema. Incluso en el funcionamiento de un sistema cultural preexistente, el sujeto no tiene por qué quedar inexorablemente anulado.

Con estas reflexiones podemos tener ya un telón de fondo para contrastar los pasajes donde Lévi-Strauss lanza invectivas contra el sujeto. Estos se localizan fundamentalmente en el capítulo VI de Tristes Trópicos, el primer capítulo de El Totemismo en la Actualidad, el noveno de El Pensamiento Salvaje, y el final de Mitológicas IV. En realidad, lo que Lévi-Strauss rechaza es la filosofía de la subjetividad. El sujeto concreto es otra cosa; se encuentra en otro nivel epistemológico. Cada miembro de nuestra especie se diversifica de sus congéneres hasta conferir a su individualidad biológica una personalidad, que hace de él sólo una variedad dentro de la especie. "Lo que desaparece cuando una personalidad muere, consiste en una síntesis de ideas y de conducta, tan exclusiva e insustituible como la efectuada por una especie floral a partir de cuerpos físicos simples utilizados por todas las especies" (1).

Ahora bien, el sujeto se eclipsa desde que se analiza cualquier sistema particular. Puede entonces considerarse que "...los mitos se piensan en los hombres sin que ellos lo noten" e incluso que "los mitos se piensan entre ellos" (2), pues ya se ha adoptado el punto de vista de la

(1) Lévi-Strauss, C.- El Pensamiento Salvaje p.312

(2) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas I p.21

*¿No es este parecido a Hegel, al individuo
como lugar inmanente al con respecto a la
vida del sujeto?*

objetividad estructural, prescindiendo del sujeto en el que converge la síntesis de todos los sistemas.

Desde esta visión, el sujeto se reduce, por imperativos del método, a ser, en el discurso mítico, "...el lugar insustancial ofrecido a un pensamiento anónimo a fin de que se despliegue, tome sus distancias frente a sí mismo, reencuentre y realice sus verdaderas disposiciones y se organice con la mira en las constricciones inherentes a su naturaleza singular" (1). Lévi-Strauss describe esta singularidad del sujeto en ruptura señalando que no tiene consistencia como centro de nada, sino que es cruce, casi fortuito, de innumerables caminos sinuosos: su carácter de "...lugar de un espacio, momento de un tiempo, relativos uno por referencia al otro, donde ocurrieron, ocurren u ocurrirán acontecimientos no menos reales pero más dispersos, permite circunscribirlo aproximadamente, si bien este nudo de acontecimientos transcurridos, actuales o probables, no existe como sustrato, sino sólo en cuanto que ahí ocurren cosas y aunque esas cosas mismas, que ahí se entrecruzan, surgen de innumerables sitios y la mayoría de las veces ni se sabe de donde" (2), impide tomar al sujeto como factor integrante de ninguna explicación.

La explicación estructural ha de ser immanente, y el sujeto no es dato immanente a ningún sistema delimitable con vistas al análisis. "Se percibe así en qué representa el borramiento del sujeto una necesidad, diríamos de orden metodológico: obedece al escrupulo de no explicar nada del mito sino por el mito mismo, y de excluir, en consecuencia, el punto de vista del árbitro que inspecciona el mito desde fuera y, por este hecho, es propenso a encontrarle causas extrínsecas" (3). Esta posición epistemológica del estructuralismo se opondría, aunque no de manera irreconciliable, con la de autores como Piaget o Goldman, quienes conceden una función epistemológica a la referencia hecha al sujeto.

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.559

(2) Ibid. p.559

(3) Ibid. p. 561

El sujeto se retrae para no intervenir en el discurso anónimo que constituye el sistema estudiado, pero no renuncia jamás a tomar conciencia. La crítica de la conciencia -recalca Lévi-Strauss- tiende precisamente a potenciar el pensamiento consciente. Queda claro que "...nunca hemos intentado hacer otra cosa sino una obra de conocimiento, es decir, tomar conciencia" (1). Si se niega una conciencia ingenua, es con objeto de afirmar una conciencia crítica.

La única salvedad es que esa toma de conciencia ya no es, como en filosofía, una conciencia de sí misma, del yo, sino la conciencia de un objeto diferente, del sistema anónimo estudiado. Las ciencias humanas van más allá de aquella conciencia cuyo privilegio consiste en autoengañarse. "Lo que, tras Rosseau, Marx, Durkheim, Saussure y Freud, busca conseguir el estructuralismo es desvelar a la conciencia otro objeto" (2); otro objeto, producto cultural, cuyas estructuras son de orden intelectual y, al devenir conscientes, no hacen más que aflorar a su propia verdad.

El sujeto, el yo abolido en el campo de la ciencia, sobrevive como una realidad al margen de lo científico: "Si hay un tiempo en el que el yo pueda reaparecer es sólo aquél en que, una vez que ha acabado su obra, que lo excluye de cabo a rabo, puede y debe captar una visión de conjunto sobre ella como lo harán los que la lean" (3). Por este carácter extracientífico, el "finale" de Mitológicas no se sitúa al mismo nivel que los demás capítulos, sino que "...se desarrolla a una manera de comentario de una obra terminada, cuyo redactor, exonerado de su misión y recuperando por este hecho el derecho a la primera persona, se esfuerza en sacar sus propias enseñanzas" (4). El sujeto no es pertinente en la labor científica, pero vive junto a ella.

En definitiva, en las ciencias humanas, al igual que en las ciencias exactas y que en las ciencias naturales, el primado corresponde al objeto.

(1) Ibid. p.562

(2) Ibid. p.563

(3) Ibid. p.564

(4) Ibid. p.563

Para el caso de las ciencias humanas, lo esencial son los sistemas, los códigos, las estructuras. Ningún subterfugio cabe para el "sujeto libre y creador", ya que, sin el código, el sujeto no podría hacer nada. Y gracias a que el código preexiste, el sujeto posee la facultad restringidísima de ponerlo en acción.

En síntesis, la exclusión del sujeto en el conocimiento científico es sólo en cuanto factor explicativo desde el punto de vista estructural. El yo individual se reintegra al nosotros social -dado que los códigos son siempre colectivos-; y la sociedad se reintegra a la naturaleza -puesto que las leyes que subyacen a los sistemas culturales se remiten a una base común, universal y, por ende, natural.

Individual y colectivamente, "...el hombre debe conocerse como un él, antes de atreverse a pretender que es un yo" (1). Se designa como "él" al sistema anónimo, inconsciente, que maquina a espaldas del hombre, y que debe ser el primer punto de la investigación. "...entonces, el yo y el otro, liberados de un antagonismo que sólo era excitado por la filosofía, recuperan su unidad. Una alianza original, finalmente renovada, les permite fundar juntos el nosotros, contra el él, o sea, contra una sociedad enemiga del hombre" (2). Por consiguiente, el conocimiento de los sistemas ayuda a escapar de una serie de determinismos preestablecidos; sólo la toma de conciencia crítica ofrece posibilidades al sujeto, o mejor, a una intersubjetividad que de algún modo protagonice la vida social. Agotada la línea predominante de las reflexiones que realiza Lévi-Strauss sobre el sujeto, podemos avanzar en el análisis de la instrumentación metodológica de la antropología estructural.

3) El inconsciente estructurado.

La tercera vía teórica del modelo estructuralista consiste en el paso del estudio de los fenómenos conscientes al de los inconscientes. Inconsciente, en este sentido, es conceptualizado como la zona donde se supera la dicotomía entre el sujeto y el objeto; es el mediador entre el yo

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II. p.52

(2) Ibid. p.52

y el otro. Remite a una racionalidad más acá de la conciencia, a una instancia más allá de todo relativismo. Constituye una noción fundamental de la epistemología estructural: lo inconsciente pero inteligible, es decir, estructurado; no es un inconsciente pulsional, irracional o ilógico; sí es un inconsciente formal, racional, lógico. Lo real y lo verdadero se descubre a nivel inconsciente, y se formula como conjunto de relaciones.

A cada institución, a cada sistema de la vida social subyace una estructura inconsciente: en alcanzarla se agotan todos los esfuerzos de la interpretación estructuralista, uno de cuyos supuestos se basa en el postulado de que la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, formas que son "...fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados" (1). Detrás de fenómenos sociales a primera vista impenetrables, se revela un orden perfectamente coherente. Basta con traspasar las apariencias. Si los hombres somos proclives a engaños propios y ajenos, es necesario resistir a la evidencia aparente; lo que se presenta a la conciencia sirve de pantalla a otra cosa, y ésta a otra, y a otra, hasta llegar al significado verdadero, sumido en la más honda Inconsciencia.

De lo empíricamente observable hay que ir a una reconstrucción de lo relacional, mediante la búsqueda de las variaciones diferenciales y el empleo de las categorías estructurales. Es preciso, "...tras la idea que los hombres se hacen de su sociedad, descubrir los resortes del sistema verdadero. Es decir, empujar la investigación más allá de los bordes de la conciencia" (2). De tal manera que, poco a poco, lo que permanecía inconsciente emerja y proporcione una conciencia nueva, una conciencia de lo objetivo.

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.p. 21-22

(2) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II. p.85

Una cuarta vía teórica aparece propuesta en la metodología estructural al considerar el paso de lo sensible a lo racional; movimiento de ida y vuelta desde lo fenoménico o existencial hasta aquello que, una vez desvelado, lo explica.

Todo conocimiento se construye por intermedio de la sensibilidad; el cerebro organiza e interpreta datos sensoriales: la masa, hipotéticamente continua de estímulos naturales captados por los sentidos, sufre un proceso de segmentación que instituye variaciones diferenciales; el cerebro se las representa articulándolas en oposiciones de tipo binario; luego, imagina variaciones intermedias y trata de verificar su localización en el continuo natural hasta que logra delinear un sistema completo, basado en diferencias y oposiciones. Así, la realidad sensible se va integrando en un modelo racional e inteligible, con lo que se demuestra la íntima unión de ambos, su correspondencia (1).

A través del establecimiento de analogías entre el marxismo, el psicoanálisis y la geología, Lévi-Strauss apunta que "...comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera no es nunca la más manifiesta, y que la naturaleza de lo verdadero ya se trasluce en el cuidado que pone en sustraerse... en todos los casos se plantea el mismo problema: el de la relación entre lo sensible y lo racional, y el fin que se persigue es el mismo: una especie de superracionalismo dirigido a integrar lo primero en lo segundo sin sacrificar sus propiedades" (2). El estructuralismo se define como "superracionalismo", en el sentido de que la estructura, consistente en una red de relaciones, restituye la racionalidad intrínseca a la cosa misma, al sistema en estudio. Todo lo real resulta inteligible, aunque esta inteligibilidad comience por estar sumergida en lo inconsciente. En último término, se alcanza la reconciliación entre lo que aparecía y lo que era de verdad, puesto que sale a la luz justamente la razón de lo vivido, lo subjetivo y lo consciente.

(1) Vigotski, L.- "Acerca de los sistemas psicológicos" *passim*.

(2) Lévi-Strauss, C.- Tristes trópicos, p.46

Finalmente, una última vía teórica descansa en la distinción capital, con valor epistemológico para el estructuralismo, que deslinda, por una parte, la historia, el acontecimiento, el proceso, la génesis; y por otra parte, el sistema, la estructura. Ambas series corresponden, aunque no con exactitud, a la oposición diacronía/sincronía, respectivamente. Esta inexactitud radica en que tanto lo discrónico como lo sincrónico, no son cualidades absolutas predicables de un objeto, sino que su distinción descansa en una mera diferencia de grado.

Respecto a la historia, que se ocupa de los acontecimientos, conviene reconocer que, desde la perspectiva estructuralista, no constituye la última palabra, sino la primera. Sólo se entiende el acontecimiento si se atiende a la estructura en que se inserta. El investigador reconstruye las estructuras de tal o cual sistema a partir de los acontecimientos que lo concretizan.

En la realidad de los hechos, acontecer y estructura inciden e interactúan uno sobre otro. El sistema maneja y distribuye el flujo del devenir, pero el devenir va deshilando la red estructural del sistema, el que está constantemente autorrestaurándose. Se observa que "...la evolución demográfica puede hacer estallar la estructura, pero que si la orientación estructural resiste al choque, dispone, a cada trastorno, de varios medios para reestablecer un sistema, si no idéntico al sistema anterior, por lo menos formalmente del mismo tipo" (1). Suponiendo que se desmorone la base demográfica de una sociedad, sus sistemas -familiar, político, etc.- se verán afectados inmediatamente; pero algunos de ellos, como el sistema ceremonial y el mitológico, cambiarán sin duda más lentamente; de esta forma, dejarán sentir su influjo en las nuevas reestructuraciones que fragüen en esa sociedad, las cuales, por efecto retroactivo, resultarán una especie de transacción entre el antiguo orden y el orden venido de fuera. A veces, a la vista de sus fragmentos, puede postularse incluso un sistema completo ya inexistente.

(1) Lévi-Strauss, C.- El Pensamiento Salvaje. p.106

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

El fluir de los acontecimientos se introduce subrepticamente en la estructura, como principal determinante de sus mutaciones. "Como un palacio arrastrado por un río, la clasificación tiende a desmantelarse, y sus partes se disponen entre sí de una manera diferente a como lo hubiese querido el arquitecto, por causa de las corrientes y de las aguas muertas, de los obstáculos y de los estrechos" (2). La estructura retroacciona siempre frente al acontecimiento, bien suprimiendo -mientras puede- sus contingencias, a fin de preservar el sistema, o bien adaptándose a la nueva situación, es decir, integrando la historia.

Allá donde el sistema goza de mucho prestigio social, la historia queda subordinada al sistema, a pesar de que, en último término, como es el caso de las sociedades totémicas, "...la función se impone inevitablemente a la estructura", de modo que "...el problema que no ha dejado de plantearse a los teóricos es el de la relación entre estructura y acontecimiento. Y la gran lección del totemismo es que la forma de la estructura puede a veces sobrevivir, cuando la estructura misma sucumbe al acontecimiento" (2). Estas sociedades "frías" pretenden anular el efecto del tiempo, en tanto que las sociedades modernas, "calientes", funcionan por el devenir. Pero sea cual fuere, el tipo adoptado responde a una elección que opta, sin conseguirlo nunca de manera perfecta, por hipostasiar uno de los polos (estructura o acontecimiento), siendo así que, en cualquier caso, ambos están presentes y existe una tensión entre ellos. Lo que siempre se logra es integrar la irracionalidad en la racionalidad, ya sea reduciendo la serie de acontecimientos a un sistema clasificatorio atemporal, ya sea construyendo la misma serie de acontecimientos en modelo de sistema de acumulación evolutiva. Tanto si se opta por la permanencia de las estructuras como si se opta por su transformación, la estructura y la transformación que el tiempo induce se encuentran enlazadas, sólo que en dosis inversas.

En consecuencia, desde la óptica estructuralista, el sistema tiene preeminencia explicativa sobre el acontecer histórico. En esto difieren

(1) Ibid. p.336

(2) Ibid. p.337

claramente el método de la historia y el método de la etnología.

Etnología e historia se ocupan por igual de "otras sociedades" distintas de la del investigador, distantes en el espacio o en el tiempo. Ambas disciplinas tratan de salvar esa distancia : "Todo lo que el historiador y el etnógrafo consiguen hacer -y todo lo que se les puede exigir- es ampliar una experiencia particular hasta alcanzar las dimensiones de una experiencia más general, que por esta misma razón resulta accesible como "experiencia" a hombres de otro país o de otro tiempo. Y ambos lo logran bajo las mismas condiciones: ejercicio, rigor, simpatía, objetividad" (1). Coinciden, pues, en su objeto -la vida social- y en su objetivo -la comprensión del hombre-, y se diferencian en ciertos aspectos de su método. Al tratar de generalizar la experiencia de una cultura particular, cada disciplina elige una perspectiva: "La historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes (2). No obstante, las perspectivas son estrictamente complementarias.

En el fondo existe una convergencia de los métodos. Hasta para analizar las estructuras sincrónicas, resulta imprescindible recurrir a la historia, puesto que sólo la historia, con las pruebas de la transformación de las instituciones, "...permite extraer la estructura subyacente a formulaciones múltiples, y permanente a través de una sucesión de acontecimientos... (a fin de) encontrar, detrás del caos de reglas y costumbres, un esquema único, presente y activo en contextos locales y temporales diferentes" (3). Esquema que consistirá en un conjunto de relaciones de correspondencia y oposición, casi con seguridad inconsciente, y latente en todos los pueblos inmersos en una misma cultura.

Si la etnología presta su máxima atención a los fenómenos sociales, expresados a nivel consciente, "...es para obtener, mediante una especie de marcha regresiva, la eliminación de todo lo que deben al acontecimien-

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.18

(2) Ibid. p.19

(3) Ibid. p.22

to y a la reflexión. Su objetivo consiste en alcanzar, más allá de la imagen consciente y siempre diferente que los hombres forman de su propio devenir, un inventario de posibilidades inconscientes, cuyo número no el ilimitado" (1). De manera que estas posibilidades inconscientes revelarán una "arquitectura lógica" a la que se ajusta cualquier desarrollo histórico. Mientras el historiador da la primacía a los acontecimientos, el antropólogo se la concede a las operaciones inconscientes que existen implicadas en ellos, a las leyes de invariantes que rigen sus modalidades.

Ninguno de los dos métodos exclusiviza el conocimiento del hombre; ambos caminos son indisociables; ambos persiguen la misma meta aunque varíe su óptica. La historia mira hacia atrás, a las actividades concretas y explícitas, para considerarlas desde la perspectiva más amplia e implícita de los procesos; la etnología marcha adelante, de lo particular consciente a lo universal inconsciente: las estructuras. Una visión total del hombre exige la solidaridad de ambas.

La negativa de Lévi-Strauss únicamente dice que no se pueden estudiar al mismo tiempo los procesos y las estructuras: "No pretendo, por cierto, recusar la noción de proceso, ni negar la importancia de las interpretaciones dinámicas. Considera tan sólo que la pretensión de llevar solidariamente el estudio de los procesos y de las estructuras, proviene, al menos en antropología, de una filosofía ingenua que no tiene en cuenta las condiciones particulares en que nosotros operamos" (2).

Cada una de las disciplinas es independiente, conserva su propia manera de enfocar y organizar el contenido. En las ciencias del hombre se advierte también, entre proceso y estructura, una relación de incertidumbre:

(1) Ibid. p.24

(2) Lévi-Strauss, C.- Sentidos y usos del término de estructura p.34

"no se puede percibir la una sin ignorar al otro, y viceversa; lo cual, dicho sea de paso, proporciona un medio cómodo de explicar la complementariedad entre historia y etnología" (1). Esto conlleva a considerar que estructura y acontecer mantienen entre sí una relación de exterioridad; no hay desconexión, sino una vinculación real, por mucho que resulte teóricamente infomulable. El análisis estructural no rechaza la historia por el mero hecho de ponerse a indagar, tras los acontecimientos, unas leyes invariantes, necesarias. Lévi-Strauss sostiene la solidaridad de la historia y de la estructura, así como su mutuo influjo; para él, la historia y la estructura representan dos caras indisociables de una misma realidad: "Creo que se pueden tratar los fenómenos humanos de forma totalmente coherente bajo el ángulo de la historia o bajo el ángulo de la estructura, que son dos puntos de vista complementarios, pero que precisamente porque son complementarios no pueden ser mezclados impunemente en cualquier momento o campo" (2). Estas expresiones tienen la suficiente contundencia para rebatir cualquier acusación de hostilidad hacia el quehacer histórico. Es sólo al primado historicista al que se opone Lévi-Strauss. Por lo demás, nos encontramos, más bien, ante el trazo de una línea de demarcación entre campos disciplinares, de estrategias de aproximación al objeto. El estructuralismo distingue dos clases de fenómenos humanos por referencia al devenir: los fenómenos irreversibles, contingentes, a los que se dedican los historiadores; y los fenómenos reversibles o recurrentes, necesarios, por los que se interesan los etnólogos.

Las estructuras presuponen una génesis a partir de un estado anterior; pero son ya estructuras las que, por transformación, engendran otras estructuras; de manera que el hecho de la estructura es lo primero. El punto de vista del estructuralismo es irreductible al de una génesis exterior. Y cuando estudia la transformación, esta alude a las estructuras mismas, como se vio en la noción de "modelo". Se va alcanzando, de esta manera, la llamada "cientificidad".

(1) Lévi-Strauss, C.- "Criterios científicos..." p.78

(2) Lévi-Strauss, C.- "Un certain regard" p.233

II. 5 EL MODELO EXPLICATIVO: ESTRUCTURA Y TRANSFORMACIONES.

Desde el punto de vista estratégico del estructuralismo, los niveles de realidad que se discernen y se constituyen en sistemas significativos pueden representarse en forma de modelos. En la antropología de Lévi-Strauss, nos encontramos con modelos estructurales. Siendo diferentes, las nociones de "estructura" y "modelo" vienen a coincidir. No todo modelo es una estructura. Pero la estructura sí es un modelo teórico de inteligibilidad. Este punto se encuentra desarrollado básicamente en Las estructuras elementales del parentesco, "La noción de estructura en etnología", en Antropología Estructural I, "Sentido y uso de la noción de modelo" y "el campo de la antropología", en Antropología Estructural II; "Los límites de la noción de estructura en etnología", y en algunos otros pasajes sueltos.

De una manera muy general, habría que distinguir preliminarmente la noción de "sistema", que alude a un todo organizado, a un conjunto de fenómenos reales interrelacionados coherentemente; la noción de "estructura", que define no algo real, como el sistema, sino la red lógica de oposiciones y correlaciones que vincula los elementos del sistema en una totalidad que lo inteligibiliza; y la noción de "modelo", que indica la representación abstracta, diagramática o matemática, de esas estructuras lógicas que explican el sistema real y lo concreto.

La estructura de un sistema designa siempre el modelo abstracto que da cuenta del objeto empírico. Sin embargo, el término "estructura" se ha prestado múltiples y equívocos empleos, no sólo en las diversas ciencias, sino en la misma antropología. Desde el siglo XIX, en que se utiliza ya con una connotación gramatical, ha sido introducido en las ciencias exactas, naturales y sociales, con toda profusión y confusión.

En una acepción vaga, la estructura se puede definir como la forma en que están organizadas las partes de un todo, el modo en que se relacionan

los elementos de una totalidad, siendo estas relaciones, por su respectiva interdependencia, las que confieren a cada elemento su valor y significación.

Según Roland Barthés, toda actividad estructuralista apunta al "...proyecto de construir un simulacro de los objetos observados" (1). Ahí se encuentra la estructura: un objeto "imitado" que hace inteligible un objeto "natural" -o bien cultural-. Pero aún quedan flotando algunos elementos ambiguos que conviene disipar.

La ambivalencia se debe no sólo al uso del término, sino también a su origen. En el orden teórico, hay quienes hacen remontar su origen del concepto de estructura a Montesquieu -quien hablaba de sistema-, a Spencer -quien utiliza la palabra "estructura" con un significado distinto al actual-, a Morgan -quien maneja el contenido, más no el término-, y a Durkheim. A pesar de todo, los usos contemporáneos no enlazan directamente con los mencionados precursores. Se da una reivindicación de la noción con Saussure; y un redescubrimiento del vocablo, en vísperas de 1930, con un contenido específico estructuralista. Al parecer, Lévi-Strauss retoma elementos de la concepción marxista, de la psicología de la Gestalt y, pos supuesto, de la lingüística; no obstante, no basta pensar en un mero sincretismo para agotar sus determinaciones.

Antes que nada, conviene dejar sentado que la noción de "estructura" empleada por Lévi-Strauss difiere de la noción anglo-norteamericana del término. En la línea de Radcliffe-Brown, la estructura se busca al nivel de la realidad empírica, como parte integrante de ella; la estructura es el objeto: el conjunto de las relaciones sociales, caracterizado por su coherencia interna y su permanencia en el tiempo. Por el contrario, para Lévi-Strauss la estructura aparece más allá de lo empírico; la estructura no es el objeto, sino el sistema de relaciones que explica la combinación de los elementos por medio de un modelo; la estructura no resulta formulable para la sociedad global, sino sólo para cada sistema concreto dentro de esa sociedad. Es un modelo que vale en cuanto explica los hechos considerados, restituye estos hechos en un sistema, prevé los estadios anteriores o posteriores del sistema,

(1) Barthés, Rolad.- Elementos de semiología p.111

y explica también los estados vecinos por una serie de transformaciones (1). Así pues, el objeto concreto del análisis, punto de partida, consiste en un conjunto de fenómenos observables, en un sistema real, capaz de ser tomado como una totalidad (parcial, o sea, a un nivel; no total) coherentemente organizada. Se supone, además, el axioma de que, en el seno del sistema, los fenómenos se tornan significativos unos por relación a otros. De este objeto concreto, empírico, es necesario recoger todos los datos posibles, que la estructura se encargará de inteligibilizar ulteriormente.

Partiendo de este objeto concreto, se adopta un procedimiento que desembocará en el objeto abstracto que son las estructuras. Para dilucidarlas, se analizan las leyes de interacción entre los elementos del sistema y, a continuación, se diseñan hipótesis conceptuales o modelos teóricos, explicativos de los datos inventariados acerca del sistema real. El modelo formula las estructuras. Conviene recalcar que, al hablar aquí de estructura, no se hace referencia a la realidad experimental. La estructura es algo inobservable directamente, con frecuencia inconsciente, pero inteligible, y que, al concientizarse, da razón global del objeto y del funcionamiento del objeto observado. Así se produce el conocimiento estructural mediante modelos.

Entre los dos objetos, concreto y abstracto, empírico e inteligible, se tiende el puente del análisis estructural. Del uno al otro se pasa a través del orden epistemológico estructuralista, es decir, de aquellas categorías y esquemas conceptuales que le son propios.

La construcción del modelo exige "...trascender el plano de la observación empírica para alcanzar una interpretación que se podría decir generalizada, de todos los fenómenos" (2). El modelo estructural no es una réplica de la descripción etnográfica de los hechos; tiene en cuenta sus datos, pero los reorganiza e interpreta teóricamente. Ni siquiera abriga la pretensión de mostrarlos todos a la vez, sino que solamente

(1) Lévi-Strauss, C.- "Los límites de la noción..." cfr. p.135
 (2) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II. p.91

consigue "...demostrar que elementos en apariencia dispares no son necesariamente tales y que, tras la diversidad apabullante de los hechos que se ofrecen a la observación empírica, se pueden esconder algunas propiedades invariantes diversamente combinadas" (1). Estas propiedades ocultas para la observación constituyen la meta de la modelación y la experimentación con los modelos; experimentación con modelos particulares que irá conduciendo al antropólogo a concebir modelos cada vez más generalizados.

La reconstrucción del sistema de relaciones subyacente, dotada de valor explicativo, se cimienta en el descubrimiento de la inmanencia de la relación en cada uno de los niveles sociales. Todos los sistemas concretos intuitivos "...son estructuras cuya totalidad, esto es, el principio regulador, puede darse antes que las partes, es decir, ese conjunto complejo constituido por la terminología de la institución, sus consecuencias y sus implicaciones, las costumbres mediante las que se expresa y las creencias a las cuales da lugar. Este principio regulador puede poseer un valor racional, sin concebirse racionalmente; puede expresarse en fórmulas arbitrarias sin estar, en sí mismo, privado de significación" (2). A esa formulación es precisamente a la que se denomina "modelo".

Desde Las Estructuras Elementales del Parentesco, Lévi-Strauss establece ya la diferenciación entre el modelo y la realidad empírica. Aquél da la regla; ésta puede ser mucho más laxa e irregular. No obstante, pese a la irregularidades que presenta la realidad de un sistema, en un momento dado cabe detectar la lógica interna con la que va trabajando. Que la realidad práctica se pliegue del todo a esa lógica no pasa de ser una pretensión hipotética: la coincidencia del modelo estructural con la realidad empírica sólo puede ser parcial y precaria. El modelo explica-

(1) Ibid. p.98

(2) Lévi-Strauss, C.- Las estructuras elementales... p.143

tivo, en cualquier circunstancia, representa sólo una aproximación, la mejor posible.

Recapitulando lo expuesto: "El principio fundamental afirma que la noción de estructura no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta" (1). Hay, pues, que distinguir con precisión las relaciones sociales, que son los materiales etnográficos, y la estructura social, que son los modelos construidos a partir de tal materia prima. De forma que el objetivo del análisis estructural estriba en estos modelos. Aquí está el núcleo de la epistemología estructuralista, en la naturaleza de los modelos inteligibles que diseña.

Rumbo a una concepción más plena de la noción de estructura, Lévi-Strauss señala: "...para merecer el nombre de estructura, los modelos deben satisfacer exclusivamente cuatro condiciones: en primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos conlleva una modificación en todos los demás. En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten prever de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique. En fin, el modelo debe ser construido de manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los fenómenos observados" (2).

O bien, según otra formulación, estos son "...los principios que sirven de base al análisis estructural en todas sus formas: economía de explicación, unidad de solución, posibilidad de reconstruir el conjunto a partir de un fragmento y de prever los desarrollos ulteriores a partir de los datos actuales" (3).

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.317

(2) Ibid. p.p. 251-252

(3) Ibid. p.191

Estas citas son centrales. Aportan una síntesis donde se contiene la noción de estructura, la caracterización del modelo estructural, tal como la entiende la antropología de Lévi-Strauss. Agrega, por lo demás, la noción de transformación, que reaparecerá con un valor sustancial.

Profundizando en la noción de "modelo", es pertinente apuntar que en las sociedades humanas no sólo se dan hechos o instituciones, sino que estos se acompañan de interpretaciones o representaciones mentales, de modo que cada cultura tiene a su disposición "modelos conscientes". El etnólogo debe necesariamente considerarlos, pero teniendo en cuenta que "...los hombres tratan de velar o justificar las contradicciones entre la sociedad real donde viven y la imagen ideal que de ella se hacen" (1). Así, el modelo consciente que se forman los protagonistas, aunque en ocasiones muestre una exactitud sorprendente, enmascara, no obstante, a otro modelo inconsciente, el que realmente explica los hechos; un modelo operante "...en un nivel más profundo y que había permanecido hasta entonces inadvertido: el de las categorías inconscientes". Los modelos conscientes, comunmente vertidos en normas, adolecen de poca fiabilidad, "...debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y los usos, sino en perpetuarlos" (2). Son, más bien, un obstáculo para discernir la estructura profunda. Con todo, siempre que haya normas culturales, modelos conscientes, hay que considerarlos, bien porque tal vez ofrezcan una vía de acceso a la estructura, bien porque, en cualquier hipótesis, incluso sus errores forman parte -y muy significativa- de los hechos estudiados. Es imprescindible tener en cuenta lo actuado, lo vivido y lo concebido, para llegar a elaborar el modelo verdadero.

Por otra parte, los modelos elaborables pueden clasificarse en dos tipos: modelos mecánicos y modelos estadísticos. "Un modelo cuyos elementos constitutivos se encuentran en la escala de los fenómenos se llamará

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II. p.100

(2) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.353

modelo mecánico...aquél cuyos elementos se encuentran en una escala diferente, se designará modelo estadístico" (1). Cuando los elementos y variables son poco numerosos, se empleará un modelo mecánico; cuando son muy numerosos, para determinar unas constantes, lo apropiado será un modelo estadístico que establezca medias y límites.

Existen fenómenos, no obstante, que para lograr una explicación satisfactoria exigen ambos tipos de modelo, mecánico y estadístico. A modo de ejemplo, aduce Lévi-Strauss el caso del suicidio: "El análisis de los casos particulares permite construir lo que se podrían llamar modelos mecánicos de suicidio, cuyos elementos están constituidos por el tipo de personalidad de la víctima, su historia individual, las propiedades de los grupos primario y secundario a los cuales perteneció, y así sucesivamente; pero se pueden construir también modelos estadísticos, fundados en la frecuencia de suicidios durante cierto periodo, en una o varias sociedades, o también en grupos primarios y secundarios de tipos diferentes, etcétera. Sea cual fuere la perspectiva elegida, de este modo habremos aislado niveles donde el estudio estructural del suicidio es significativo" (2). En este delimitar niveles se cifra la clave del progreso científico; cada nuevo nivel aislado representa un nuevo campo de investigación, en el que pueden ser elaborados los modelos pertinentes.

En este sentido se orientan las aportaciones de la epistemología estructuralista. Y a partir de las consideraciones precedentes se resuelve la aparente contradicción que anida en los estudios estructurales. En efecto: "Nos proponemos, primero, aislar niveles significativos, lo cual implica segmentar los fenómenos" siguiendo un método independiente, propio del nivel estratégico elegido. "Y sin embargo, nuestras investigaciones no se interesan en otra cosa que en construir modelos cuyas propiedades formales, desde el punto de vista de la comparación y la

(1) Ibid. p.255

(2) Ibid. p.256

explicación, sean reductibles a las propiedades de otros modelos pertenecientes a niveles estratégicos distintos" (1). Dicho en otras palabras, el que la etnografía y la etnología se sitúen en un nivel determinado, el que se encaminen a la elaboración de modelos mecánicos, en los que se plasman las estructuras, no es más que el procedimiento para circunscribir su ámbito de cientificidad.

En el modelo mecánico, la temporalidad aparece también revestida de un carácter mecánico, es decir, como un tiempo reversible y no acumulativo. No es que las estructuras estén referidas al tiempo y al espacio, sino que los trasponen a otra escala. Esto ocurre porque "...los fenómenos sincrónicos ofrecen, con todo, una relativa homogeneidad, lo cual los hace más fáciles de estudiar que los fenómenos diacrónicos" (2).

Ante ciertos niveles más complejos de la realidad social, la antropología misma tendría que intentar un tipo intermedio de modelo, basado en los nuevos horizontes abiertos por la teoría de la comunicación.

Cualquiera que sea la eventualidad, el derrotero de la investigación sigue siendo idéntico: "La ciencia social ya no se construye en plano de los acontecimientos... La finalidad es construir un modelo, estudiar sus propiedades y las diferentes maneras como reacciona en el laboratorio, para aplicar seguidamente esas observaciones a la interpretación de lo que ocurre empíricamente, y que puede hallarse muy alejado de las previsiones" (3). Encontramos, de nuevo, la repetición de que no se debe confundir, bajo ningún pretexto, esa doble realidad: por una parte, el funcionamiento real de un sistema en una sociedad dada; por otra parte, un modelo, es decir, un conjunto de reglas. Además, puesto que el modelo no tiene por qué coincidir con el funcionamiento aparente, sino que "...incluso puede contradecirlo, debería darse prioridad lógica al estudio del modelo sobre sus aplicaciones empíricas" (4)

(1) Ibid. p.257

(2) Ibid. p.262

(3) Lévi-Strauss, C.- Tristes Trópicos. p.45-46

(4) Lévi-Strauss, C.- "El futuro de los estudios..." p.62-63

El modelo de estructuras se formula en términos ideales, sin prestar atención a otras contingencias no pertinentes, "...por la misma razón que, al definir un cristal, el físico tampoco tiene en cuenta las condiciones locales de calor y presión, ni la intrusión de cuerpos extraños, todo lo cual impide que, en la realidad, los cristales tomen una forma perfecta" (1). No por ello deja de ser científica la explicación. No importan tanto las variaciones de índole coyuntural, sino las variaciones de carácter estructural.

Al igual que en cualquier ciencia, se buscan buenas simplificaciones, con el convencimiento de que la explicación más económica es al mismo tiempo aquella que se acerca más a la verdad. Esta afirmación se basa "...en última instancia, en la identidad postulada entre las leyes del mundo y las leyes del pensamiento" (2). De aquí al principio de solución única no hay más que un paso, que se da al sostener que es una sola interpretación certera de los hechos. Lévi-Strauss menciona incluso que la mejor simplificación estructural nos revelará cual es la mejor interpretación, el mejor modelo, fórmula de las relaciones, de la lógica interna que construye la totalidad de un sistema, que permite la predicción mediante hipótesis deductivas y se confirma en la verificación experimental.

Si el modelo estructural cumple todas esas condiciones de su definición, se desprende que el modelo tiene que dar cuenta no exclusivamente de

(1) Ibid. p.64

(2) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.81

un estado de la estructura, sino igualmente de todos los estados posibles, de todas sus transformaciones. (La noción de transformación, la toma Lévi-Strauss de D'Arcy Wentworth Thompson (1)). La predicción exige este requisito, como ya lo ha señalado Piaget: "Una estructura es un sistema de transformaciones que implica leyes como sistema (por oposición a las propiedades de los elementos), y que se conserva o enriquece por el juego mismo de sus transformaciones, sin que éstas lleguen más allá de sus fronteras o recurran a elementos exteriores. En una palabra, una estructura comprende, de ese modo, los tres caracteres de: totalidad, transformaciones y autorregulación" (2). El modelo explicativo debe abarcar todas las posibilidades de variación diacrónica.

El hecho es que Lévi-Strauss siempre tiene en la mente, a lo largo de sus trabajos, una misma y básica matriz del modelo estructural: en un nivel dado, caben dos formas combinatorias extremas, o polares, cada una de las cuales presenta justo la inversión completa de la otra; ahora bien, entre ambas polaridades contradictorias se intercala una gama casi infinita de "láminas", es decir, de formas combinatorias intermedias -sistemas mediadores-, que van operando la transición gradual en un sentido y en otro (3). Tanto las formas polares como la central, equidistantes de ambas, así como todas las restantes, constituyen, sobre unas propiedades similares, el conjunto de variables o de elecciones posibles dentro de tal tipo de sistema. Constituyen lo que Lévi-Strauss denomina un grupo de transformación.

Esta matriz o esquema general late siempre en el trasfondo, cuando se habla de estructura y cuando se habla de cambio diacrónico, como la clave principal de toda la epistemología subyacente.

El cambio diacrónico no se entiende por referencia a la evolución del tiempo cronológico, sino por referencia a las mutaciones acaecidas en el modelo, cuya prueba se puede encontrar en tiempos y espacios muy

- (1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas II. cfr. p.74
(2) Piaget, Jean.- El Estructuralismo. p.p. 10-11
(3) Lévi-Strauss, C.- Tristes Trópicos. cfr. p.224

muy dispares, no necesariamente sucesivos ni contiguos. Lo que no obsta para que pueda darse el caso de que las variaciones estructurales se reflejen incluso en la contigüidad espacial: como ilustración, señala Lévi-Strauss que "...tanto en los pueblos de sudoeste como en las tribus de Alaska y de la Columbia Británica, se comprueba que la organización social adquiere formas extremas y opuestas en ambos extremos del territorio considerado, y que las regiones intermediarias presentan una serie de tipos transicionales" (1). Pero esto no es lo ordinario. Es una prueba suplementaria.

Con respecto a la transformación, "...el problema de la estructura es lo continuo y lo discontinuo. Toda estructura está marcada por la discontinuidad respecto a otra" (2). Mientras no se produce discontinuidad, permanece la misma estructura sincrónica, por más que transcurra el tiempo del reloj o el tiempo vivido. Diacronía es transformación estructural. Diacronía es "...la manera estructural de pensar el tiempo" (3). Esta transformación diacrónica es a la que es menester descubrirle su ley estructural.

Mezclar la noción de transformación con la de causalidad resulta impropio. La transformación expresa sólo la relación de una combinación estructural con sus vecinas o variantes, desde el punto de vista del modelo. No se investigan causas, sino relaciones. La relación de transformación se establece entre un estado y otro estado del mismo sistema, o bien, entre las estructuras de un sistema y de otro, dentro de la misma sociedad; entre las estructuras de sistemas similares de diferentes sociedades, o de sistemas diversos de sociedades distintas -recordando que la generalización siempre ha de preceder a la comparación-. Toda una serie de formas estructurales, a condición de que se especifique bien el nivel en el que se sitúan, pertenece al mismo grupo de transfor-

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.7

(2) Lévi-Strauss, C.- "Sentidos y usos..." p.128

(3) Caruso, Paolo.- Conversaciones... p.17

maciones. La relación de transformación será la ley estructural.

Los cambios en la realidad, mirando desde otro punto de vista, provienen de que las estructuras de cualquier sistema tienden constantemente a un equilibrio, sin salir de un desequilibrio congénito; si el equilibrio se logra en un plano; el desequilibrio aparece de nuevo indefectiblemente en otro plano. A esto se suma otro factor de cambio, la historia, que, debido a los procesos infraestructurales, "...introduce en esos sistemas elementos alógenos, determinando deslizamientos de una sociedad hacia otra y desigualdades en el ritmo relativo de evolución de cada sistema particular" (1). Pero este nivel de la realidad es uno y el del modelo teórico otro, de donde se desenvuelve el análisis estructural.

Desde la perspectiva del modelo, el estudio de las estructuras no está determinado sin el estudio de las transformaciones, a través del cual se sacan a la luz las propiedades comunes y las variables, así como las relaciones entre éstas. Se comprueba cómo cada sistema de los clasificables en el mismo grupo, en cuanto sistema de signos, es traducible, es "...necesariamente equivalente a otro sistema de signos por medio de una transformación" (2). La relación entre un estado y otro de la transformación se funda en una analogía, por lo que también se recurre a modelos analógicos y no exclusivamente a esquemas binarios, en contra de los reproches de Edmund Leach en ese sentido.

Los cambios reales quedan explicados, en el orden del modelo, por las leyes de transformación estructural. Por consiguiente, pese a toda apariencia contraria, la estructura posee un aspecto diacrónico; es bidimensional: "...de hecho y de derecho existen estructuras diacrónicas y estructuras sincrónicas" (3). Si se estudian primero las sincrónicas -estado del sistema- y sólo después de las diacrónicas -paso de un estado de sistema a otro-, se hace por razones metodológicas, pero se hace

(1) Lévi-Strauss, C.- "Sentidos y usos..." p.130
Lévi-Strauss, C.- Arte, Lenguaje y Etnología p.133

(3) Lévi-Strauss, C.- "Sentidos y usos..." p.32

sin abandonar el marco de la interpretación estructuralista. La distancia entre lo sincrónico y lo diacrónico ha menguado mucho desde Saussure (para quien no era estructural la diacronía), gracias sobre todo a Trubezkoy y a Jakobson. También en el pensamiento de Lévi-Strauss: "Existe efectivamente una relación muy estrecha entre la noción de transformación, y la de estructura" (1). En la transformación, en la dimensión diacrónica, se vuelve a encontrar el mismo tipo de leyes estructurales.

El modo de inteligibilidad y la explicación por medio de modelos que se adopta, da razón, a la vez, de la sincronía y de la diacronía, de una estructura y sus transformaciones, del sistema analizado y de los otros posibles.

Así pues, los resultados del análisis estructural se encuentran circunscritos dentro de unos márgenes: los del marco teórico epistemológico supuesto. Y lo que los resultados entregan de la realidad social no es su totalidad, sino lo que de ésta ha sido filtrado por el enrejado teórico. Se alcanza un conocimiento científico, pero parcializado por las limitaciones intrínsecas a todo método. Quizá por culpa de interpretaciones equívocas, existen críticos que "...imaginan que el método estructural, aplicado a la etnología, ambiciona tener un conocimiento total de las sociedades, lo cual sería absurdo... (únicamente pretende) extraer, de una riqueza y una diversidad empíricas que desbordarán siempre nuestros esfuerzos de observación y descripción, unas constantes que son recurrentes en otros lugares y en otras épocas" (2). Con la metodología estructural sólo se pretenden conocer algunas facetas determinadas de lo real. En ningún momento Lévi-Strauss propone una absolutización de la estructura, aunque existen numerosos reproches al respecto e, incluso, algunos de sus discípulos si lo han hecho. El busca tan sólo describir y analizar ciertos aspectos del mundo objetivo, mientras que, por consiguiente, existe una serie de fenómenos que escapan a la explica-

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II. p.26

(2) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.75

ción estructural por diversas razones.

Entre los elementos no estructurables, unos lo son provisionalmente, a causa de sus peculiaridades o de la precariedad de los conocimientos actuales; otros lo son porque caen fuera del radio de acción del método, es decir, al exterior del umbral epistemológico estructuralista.

Además de fragmentaria, por el estado de sus investigaciones, la antropología estructural resulta limitada por sus instrumentales de investigación. De ahí que el mismo Lévi-Strauss reconozca que está "...dispuesto a admitir que en el conjunto de las actividades humanas hay niveles estructurables y niveles que no lo son" (1). Por ello, no se trata de conseguir un conocimiento absoluto y total, ya que la exigencia del todo o nada es inadmisibile cuando se intenta llevar a cabo un trabajo científico. Al delimitar su campo en cuanto a ciencia, el estructuralismo identifica y aísla los niveles de realidad representables en forma de modelos; elige los niveles estratégicos que permiten introducir un mayor rigor. Igual que en el caso de los mitos, existen niveles estructurados u organizados, más rígidos, y niveles probabilísticos, estadísticos y más erosionables (2). Los niveles estadísticos o sociológicos, situados en el orden del acontecimiento y que abarcan la historia individual o social y las condiciones del medio, quedan fuera de las posibilidades estructuralistas. No es posible explicarlo todo estructuralmente, sino sólo los niveles organizados o determinados. El análisis no puede ejercerse plenamente más que sobre ciertos aspectos favorables de sus objetos.

Para describir más gráficamente la opción epistémica del estructuralismo, Lévi-Strauss aduce en repetidas ocasiones el símil del microscopio: "Como pasa con el microscopio óptico, incapaz de revelar al observador la estructura última de la materia, solamente queda elegir entre diferentes aumentos: cada uno pone de manifiesto un nivel de organización cuya verdad es relativa nada más, y mientras se la adopte excluye la percepción de otros niveles" (3). Desea mostrar, así, la existencia de niveles

(1) Lévi-Strauss, C.- "Cómo funciona el espíritu..." p.31

(2) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.560

(3) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas I. p.13

diferentes en la realidad, objeto de estudio, a los que corresponden otros tantos niveles estratégicos adoptados por parte del investigador, que regula con ese fin sus instrumentos.

Al final de El hombre desnudo, tanto los diversos aspectos de la realidad como los diversos enfoque de la investigación se designan como niveles de apariencia, compatibles entre sí; "...tras los pasos de las ciencias físicas, las ciencias humanas deben convencerse de que la realidad de su objeto de estudio no está por entero acantonada en el nivel en que las percibe el sujeto. Estas apariencias recubren otras apariencias que no tienen más valor que aquellas, y así sucesivamente, hasta llegar a una naturaleza última que una y otra vez se esconde y que sin duda nunca alcanzaremos. Tales niveles de apariencia no se excluyen, no se contradicen unos a otros, y la elección que se hace de cada uno o de ambos responde a los problemas que uno se plantea y a las diversas propiedades que se quieren percibir e interpretar. Libre es el político, el moralista y el filósofo para ocupar el estrato que juzga como único honorable y parapetarse allí, pero que no pretenda encerrar a todo el mundo consigo, ni prohibir que, para acometer problemas distintos de los suyos, se actúe sobre la torrecilla del microscopio, se cambie el aumento y se haga aparecer así otro objeto detrás de aquel cuya contemplación exclusiva le seduce" (1). Cada disciplina aplica su propio juego de lentes, el más apropiado para observar aquello que le interesa.

El etnólogo observa al hombre desde un punto de vista que no coincide con el del filósofo, sobre todo con aquel que sigue una vía de introspección; lo observa desde un punto de vista diferente del ángulo del sujeto. No por eso deja de ser legítimo en una investigación, cualquiera que sea, que uno escoja el punto de vista que estime más eficaz para los resultados de su investigación. Ni por eso se incurre en un plano antihumanista por el mero hecho de elegir otro nivel.

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.p. 570-571

Dentro de esta gama de posibilidades "microscópicas", señala Lévi-Strauss que "...nosotros escogemos un aumento respecto al cual, digamos, la noción de sujeto se disuelve, se estropea, se abole... estudiamos mecanismos que se basan en el interior del pensamiento, pero en el interior de un pensamiento que desborda por todos lados ese pequeño sector limitado de pensamiento que el mismo sujeto cree aprehender" (1). Así, si para la conciencia las estructuras pasan normalmente desapercibidas, para la explicación estructuralista, situada a nivel inconsciente, la conciencia del sujeto queda, a su vez, fuera de su umbral de captación.

Si las discontinuidades entre los niveles de la realidad, que se reflejan en los umbrales de percepción, se dan en la realidad misma o se deben al instrumental empleado en su análisis, es una cuestión que Lévi-Strauss reconoce como problemática pero en la que decide no incursionar. El da por válido su razonamiento en función de su operatividad. Se contenta con la verificación, en ciertos niveles experimentales, de las hipótesis obtenidas deductivamente, para confirmar la validez de su método. Su cometido está cumplido con tal que logre una mejor inteligibilidad de esos fenómenos recurrentes que tienen lugar en niveles organizados de las sociedades humanas. Los fenómenos únicos, que escapan a la regla, que no son recurrentes, tan sólo pueden ser consignados; de ninguna manera pueden ser explicados por ley alguna.

Formulado así el modelo en sus aspectos medulares y complementarios, en --sus límites y ámbitos de pertinencia, procederá Lévi-Strauss a verificar y rectificar su funcionamiento en el análisis de una serie de hechos sociales cuyas características permitirán poner a prueba las tesis estructuralistas en tres diferentes campos: las estructuras del parentesco y la organización social; el problema del totemismo; y --fundamentalmente-- en el análisis de los mitos.

(1) Lévi-Strauss, C.- Arte, lenguaje y etnología p.36

III. IMPLEMENTACION DEL ANALISIS ESTRUCTURAL

III.1 LAS ESTRUCTURAS DE PARENTESCO Y LA ORGANIZACION SOCIAL.

Las relaciones de parentesco constituyen, para Lévi-Strauss, el primer ámbito donde se pone a prueba la eficacia del método estructural; en ellas se manifiestan de manera primigenia una serie de leyes que reaparecerán en sistemas analizados con ulterioridad. De hecho, la intención que guía Las Estructuras elementales del parentesco, así como sus demás obras, es la de "...reducir un conjunto de creencias y usos arbitrarios e incomprensibles a simple vista, a algunos principios simples que agoten totalmente su inteligibilidad" (1).

A pesar de ser su primer escrito de importancia, las reflexiones que sobre esta obra realiza Lévi-Strauss en el prefacio a la segunda edición, veinte años más tarde, reconocen la necesidad de actualizar el texto en materia de datos etnográficos, no así la inspiración teórica, el método y los principios interpretativos que guiaron la investigación. A los estudios de parentesco emprendidos en esta obra, se agregan posteriormente algunas contribuciones sobre puntos complementarios en algunos artículos aislados; de entre ellos, los principales son "La familia", "El futuro de los estudios de parentesco", y "Reflexiones sobre el átomo de parentesco".

La premisa fundamental que sirve de guía a todas estas contribuciones radica en considerar que el sistema de parentesco dispone, sin duda, de características altamente semejantes a las que imperan en el espectro de los sistemas lingüísticos: El parentesco es un lenguaje, un sistema de símbolos cuyo fundamento es igualmente la emergencia de un pensamiento simbólico. "Debido a su carácter de sistema de símbolos, los sistemas de parentesco ofrecen al antropólogo un terreno privilegiado en el cual sus esfuerzos pueden casi alcanzar los de la ciencia social más desarrollada, la lingüística" (2).

(1) Caruso, Paolo.- Conversazione... p.41

(2) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.49

Las relaciones entre los sexos constituyen otra modalidad de "la gran función de la comunicación" que acontece en la sociedad. Las mujeres juegan el papel de signos que han de ser intercambiados; aunque nunca puede reducirse la mujer a mero signo, al ser también productora de signos y conservar el valor particular que corresponde a su talento; "...al revés de la palabra, que se transformó íntegramente en signo, la mujer permaneció al mismo tiempo como signo y como valor" (1).

Para que se pueda hablar de sistema de parentesco, se exigen dos requisitos imprescindibles: por un lado, consistencia interna; por otro, significado y finalidad. O lo que sería lo mismo, una sistematicidad y una función.

La funcionalidad del parentesco y sus reglamentaciones consiste en asegurar la cohesión de un grupo social, así como el establecer alianzas con otros grupos sociales, a través del impulso a la circulación de mujeres que busca el entretejer los vínculos de consanguinidad con lo de la alianza. El fin o "función fundamental de un sistema de parentesco es definir categorías que permitan determinar cierto tipo de regulaciones matrimoniales" (2). El parentesco aparece, así, como un sistema existente para sancionar cierto tipo de comunicación entre individuos y grupos.

La sistematicidad del parentesco aporta el punto de despegue para la explicación de la función. El parentesco debe de ser interpretado como un fenómeno estructural; define relaciones que incluyen o excluyen a cierto tipo de individuos, formando un conjunto ordenado donde cada elemento, al modificarse, provoca un cambio en el equilibrio total del sistema. Puesto que el sistema es un sistema "de posiciones", donde lo significativo son las relaciones o estructuras que perduran de manera constante, no importa que los individuos concretos cambien su posición por otra. La red de relaciones, que se da antes e independientemente de los términos, es la que define el sistema. El trabajo comienza por

(1) Lévi-Strauss, C.- Las Estructuras Elementales... p.575

(2) Lévi-Strauss, C.- "El futuro de los estudios..." p.55

analizar una modalidad o sistema particular para luego restituir deductivamente la estructura global del sistema que abarque y explique todas las modalidades posibles, cada una de las cuales se trata de verificar experimentalmente. En cada caso, "...es precisamente en función de la estructura global como debe comprenderse e interpretarse el sistema" (1). Tal estructura es la totalidad o "principio regulador" que permanece siempre constante, que precede como un todo a las partes y da lugar a los diversos tipos de sistemas efectivamente existentes: medios para la consecución de un mismo fin.

El sistema de parentesco, en fin, constituye a su modo un hecho social total, dotado de connotaciones múltiples de orden psicológico, social y económico. Más exactamente, engloba dos órdenes superpuestos: un sistema de denominaciones o nomenclatura (padre, madre, hijo, tío, etc.) y otro sistema de actitudes o comportamiento (respeto o familiaridad, afecto u hostilidad, derecho o deber). Uno no traduce al otro, aunque existe, desde luego, una interrelación. Las actitudes, con respecto a los términos, "...aparecen a menudo como elaboraciones secundarias destinadas a resolver contradicciones y a superar insuficiencias inherentes al sistema de denominaciones" (2). Por otro lado, entre las mismas actitudes se distinguen dos tipos: unas no cristalizadas, espontáneas, que carecen de carácter institucional; y otras cristalizadas u obligatorias, que vienen sancionadas por impedimentos o imperativos. Lévi-Strauss trata por separado el problema de las actitudes, interesándose específica y exclusivamente por las formas cristalizadas. Al trabajar la teoría de las estructuras elementales del parentesco, parte del sistema de comportamientos en busca de su estructuración más básica, con la idea de que sólo ella es capaz de dar razón de las semejanzas y diferencias entre la terminología y la conducta. Lo constitutivo del sistema sólo existe en la conciencia de los hombres como sistema de representación.

Ahora bien, Lévi-Strauss utiliza como un recurso meramente didáctico la distinción entre naturaleza y cultura; si el orden natural se caracteriza por su universalidad, y el orden cultural por la particularidad de sus reglas, en la prohibición del incesto -fundamento cultural de

(1) Lévi-Strauss, C.- Las estructuras... p. 560

(2) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.36

de todo sistema de parentesco- se descubre la articulación entre ambos órdenes: se trata de una regla universal. "La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocemos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad" (1). Se encuentra anclada en lo precultural, representa justo el punto de emersión de la cultura y, en cierto sentido, es ya la cultura misma: "Si la interpretación que propusimos es exacta, las reglas del parentesco y el matrimonio no se hacen necesarias por el estado de sociedad. Son el estado de sociedad mismo" (2). La prohibición del incesto funda de esta manera la sociedad humana y es, en un sentido, la sociedad.

Con fundamento en sus tesis, Lévi-Strauss refuta las tentativas explicativas de autores enraizados en la disociación naturaleza-cultura que, para él, sólo presenta una cierta utilidad metodológica momentánea. Los intentos explicativos de Morgan y Maine no serían, por ello, admisibles, dado que la prohibición no se debería a las consecuentes taras resultantes de uniones consanguíneas, ya que, en numerosos casos, se observa la prohibición y el consentimiento sobre parientes con el mismo grado de consanguinidad.

El problema, pues, no consistiría en tratar de explicar una serie de distintas configuraciones históricas que hubiesen dado a cada grupo social en particular la necesidad de prohibir el incesto. La cuestión está en "...preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos" (3).

Así pues, no basta invocar la doble valencia de la regla, natural y cultural, enlazada de una manera meramente extrínseca por un nexo racional. No basta explicar los motivos de la prohibición por elementos exclusivos o predominantes del orden natural o del social.

(1) Lévi-Strauss, C.- Las estructuras... p.42

(2) Ibid. p.568

(3) Ibid. p.57

La prohibición del incesto "no tiene un origen puramente cultural ni puramente natural, y tampoco de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el paso de la naturaleza a la cultura" (1). Pertenece simultáneamente a ambos órdenes, constituyendo precisamente el vínculo de unión entre uno y otro, o mejor dicho, la transformación, el proceso mediante el que la naturaleza se supera a sí misma.

Aunque la raíz de la prohibición del incesto se encuentra en la naturaleza, sólo es posible aprehenderla en su punto extremo, es decir, como regla social. Es natural o presocial en el carácter formal de universalidad que poseen las tendencias e instintos, y también por el tipo de relaciones que impone, biológicas y psicológicas. Y es cultural o social por ser regla, clave del universo de reglas que contempla la sociología, por el carácter coercitivo de sus leyes e instituciones sobre fenómenos naturales que pierden su soberanía. Con la prohibición del incesto, salta la chispa que opera el advenimiento de un nuevo orden: "...una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone -integrándolas- a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen -integrándolas- a las estructuras de la vida animal" (2). Este hecho tiene alcance universal; se verifica en toda sociedad por arcaica que sea. Básicamente, entraña una estipulación negativa que cada sociedad concreta y regula mediante un tipo de sistema, con vistas al cumplimiento de una función positiva constante: el reparto equitativo de mujeres, la perpetuación del grupo.

Nada impide a un hombre, biológicamente hablando, cohabitar con su hermana, su madre o su hija. Pero desde el momento en que la familia biológica no vive sola y tiene que buscar la alianza con otras para perpetuarse, y desde que se plantea la necesidad de que exista la sociedad,

(1) Ibid. p.58

(2) Ibid. p.59

surge la prohibición del incesto, que se desglosa luego en múltiples reglas que proscriben o prescriben cierto tipo de cónyuges. Dicho de otra forma: "...a partir del momento en que me prohíbo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay, en alguna parte, otro hombre que renuncia a una mujer que por este hecho se hace disponible para mí. El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición; ésta se instaure sólo para garantizar y fundar, de forma directa o indirecta, inmediata o mediata, un intercambio" (1).

Esta regla universal y fundadora de la sociedad encarna la regla de donación por excelencia, la que obliga a entregar la madre, la hermana o la hija a otra persona. Se opone radicalmente al modo antisocial de conseguir las cosas por sí y para sí mismo en vez de obtenerlas de otro y para otro, procedimiento aquél calificado como incestuoso. Por eso, "...el incesto es socialmente absurdo, antes de ser moralmente culpable" (2). En una frase, la prohibición del incesto implica la condición que posibilita la existencia de todo sistema de parentesco y, en realidad, la existencia y persistencia de toda sociedad humana.

La función de la prohibición del incesto, así como de las particulares formalizaciones del parentesco que aquella instaure y en las que se codifica, se define como una función de intercambio en y entre grupos sociales. Su fin es establecer la alianza, articulada como un sistema de donaciones y contradonaciones. Ahora bien, la función del intercambio hay que comprenderla en toda su magnitud, como un hecho social que no se reduce al intercambio de mujeres -si bien el matrimonio puede ser considerado como el arquetipo del intercambio-. El intercambio en sí constituye un fenómeno primitivo, previo a las operaciones concretas en que se descompone en la vida social. El intercambio es un fenómeno total que incluye múltiples clases de prestaciones culturales: bienes materiales y favores sociales, entre los que destaca como el máspreciado las mujeres. El intercambio surge ineluctablemente.

(1) Ibid. p.89

(2) Ibid. p.562

Dentro de ese único proceso ininterrumpido de donaciones recíprocas, se da un tránsito continuo de un tipo a otro de transacciones: comercio, guerra, matrimonio. Los intercambios comerciales representan habitualmente guerras potenciales resueltas pacíficamente, y las guerras, el resultado de transacciones desgraciadas (1). A su vez, el intercambio matrimonial es sólo un caso particular de intercambio de estas formas múltiples que engloban los bienes materiales, los derechos y las personas; incluso, estos intercambios mismos parecen intercambiables. Conviene subrayar que en hecho del intercambio se esconde siempre algo más que las cosas permutadas; éstas se convierten en vehículo de otras realidades psíquicas o sociales: "El juego sabio de los intercambios (...) consiste en un conjunto complejo de maniobras, conscientes o inconscientes, para ganar seguridades y precaverse contra riesgos" (2). La ley del intercambio plasma una actitud que rehuye la inseguridad y la arbitrariedad; mejor se está dispuesto a entregarlo todo con tal de no perderlo todo; La regla permite consagrarse a la alianza o a la amistad.

La ley fundamental que subyace al intercambio y la que, por tanto, explica la prohibición del incesto, la identifica Lévi-Strauss como principio de reciprocidad. Se trata de un principio omnipresente, que opera ya en la naturaleza y que rige en la cultura: dar, recibir, devolver alternadamente. Al ritmo oscilante de tales prestaciones y contraprestaciones se van anudando los vínculos sociales. Tal reciprocidad remite a constricciones de la mente humana: "¿En qué consisten las estructuras mentales a las que recurrimos y cuya universalidad creemos posible establecer? Al parecer son tres: la exigencia de la regla como regla; la noción de reciprocidad considerada como la forma más inmediata en que puede integrarse la oposición entre yo y el otro; por fin, el carácter sintético del don, es decir, el hecho de que la transferencia consentida de un valor de un individuo a otro transforma a estos en socios y agraga una nueva calidad al valor transferido" (3).

(1) Lévi-Strauss, C.- La vie familiale... p.91

(2) Lévi-Strauss, C.- Las estructuras elementales... p.93

(3) Ibid. p.125

Quien otorga obtiene un derecho. Quien recibe contrae una obligación. Derecho y obligación que sobrepasan la cuantía de lo dado y recibido. "Lo esencial es que toda adquisición de derecho implica una obligación concomitante y que toda renuncia llama a una compensación" (1). La reciprocidad está presente tanto en la prohibición del incesto como en la regla de exogamia; básicamente ambas coinciden, salvo en que la primera carece de la organización que se da en la segunda; impone una reciprocidad, y otra la regula mediante normas.

Para poner en práctica la reciprocidad, se formalizan los sistemas de intercambio, no analíticamente desde los imperativos del dar, recibir y devolver, en medio de un halo afectivo o místico, hasta concluir un montaje artificioso. Las cosas no son así. El intercambio surge como una "...síntesis inmediatamente dada al pensamiento simbólico, y por él, que, en el intercambio como en toda otra forma de comunicación, remonta la contradicción que le es inherente de percibir las cosas como elementos del diálogo, simultáneamente por relación a sí y al otro, y destinados por naturaleza a pasar del uno al otro. Que sean de uno de otro representa una situación derivada por referencia al carácter relacional inicial" (2). Se introduce de nuevo la idea matriz de que también en estos sistemas el todo precede a las partes. También en el parentesco los fenómenos de reciprocidad se expresan estructuralmente, suponen la primacía de la relación sobre los términos, opuestos y correlacionados. Entre ellas, es preciso consignar una muy importante, a saber, la perenne disimetría que se muestra entre dos rangos de términos, diferenciados por su sexo; no se debe olvidar que son los hombres quienes intercambian mujeres, y no lo contrario. Esto no implica de ninguna manera una misoginia por parte de Lévi-Strauss -como frecuentemente se le incrimina a partir de las invectivas de Simone de Beauvoir-, sino que se limita a un apego a los hechos. Por otra parte, destaca que las mujeres no pueden reducirse al estado de meros símbolos, ya que también

(1) Ibid. p.178

(2) Ibid. p.159

son productoras de signos; y más todavía, asegura que "...las reglas del juego no cambiarían si consideráramos grupos de mujeres que intercambian hombres" (1).

Precisamente por su dialéctica estructural, el incipio de reciprocidad subsiste y se readapta siempre ante los embates de la historia, demostrando que "...la contradicción aparente entre la permanencia funcional de los sistemas de reciprocidad y el carácter contingente del material que la historia pone a su disposición y que, por otra parte, rehace sin cesar, es una prueba complementaria del carácter instrumental de los primeros. Cualesquiera que sean los cambios, la misma fuerza permanece siempre en acción, y siempre reorganiza en el mismo sentido los elementos que se le ofrecen o se le abandonan" (2). Un principio regulador permanente somete a estructuraciones variables, pero calcadas a su imagen o semejanza, a los materiales contingentes que la historia le depara. La lógica ha de prescindir los sistemas de parentesco para que lo sean. Una lógica dependiente del pensamiento simbólico, que creó la cultura en el punto de la prohibición del incesto posibilitadora de las instituciones matrimoniales. Una lógica impuesta originariamente a estas instituciones, como base indestructible, consciente o inconsciente, como materia prima para la reconstrucción ulterior del antropólogo en su estrategia teórica.

Según la interpretación de Lévi-Strauss, la noción de intercambio -comprendido como puesta en acto del principio de reciprocidad- descubre el soporte común que fundamenta todos los sistemas de parentesco. La alianza matrimonial encarna una relación global de intercambio, no entre un hombre y una mujer, sino entre dos grupos de hombres que, como sujetos, cambian entre sí las mujeres. Para tal fin, ha debido mediar previamente la transposición de la naturaleza a la cultura, puesto que "...las mujeres no son, en primer lugar, un signo de valor social sino un estimulante

(1) Lévi-Strauss, C.- "La familia" p.46

(2) Lévi-Strauss, C.- Las estructuras elementales... p.116

natural y el estimulante del único instinto cuya satisfacción puede diferirse: el único, en consecuencia, por el cual, en el acto del intercambio y por la percepción de la reciprocidad, puede operarse la transformación del estímulo en signo" (1), un signo dentro del sistema significativo que constituye el parentesco, un signo cuyo valor no es innato, sino que viene determinado por su posición estructural.

En consecuencia, las reglas matrimoniales, por ejemplo la prohibición de un determinado tipo de parientes, se definen a priori por referencia a su objeto. No es que tal mujer tenga en sí tales o cuales rasgos que la excluyan del número de cónyuges posibles. En sí nada lo impide. Esos rasgos excluyentes se los confiere su incorporación a "...un sistema de relaciones antitéticas cuyo papel consiste en fundar inclusiones por exclusiones, y a la inversa, porque precisamente ahí reside el único medio de instaurar la reciprocidad, que es la razón de toda la empresa" (2).

De el mismo modo como el lenguaje es universal aunque se exprese en innumerables lenguas particulares, la prohibición del incesto es también universal y los sistemas de reglas matrimoniales concretos representan otros tantos casos que se reducen, en el fondo, a aquella forma más general de la prohibición, y la administran culturalmente. La indeterminación instintual de la naturaleza humana sólo exige como necesaria la alianza, el intercambio, mientras que la cultura aporta indefectiblemente sus modalidades. La consanguinidad se ve determinada por la sistematización que regula la alianza. En el origen de las reglas matrimoniales yace siempre la ley del intercambio recíproco que constantemente se complica y diversifica de forma arborescente. "Sea en forma directa o indirecta, global o espacial, inmediata o diferida, explícita o implícita, cerrada o abierta, concreta o simbólica, el intercambio, y siempre el intercambio es el que surge como base fundamental y común a todas

(1) Ibid. p.102

(2) Ibid. p.157

las modalidades de la institución matrimonial. Todas esas modalidades pueden incluirse bajo la denominación general de exogamia (...) sólo a condición de percibir, detrás de la expresión superficialmente negativa de la regla de exogamia, la finalidad que tiende a asegurar, por medio de la prohibición del matrimonio en los grados prohibidos, la circulación total y continua de esos bienes por excelencia del grupo: sus mujeres y sus hijas" (1). Aquí está, pues, la primera gran regla derivada de la prohibición más general: la exogamia.

La regla de exogamia es la expresión social de la prohibición del incesto y posee, de acuerdo con Lévi-Strauss, sus mismos caracteres formales, si bien su contenido es más positivo: hay que casarse con personas del grupo, mitad o clan extraño. La exogamia tiene un valor menos negativo que positivo, afirma la existencia social de los otros y sólo prohíbe el matrimonio endógamo para introducir y prescribir el matrimonio con otro grupo que no sea la familia biológica. También la ley de exogamia resulta extensiva a cualquier sociedad. La mueve el esfuerzo por conjurar los peligros que amenazan al grupo, por alcanzar los beneficios sociales de una mayor cohesión y solidaridad; asegura la integración de las unidades parciales en el seno del grupo total y reclama la colaboración de los grupos extraños. Puede incluso considerarse como arquetipo de la reciprocidad, al frente de sus demás manifestaciones.

Conviene precisar que la relación entre exogamia y endogamia no es absolutamente excluyente, sino que su valor es relativo. En toda sociedad se encuentran ambos extremos. Más aún, éstos se incluyen mutuamente. La endogamia supone la exogamia, no se le opone. Pero Lévi-Strauss distingue dos tipos de endogamia, una verdadera y otra meramente funcional. La endogamia verdadera tiene lugar cuando el casamiento, aunque se efectúa fuera de la familia biológica, se practica en el seno de la misma población, o en todo caso, de la misma cultura, mientras se rechaza el matri-

(1) Ibid. p.555

monio con extranjeros o forasteros. En cambio, la endogamia funcional, que puede igualmente llamarse racional, no es más que resultante inevitable del juego de la exogamia. Consiguientemente, el considerar endogamia y exogamia como instituciones equiparables es verdad sólo para la endogamia funcional, y que no es otra cosa que la exogamia vista de acuerdo con sus consecuencias. Pero la comparación sólo es posible a condición de excluir la endogamia "verdadera", que es un principio innerte de limitación, incapaz de superarse a sí mismo. Por el contrario, el análisis de la noción de exogamia es suficiente para mostrar su fecundidad. La reciprocidad que se actualiza en la prohibición del incesto y en la regla de exogamia no suprime, sino que siempre arrastra un cierto grado de incesto y de endogamia "sociales": dentro de una agrupación social más o menos amplia.

Estrechamente ligado con el problema del parentesco se encuentra el problema de la organización social. La función de los sistemas de organización y ordenamiento de una sociedad consiste en proporcionar a los individuos y a los grupos una seguridad primaria.

Tradicionalmente, se explica la gama de relaciones sociales desde el modelo que supone encontrar su institución más simple en la organización dualista. Lévi-Strauss considera esta explicación poco satisfactoria. La denominación de organización dualista se aplica a "un sistema en el que los miembros de una comunidad -tribu o aldea- se reparten en dos divisiones, las cuales mantienen entre sí relaciones complejas que van desde la hostilidad declarada hasta una intimidad muy estrecha y donde, en general, se encuentran asociadas diversas formas de rivalidad y cooperación" (1). Se trata de un tipo de sistema social frecuente en América, Asia y Oceanía.

Este sistema de organización dualista aflora de manera clara en el matrimonio entre primos cruzados bilaterales. No por eso reduce su finalidad

(1) Ibid. p.109

a la regulación de los matrimonios al constituir mitades exogámicas. Hay casos en que representa su papel sólo en las actividades políticas, religiosas o económicas, en ritos funerarios, competencias, etc. Y por lo demás, es inmensa la variedad de sus formaciones particulares, puesto que "...se conocen casi tantas formas de organización dualista como pueblos que la poseen" (1). La única característica constante radica en la prestación de servicios recíprocos entre mitades asociadas y opuestas a la vez.

A pesar de todo, la situación real de esas organizaciones abunda en anomalías con respecto a las teorías que se han elaborado sobre el sistema dualista. Lévi-Strauss comprueba esta discordancia mediante el análisis concreto de la configuración espacial de las chozas en una serie de aldeas de tribus amazónicas (2). De este análisis desprende tres conclusiones generales referentes a sus estructuras sociales: en primer lugar, tanto la apariencia del funcionamiento social como su forma de organización (clanes, subclanes, clases de edad asociaciones ceremoniales, etc.) distan mucho de ser instituciones reales, siendo más bien manifestaciones parciales de una misma estructura; en segundo término, las interpretaciones conscientes que aportan los indígenas no iluminan más que ciertos aspectos del orden social real, desconociendo o contradiciendo bastantes otros; finalmente, detrás de la estructuración aparentemente dualista y simétrica, posiblemente late otra organización más fundamental.

Para llegar a estas conclusiones, Lévi-Strauss lleva a cabo el examen de numerosas "instituciones dualistas", basándose en su propia experiencia de campo y con el recurso al trabajo de otros investigadores. Su objetivo es el de aclarar el problema de la organización social y, en concreto, el de la institucionalidad supuesta del sistema dualista. El análisis

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I p.10

(2) Ibid. cfr. p.p. 109-118

inicia con la constatación de la existencia de dos tipos de estructuras dualistas. En unos casos son diametrales, es decir, ambas mitades están separadas por una línea divisoria equivalente a un diámetro en el círculo de la aldea. En otros casos, son concéntricas, donde el círculo de chozas del interior se opone al del exterior. Pero sucede que, en algunos sitios, este doble tipo de estructuras dualistas se asocia, ya sea uno con otro, ya sea con otras estructuras no duales siempre impares, y algunas otras anomalías más. Salvando la contraposición entre el sistema par y el impar, Lévi-Strauss formula modelos hipotéticos que buscan dar cuenta del conjunto estructural y descubrir el vínculo existente entre esas tres variedades de representación, posibilitando con ello la comprensión de sus interrelaciones. En efecto, asegura, existe una relación indisoluble entre las dos formas de dualismo y entre el dualismo y el triadismo.

En la demostración llevada a cabo en Antropología Estructural I sobre los materiales compilados en Tristes Trópicos, Lévi-Strauss sostiene que el dualismo sólo manifestaría una imperfecta racionalización del triadismo. En cuanto al dualismo concéntrico, sería sólo una mediación para lograr el paso de un dualismo diametral hacia el triadismo. Además, el dualismo diametral es estático: "...es un dualismo que no puede sobre pasarse a sí mismo; sus transformaciones no generan otra cosa que un dualismo semejante a aquél del cual se ha partido. Pero el dualismo concéntrico es dinámico, lleva en sí el triadismo implícito; o para decirlo con mayor exactitud, todo esfuerzo por pasar de la triada asimétrica a la diada simétrica supone el dualismo concéntrico que es diádico como ésta, pero asimétrico como aquella" (1). Todas estas observaciones se ven acompañadas de numerosas observaciones y ejemplos empíricos que, en última instancia, le inclinan a pensar que las formas de organización social constituyen sistemas ternarios, más que binarios. La razón estriba en el hecho de que, al considerarlos como ternarios, se resuelven

(1) Ibid. p.123

una serie de anomalías, tornándose encuadrable el conjunto dentro de una misma formalización.

Habría, en consecuencia, que renunciar a la teoría de la organización dual como institución. Aislado en sí mismo, esta fenómeno tomado como institución tergiversaría la percepción de estructuras reales mucho más complejas, que requieren de otro tipo de interpretación.

Demostrada la insuficiencia de la hipótesis que establece a la organización dualista como modelo explicativo del orden social, queda aún por desenterrar cuál es el principio estructural que regula el asociamiento en el seno de las culturas, desde las más arcaicas. La organización dualista no es en sí una institución, pero sí revela un principio de organización: implica un método que conduce a la solución de muchísimos problemas, o sea, que es susceptible de muy diversas aplicaciones sociales, al estilo de las ya descritas o de otras similares. De acuerdo con este principio, cada sociedad efectúa su elección dentro de la gama de posibilidades institucionales que de él se derivan, cuyo número es siempre limitado y cuya heterogeneidad es relativa.

Como un ejemplo más se puede señalar la organización política, o en otros términos, la estructura del poder. Ya intuía Rosseau que en la base de la vida sociopolítica se encontraba el consentimiento. En esta línea, agrega Lévi-Strauss que "...el consentimiento es el fundamento psicológico del poder, pero en la vida cotidiana se expresa por un juego de prestaciones y contraprestaciones que se desarrolla entre el jefe y sus compañeros, y que hace de la noción de reciprocidad un otro atributo fundamental de la noción de poder. El jefe tiene el poder, pero tiene que ser generoso" (1). El origen de su poder no parece ser sólo

(1) Lévi-Strauss, C.- Tristes Trópicos. p.313

social; nace de una base psicológica, de unas diferencias individuales y también de una función pública necesaria. Luego, cada cultura diversifica un sistema particular de autoridad, que puede ir desde el más amistoso e igualitario hasta el más despótico y totalitario.

Asimismo, las amenazas a la seguridad del grupo quedan determinadas por la elección que realiza cada cultura con referencia a los individuos que ponen en riesgo el orden establecido, ya sea en un sentido antropofágico social, mediante la neutralización de los individuos indómitos por medio de la asignación de funciones especiales al interior del grupo; o ya sea en el sentido de una antropoemia, "vomitando" a todo individuo que represente un peligro para la sociedad.

En definitiva, el principio dualista que rige sistemas sociales con base en estructuras de oposición y de correlación no expresa sino una modalidad del principio de reciprocidad, raíz de toda vida social. Tras los sistemas variables, yace una base común que remite a ciertos mecanismos fundamentales cuya universalidad se encuentra apoyada en ciertas estructuras básicas del espíritu humano: "Tras la organización dualista considerada como una institución limitada en sus formas y sus distribución, existe un cierto número de estructuras lógicas cuya recurrencia en la sociedad moderna y en edades diferentes de la vida prueba su carácter a la vez fundamental y universal" (1).

(1) Lévi-Strauss, C.- Las Estructuras Elementales... p.200

III.2 EL PROBLEMA DEL TOTEMISMO.

Los primeros antropólogos que trataron sobre el fenómeno denominado totemismo optaron por su inclusión en el ámbito de la religión primitiva, identificándolo como adoración de plantas o animales. Desde ese entonces hasta nuestros días, el problema totémico ha sido sumamente debatido y prácticamente desintegrado. De hecho, es su existencia misma como institución real la que se impugna. Lévi-Strauss le dedica una de sus obras clave -El totemismo en la actualidad-, que, de alguna manera, constituye un prólogo a los desarrollos expuestos en El pensamiento salvaje. En la primera de ellas, pasa revista a una serie de autores para delimitar críticamente su propia solución de corte estructural, donde su propuesta tiende al encuadramiento de la cuestión totémica en un contexto más amplio y general.

El término "tótem" es una palabra ojibwa, lengua hablada al norte de los Grandes Lagos. No debe confundirse la noción de tótem con otras igualmente básicas en sociedades primitivas, como lo hace Durkheim. En concreto, se distingue de "mana", especie de aura mágica o fuerza que viene de fuera de las cosas y expresa participación, sin ligarse jamás a ninguna cosa particular ni a una persona de forma indisociable. También se distingue de "tuqu", que indica algo que viene desde dentro de las cosas o personas, como virtud relacionada con la naturaleza de éstas. Por su parte, "tabú" se refiere a costumbres instituidas y refleja un profundo respeto por la vida, un temor frente a determinadas manifestaciones vitales, sean personas, familias, campos, objetos o lugares sagrados. Y en fin, "tótem" designa una especie natural -animal o vegetal- que sirve de epónimo a un grupo humano. La dificultad consiste en interpretar correctamente su significación.

La multiplicidad de teorías que se han formulado sobre el totemismo muestra claramente la dificultad de definirlo. En opinión de Lévi-Strauss,

los etnólogos han divagado demasiado tiempo en pos de prejuicios e ilusiones. Las interpretaciones más antiguas pretendían la universalidad del fenómeno totémico como etapa obligatoria en el desenvolvimiento histórico de la humanidad, correspondiente a una mentalidad infantil. Suelen definir el totemismo mediante tres elementos: la organización en clanes; la atribución de una especie animal o vegetal a cada clan; y la relación de parentesco entre cada clan y su tótem. Pero esta tesis universalista ha sido desechada desde 1910 con los trabajos de Goldenweiser. Las interpretaciones más modernas se mueven en una dirección particularista.

En diversos antropólogos se pueden encontrar valiosas aportaciones parciales para el desciframiento del problema; sin embargo, persisten en considerar las cosas desde fuera sin alcanzar su verdadero nivel de profundidad y pagando, en consecuencia, reiterado tributo a la ilusión totémica.

Inicialmente, Lévi-Strauss refuta la teorización que relaciona al totemismo con la exogamia; por ejemplo, la del inventor de la teoría del totemismo, McLennan, que lo definía como fetichismo más exogamia más filiación matrilineal. Se trata de dos cuestiones diferentes, cuya coincidencia sólo se produce en algunas sociedades; en muchas otras, cada problema tiene sus propios métodos de resolución. A esta crítica ya había contribuido Franz Boas, quien ve en el totemismo una tendencia a la clasificación mediante la formación de un sistema de distinciones dentro de la sociedad. Es el primero que da el paso a una definición formal del totemismo, al tiempo que postula una homología entre el grupo social y el sistema del tótem; pero a Lévi-Strauss le parece excesivamente formalista y abstracta, pues si "...los objetos denotados deben constituir un sistema, el modo de denotación, para cumplir íntegramente su función, debe ser también él sistemático" (1). La homología no se establece entre

(1) Lévi-Strauss, C.- El totemismo en la actualidad p.26

grupo y tótem, sino entre las diferencias que se dan en el orden natural totémico y las que se pretenden sancionar en el orden social humano. Uno de los aciertos de Boas fue la tesis de que la unidad del supuesto totemismo es sólo artificial, que no corresponde a ninguna realidad; es una categoría del pensamiento.

Uno de los principales estudiosos de los aborígenes australianos, A.P. Elkin, levanta un inventario de especies irreductibles de totemismo: totemismo individual, totemismo social -sexual, de mitad, de sección, de subsección, de clan, etc.-; totemismo de culto; y totemismo de sueño individual o social. Este nominalismo y empirismo resultan criticables. Detrás de estas categorías cabe atisbar algo más importante, un bosquejo respecto al cual cada forma de totemismo no sea sino la encarnación de una transformación.

Dentro de la escuela funcionalista, Bronislaw Malinowski sostiene una tesis naturalista y utilitarista sobre el totemismo. En primer término, sería producto de condiciones naturales; pero si es algo natural ¿cómo explicar el que no se encuentre en todas partes? En segundo lugar, basa su existencia en el interés del hombre por animales y plantas alimenticios, con valor económico, en la afinidad con ellos y el deseo de dominarlos, y finalmente el ritual mágico que asegura la multiplicación de esas especies útiles. No es, sin embargo, la utilidad subjetiva, el que sean buenas para comer, lo que explicaría la elección de determinadas especies como tótem; y es ésto lo que tratará de demostrar Lévi-Strauss.

Otros autores, como M. Fortes y R. Firth, mantienen una afinidad o analogía objetiva entre el epónimo animal o vegetal y la unidad social que lo adopta. Supuestamente, los miembros de un determinado clan compartirían cualidades físicas semejantes a su tótem. Pero esto no aclara el problema. Es una interpretación reducida sólo a un tipo de culturas. Habría que alcanzar "...un nivel suficientemente general en que todos

los casos observados puedan figurar como casos particulares" (1). Además, existe algo de importancia mucho mayor: "...si se nos permite la expresión, no son las semejanzas sino las diferencias las que se parecen. Entendemos por esto que hay (...) por una parte animales que difieren unos de otros (porque pertenecen a especies distintas, cada una de las cuales tiene un aspecto físico y hace un género de vida que le son propios), y por otra hombres (entre los que los ancestros constituyen un caso particular) que difieren entre sí (porque están distribuidos entre segmentos de la sociedad, ocupando cada uno una posición particular en la estructura social). La semejanza que suponen las llamadas representaciones totémicas se establece entre estos dos sistemas de diferencias" (2).

Por consiguiente, no basta pasar de la utilidad subjetiva (Malinowski) a la analogía objetiva externa (Fortes y Firth); de ésta hay que pasar a la homología interna, esto es, a la que se presenta entre dos sistemas diferentes. Esta conclusión permite a Lévi-Strauss revisar algunas otras interpretaciones alternativas. Evans-Pritchard rechaza la postura naturalista y empirista para establecer que las relaciones entre grupos humanos y especies animales son de tipo metafórico. La atención se ve desplazada, así, hacia el intelecto. Al respecto, señala Lévi-Strauss que, en el totemismo, "...nos encontramos en presencia de una serie de encadenamientos lógicos que unen relaciones mentales" (3). Los tíems-criaturas naturales- se piensan en términos sociales. Sobre ellos se proyectan nociones y sentimientos que poseen otro origen.

Radcliffe-Brown, principal representante inglés del funcionalismo, tiene un largo camino recorrido en su análisis del totemismo. En él, demarca Lévi-Strauss dos teorías, de las cuales la segunda se aproximaría a

(1) Ibid. p.114

(2) Ibid. p.115 --

(3) Ibid. p.119

su propia visión. La primera teoría, en la línea de Boas, sitúa la clave del totemismo en un sentimiento individual de vinculación que lleva a una conducta colectiva, ritualizada, y que se plasma en un objeto representativo del grupo. De manera que la división social se traduce en la división ritual y religiosa. Al igual que Malinowski, afirma que tal especie se convierte en tótem por su utilidad alimenticia. La explicación de Radcliffe-Brown no se basa ya en condiciones naturales, sino que pertenece a la cultura: se trata de relaciones concebidas con una finalidad teórica. Pero lo indefinible es aquél sentido utilitarista, puesto que tropieza con catidad de casos en que animales y plantas totémicos carecen de utilidad para el indigena. Por lo demás, recurrir al sentimiento como causa de la conducta no es más que una explicación ilusoria; hay que recordar que el afecto y la emoción son siempre resultados secundarios; efectos, nunca causa.

En su segunda teoría del totemismo, expuesta en el "Huxley Memorial Lecture for 1951". Radcliffe-Brown sólo conserva de su posición anterior la metodología. La nueva postura "...trae consigo la reintegración del contenido a la forma y abre de tal manera el camino de un verdadero análisis estructural, alejado por igual del formalismo y del funcionalismo" (1). Así queda explicado el por qué se prefiere tal especie a otra. No obstante, Lévi-Strauss le critica el hecho de que trate de explicar la lógica de la oposición y la correlación por medio de las leyes de la asociación, cuando debe hacerse justamente lo contrario; asimismo, considera criticable el hecho de mantener una noción empirista de la estructura.

En contraste con la fuerte desorientación de los estudios antropológicos con referencia al totemismo, encuentra Lévi-Strauss, entre algunos filósofos, los antecedentes de ésta segunda teoría de Radcliffe-Brown. El predecesor más remoto sería, sin duda, el mismo Rosseau, quien se anticipa a las primeras ideas sobre el totemismo en el Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, en 1754. La diferenciación social precisa que se la conciba y represente, de modo que

(1) Ibid. p.126

la diversidad de las especies sirve de apoyo conceptual a las diferencias sociales. Ahí se esconde la clave del totemismo. Por otro lado, Rosseau concentra sus preocupaciones en lo que constituye la clave de la antropología moderna, es decir, en el paso de la naturaleza a la cultura, de la afectividad a la intelectualidad, de la animalidad a la humanidad: un paso expresado en la aparición del lenguaje, bajo el que opera una lógica de oposiciones binarias.

Otro precedente más cercano es Bergson; aunque él ve en el totemismo un medio de regular la exogamia, plantea la solución del problema totémico en el plano de las oposiciones y las nociones -no en el de los instintos-. De cualquier manera, lo que se patentiza con Rosseau y Bergson es que toda mente humana es un campo de experimentación potencial para averiguar lo sucedido en otras mentes humanas.

Luego de haber expuesto la gama de interpretaciones propuestas sobre el totemismo, señala Lévi-Strauss las dos hipótesis extremas entre las que oscilan todas las demás. Una, cuyo portavoz sería Lévi-Brühl, se apoya en la noción de "participación" -un tanto confusa y ambigua-. Otra, patrocinada por Durkheim, reduce el tótem a mero emblema que designa al clan. Ambas explican más bien poco lo que significa el totemismo allí donde existe. Para Lévi-Strauss, en este caso la verdad debe buscarse a medio camino entre las dos soluciones extremas.

La crítica radical que Lévi-Strauss reñaliza contra el planteamiento tradicional del problema del totemismo, recrimina fundamentalmente el haber hipertrofiado y mistificado el fenómeno. La causa no sería otra que una actitud morbosa en el estudio de las religiones; esto es, la causa es una "...proyección negativa de un temor incontrolable a lo sagrado, del cual el observador no ha conseguido desprenderse. Así se ha constituido la teoría del ottemismo "para nosotros" y no "en sí".

y nada garantiza que, bajo sus formas actuales, no proceda todavía de una ilusión semejante" (1). Es el recelo de parangonar las instituciones primitivas con las supuestamente civilizadas y, sobre todo, la obsesión por distanciar de aquellas nuestras religiones, lo que conduce a desfigurar el enfoque, a encuadrar el totemismo en el área de lo religioso.

Es esta, pues la ilusión totémica. En cuanto institución, no existe el totemismo. No sólo su unidad -como mostró Boas- sino su misma noción es ilusoria. El totemismo no constituye un fenómeno, institución o sistema dotado de consistencia propia; "...el error de los sostenedores del totemismo fue el de destacar arbitrariamente un nivel de clasificación: el formado por referencia a las especies naturales, y de darle el valor de una institución. Pero, como en todos los niveles, éste no es sino uno entre otros, y no hay ninguna razón para declararlo más importante" (2). El pretendido totemismo hay que considerarlo como un fenómeno particular en el seno de una clase de fenómenos similares mucho más amplia, un subsistema dentro de un sistema general. "El totemismo se reduce, así, a un modo particular de formular un problema general: hacer de manera que la oposición en vez de ser un obstáculo para la integración sirva más bien para producirla" (3). Se incluye, pues, en el problema general de las clasificaciones, en concreto, de la clasificación social. Su característica distintiva está en el empleo de una nomenclatura especial (nombres de animales y vegetales), a través de la cual se codifican relaciones y oposiciones; éstas, empero, admitirían otras formalizaciones. Se trata de un particular modelo clasificatorio, de un aspecto de la clasificación aislado arbitrariamente bajo la etiqueta de "totemismo". A juicio de Lévi-Strauss, se oculta tras él una dimensión universal, clasificatoria, más humanizada en nuestra civilización: entre nosotros "...ocurre como si cada individuo tuviese su propia personalidad

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II. p.38

(2) Lévi-Strauss, C.- El pensamiento salvaje. p.199

(3) Lévi-Strauss, C.- El totemismo en la actualidad. p.p. 130-131

por tótem: ella es el significante de su ser significado" (1). En tal forma, la ilusión totémica parece disipada.

¿Cuál es la función del sistema totémico? Integrar oposiciones, consolidar la integración social. Del mundo vegetal o animal se extrae una serie de deferencias que resultan significativas, y se culturalizan, esto es, se traspasan al mundo social. Así, los grupos humanos semejantes por naturaleza, se valen de categorías vegetales o animales con objeto de "desnaturalizar sus propias semejanzas" (2). Es una forma simple de distinguir y clasificar a los seres humanos de acuerdo con su estatuto social. La referencia metafórica al orden totémico viene a sancionar la pertenencia efectiva al orden social.

Para descubrir las estructuras profundas del llamado totemismo, Lévi-Strauss propone un método desarrollado en tres fases: la primera de ellas busca "...definir el fenómeno que vamos a estudiar como una relación entre dos o más términos reales o virtuales" (3). Aquí, son las relaciones entre dos series, en cada una de las cuales cabe distinguir dos modos de existencia, colectivo e individual; para evitar confusiones, Lévi-Strauss los denomina, en la serie natural, categoría e individuo; y en la serie cultural, grupo y persona.

La segunda fase, consiste en construir el cuadro posible de permutaciones entre estos términos, que luego se observan efectivamente en determinadas poblaciones. Los términos provenientes de ambas series se pueden asociar entre sí, dos a dos, de cuatro maneras: categoría natural/grupo cultural; categoría natural/persona cultural; individuo natural/persona cultural; e individuo natural/grupo cultural. Lévi-Strauss verifica la existencia de sistemas que cumplen tales relaciones en diver-

(1) Lévi-Strauss, C.- El pensamiento salvaje p.160

(2) Ibid. p.313

(3) Lévi-Strauss, C.- El totemismo en la actualidad. p. 30

sas partes del mundo, de modo que se refuerza la hipótesis inicial que postulala relación entre las dos series.

En la fase final, se debe "...tomar este cuadro como objeto general de un análisis que, a este nivel solamente, puede llegar a establecer conexiones necesarias, puesto que el fenómeno empírico contemplado al momento de partir no era sino una combinación posible entre otras, cuyo sistema total debe ser previamente reconstruido" (1). Esta fase típicamente estructuralista, intenta liquidar la ilusión totémica restituyendo su contenido subyacente al lugar que le pertenece dentro de un vasto conjunto, como parte integrante de un sistema global de transformaciones: el código mediador que permite expresar propiedades isomórficas entre el ser humano y su entorno natural.

En síntesis, "...por detrás de lo que erróneamente dió en llamarse totemismo existen tres ideas muy precisas. En primer lugar, la idea de un conjunto cultural discontinuo, es decir, de una sociedad segmentaria; en segundo lugar, la idea de un conjunto natural discontinuo, es decir, la conciencia de la discontinuidadempírica de las especies biológicas, y, en tercer lugar, la idea de que existe algún tipo de homología entre los dos sistemas de diferencias antes citados" (2). Esta relación de homología no es de ningún modo directa, sino mediatizada por el espíritu humano y su función simbólica. No es que tal grupo se asemeje a tal especie animal ni tal otro a tal otra, término a término. La homología se postula entre las separaciones diferenciales que existen, por una parte, entre la especie A y la especie B, y por otra parte, el clan X y el clan Y. Estas instituciones descansan, pues, en el postulado de una homología entre dos sistemas de diferencias, situados uno en la naturaleza y otro en la cultura. Al concebir así la analogía formal

(1) Ibid. p.30

(2) Lévi-Strauss, "C.- El oso y el bárbero p.49

entre naturaleza y cultura, queda de manifiesto su carácter sistemático o estructural.

Formulados así estos planteamientos, se desprende una de las conclusiones capitales de Lévi-Strauss con respecto al problema del totemismo: la elección de las especies naturales se debe al hecho de que proponen al hombre un método de pensamiento. Los tótems, animales o plantas, pueden ser o no temidos o codiciados; pero lo decisivo estriba en que "...su realidad sensible deja traslucir nociones y relaciones concebidas por el pensamiento reflexivo a partir de los datos de la observación, de modo que las especies naturales no se eligen por ser buenas para comer, sino por ser buenas para pensar" (1), esto es, por sus propiedades lógicas. Así, el totemismo se define como un operador lógico, como un modo elemental de organizar la experiencia.

Lo que ocurre de hecho con el llamado totemismo, en ciertas poblaciones donde pervive, es que su carácter sistemático sincrónico se erosiona y deteriora a causa del devenir diacrónico. De "medio de pensar" degenera en "medio de recordar". En cuanto gramática se descompone, quedando solamente el léxico suelto. De ahí que el totemismo sea un sistema "...casi siempre vivido, es decir, que se adhiere a grupos completos y a individuos concretos, porque es un sistema hereditario de clasificación" (2). Se demuestra, así, la posibilidad de que la forma de la estructura pueda sobrevivir aún cuando la estructura misma sucumba ante el acontecimiento.

Como se puede apreciar, Lévi-Strauss interpreta al totemismo más como un fenómeno intelectual que religioso. Su realidad se reduce a ser un ejemplo particular de ciertos modos de reflexión. "El pretendido totemismo participa del entendimiento, y las exigencias a que responde, la manera como trata de satisfacerlas, son ante todo de orden intelectual" (3).

(1) Lévi-Strauss, C.- El totemismo en la actualidad. p.131

(2) Lévi-Strauss, C.- El pensamiento salvaje. p.p. 336-337

(3) Lévi-Strauss, C.- El totemismo en la actualidad. p.151

El totensimo implica una proyección de las estructuras mentales del hombre, por lo que su verdad no está fuera de él, sino en su interior. No se trata de un elemento arcaico; más aún, en última instancia, su actualidad se cifra en la postulación de una homología entre el orden mental y el natural.

III.3 EL ANALISIS DE LOS MITOS.

El análisis y la interpretación de los mitos constituyen, sin lugar a dudas, el campo privilegiado por Lévi-Strauss para someter a prueba el modelo estructuralista. El mito no es algo absurdo y desprovisto de sentido y racionalidad. A la creación mítica subyace una lógica que se localiza de manera universal en todo tipo de pensamiento. El mito no es un discurso prelógico. Elucidar la lógica del mito es la finalidad de los numerosos estudios que dedica Lévi-Strauss a su comprensión. Se busca encontrar las estructuras mentales que organizan, a nivel inconsciente, las funciones y operaciones del espíritu humano, esto es, de la mente.

Los principales trabajos en esta línea son "La estructura de los mitos", y "Estructura y dialéctica" en Antropología Estructural I; "La gesta de Asdiwal", "Post scriptum" y "Cuatro mitos winnebago" en Antropología Estructural II; "El sexo de los astros", "Cómo mueren los mitos", y, fundamentalmente, su obra maestra constituida por la tetralogía de Mitológicas: Lo crudo y lo cocido, De la miel a las cenizas, El origen de las maneras de mesa, y El hombre desnudo, que abarcan un periodo de investigaciones elaboradas a lo largo de más de 20 años.

La mitología no desempeña una función utilitaria en el seno de la sociedad, ni se encuentra ligada a otras realidades objetivas que le impongan determinantes que la constriñan de manera directa, como sucede con otros sistemas o niveles culturales. Si en alguna parte tiene libertad la mente humana, en el mito, donde se abandona a su espontaneidad creadora.

Es por ello que, de ser posible el la localización de leyes en el discurso mítico semejantes a las que rigen en el lenguaje, "...habremos demostrado que hasta aquello que aparentemente constituye el elemento más arbitrario del pensamiento humano, está en realidad rigurosamente determinado" (1). Y si la mente se encuentra determinada hasta en sus mitos, con mayor razón cabe esperar la presencia de leyes en el resto del espectro de la cultura.

Por consiguiente, Lévi-Strauss da un paso más para sostener que un modelo que resulte válido para analizar la mitología lo podrá ser igualmente para analizar el resto de las actividades del espíritu humano. En Mitológicas se lleva a cabo la experimentación de ese modelo, el análisis estructural del vasto conjunto mítico que abarca prácticamente toda América de Sur a Norte.

El punto de partida de este proyecto está en el análisis mismo del concepto de mito. En sentido vulgar, puede indicar una historia falsa, fingida, fantástica; se aproxima al cuento, a la fábula, a la leyenda, pero difiere de ellos. El mito, para Lévi-Strauss, se define por referencia a un sistema temporal que combina las propiedades de la diacronía y la sincronía, pues los acontecimientos desplegados en el tiempo forman una estructura perdurable. "Un mito se refiere siempre a un acontecimiento pasado: antes de la creación del mundo, o durante las primeras edades, o en todo caso hace mucho tiempo. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos que se suponen en un ocurridos en un momento en el tiempo, forman también una estructura permanente que se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro" (2). Posee simultáneamente una estructura histórica y ahistórica. La narración se sitúa en el tiempo, al nivel del habla, en una sucesión irreversible; pero está, a la vez, fuera del tiempo, en el nivel de la lengua, en un suceder reversible o reiterable.

(1) Carusc, Paolo.- Conversazione... p.40

(2) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.189

Lévi-Strauss define cada mito por el conjunto de todas sus versiones o variantes; de forma que el análisis estructural se despreocupa de buscar la versión originaria para considerar pro igual todas las versiones. Mientras siga siendo reconocible, se tratará del mismo mito. Por eso, la unidad del mito resulta un tanto inconcreta, ya que no es sino una mera unidad de tendencia y proyectiva, producto de la interpretación. La unidad del mito se proyecta en un foco virtual: "...más allá de la percepción concreta del oyente, que de momento sólo atraviesa, hasta un punto donde la energía que irradia será consumida por el trabajo de reorganización consciente" (1). Tal es la organización y unidad que indaga el análisis.

En esta concepción, se descartan todas las clasificaciones preconcebidas y exteriores -mitos cosmogónicos, estacionales, divinos, de origen, etc.- a fin de que cada mito entregue al análisis su propia tipología. Asimismo, se excluye cualquier delimitación precipitada de lo mítico, en cuyo estudio se recurrirá a toda manifestación de la actividad mental o social de las poblaciones estudiadas como complemento e ilustración.

Con relación al mecanismo que genera los mitos, al final del cuarto tomo de Mitológicas señala Lévi-Strauss que en el fondo de todo sistema mítico yace una secuencia absolutamente indecible -no opcional-, que viene a reducirse a un primer par de oposición o "asimetría primera" de la que arranca el juego de las transformaciones sucesivas: alto y bajo, cielo y tierra, tierra y agua, cerca y lejos, izquierda y derecha, macho y hembra; "...inherente a lo real, esta disparidad pone en marcha la especulación mítica", precisamente porque este mecanismo de aparear oposiciones está de alguna manera montado de antemano en el entendimiento, y basta que acontezcan determinadas experiencias recurrentes para que éstas accionen el mando; la maquinaria conceptual se pone en marcha imponiendo una organización formal a los datos empíricos situacionales, aplicando sistemáticamente reglas de oposición. Así es como los mitos

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas I. p.27

nacen y se transforman en otros que siguen transformándose sin cesar. Las condiciones de la génesis del mito coinciden con las de la génesis de todo pensamiento; lo constitutivo no es la oposición entre el yo y el otro, sino la experiencia de lo otro aprehendido como oposición, la conciencia como conciencia de una relación. "Para que el pensamiento engendre un mito y éste a su vez engendre otros mitos, es preciso y basta que se inyecte una primera oposición en la experiencia, de donde resultará que sucesivamente se engendrarán otras oposiciones" (1), a las que especulativamente se intentará dar un sentido.

Por lo que concierne al papel del sujeto en la génesis mítica, "...los mitos carecen de autor: desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición" (2). Su característica es la anonimidad. Aunque, evidentemente su origen estuvo en una creación individual, para pasar al estado de mito esa individualidad se diluye para conseguir el reconocimiento del mito como patrimonio común de un grupo cultural.

Ahora bien, ¿cuál es la función que cumple el mito en una sociedad? el mito se esfuerza por disimular o corregir oposiciones o disimetrías estructurales, a las que ofrece una mediación lógica; el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción percibida por la sociedad. Los mitos sirven para resolver problemas de orden social. Entre pueblos vecinos, funda la existencia de un orden externo construido sobre diferencias de diversa índole. Dentro del mismo pueblo, instituye y legitima un orden interno donde se encuadran dominadores y dominados. Normalmente, las variantes se deben a la necesidad de diferir que experimentan grupos colindantes. Pero, en general, la función de los mitos parece ser la de "...transigir con la historia y restablecer, en el plano del sistema, un estado de equilibrio en el seno del cual van a amortiguarse las sacudidas más reales provocadas por los acontecimientos" (3); las estructuras mitológicas y sus omni-

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.539

(2) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas I. p.27

(3) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.543

presentes operadores binarios buscan la persistencia del sistema, al que dan consistencia frente a los cambios demográficos e históricos. Aun cuando las contradicciones reales sean insuperables y, por tanto, la mediación resulte irrealizable, los mitos la logran psicológicamente, bien sobre el plano simbólico, bien sobre el imaginario.

La asignación de una función etiológica al mito -como si se tratara de fenómenos naturales- es rechazada por Lévi-Strauss. Más bien, tales fenómenos son "...aquello por medio de lo cual los mitos tratan de explicar realidades que no son de orden natural sino lógico" (1). De modo que ninguna función del mito da razón de él, sino que es necesario dilucidar la lógica estructural inconsciente mediante la cual se cumple y se explica cualquier función.

La generación del mito se desarrolla, al principio, operando transformaciones vigorosas, pero al final, en los límites del sistema, sólo se observan transformaciones extenuadas, en el tiempo y en el espacio. Las estructuras de oposición se degradan en estructuras de reduplicación, expirantes, en mera repetición o serialidad. El mito se dilata: acumula episodios tomados de otros mitos y, llevado por la necesidad de cumplir períodos cada vez más cortos, multiplica las historias dentro del relato.

Se llega a la construcción del mito basado en una forma de periodicidad interna muy corta. El mensaje mítico se ve envuelto en una degradación irreversible desde la estructura hasta la repetición. Estos estados extremos del sistema someten la armadura mítica a tales distorsiones hasta que terminan por desarticlarla. Entonces, el mito traspone su propio umbral, ya sea para ceder el puesto a otros mitos de otras culturas, o bien para metamorfosearse en algo diferente. "Así, un mito que se transforma al pasar de tribu en tribu se extenua finalmente sin por

ello desaparecer. Dos caminos quedan aún libres: el de la elaboración novelesca y el reemplazo con fines de legitimación histórica" (1), ya sea en una línea tradicional, retrospectiva; ya en una línea prospectiva. El mito como tal, fallece en cuanto traspasa sus propios límites.

En cuanto a la significación del mito, al igual que su unidad, es englobante y virtual. No se confunde con el contenido aparente de la narración; supone algo más. Su sentido no es completamente arbitrario o contingente, porque en tal caso no se comprendería la estrecha semejanza que los mitos muestran en todas partes; pero tampoco hay significados precisos ligados a ciertos temas mitológicos; no existen los símbolos arquetípicos. El análisis estructural de los mitos sigue un método similar al que el psicoanálisis freudiano emplea en la interpretación de los sueños. Los contenidos empíricos, los objetos, símbolos y personajes que aparecen, no significan por sí mismos, sino que se vuelven significativos dentro del sistema de relaciones o estructura que revelan. La única diferencia estriba en que el análisis del mito prescinde de la carga emocional. El significado de cada elemento mítico depende de la posición que ocupa dentro de un sistema mitológico concreto, no conservando de su naturaleza empírica más que unos rasgos diferenciales que lo hacen oponible.

Es preciso distinguir el nivel lingüístico y el nivel mítico. El mito utiliza el lenguaje habitual para construir imágenes y acciones, una historia o sucesión de acontecimientos. Y son estos significantes normales, desde el punto de vista lingüístico, los que se convierten en elementos de significación dentro del marco de un sistema significativo suplementario, que se sitúa en otro plano. De forma que el mito se mueve al mismo tiempo en el lenguaje y por encima del lenguaje: su sentido consigue despegar de la base lingüística. Estas conclusiones provisionales

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II. p.315

las expresa Lévi-Strauss que: "1, si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. 2, el mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas. 3, estas propiedades sólo pueden ser buscadas por encima del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera" (1).

Por hipótesis, el nivel significativo del mito despliega un discurso coherente, pero no se apoya en ningún contenido privilegiado. Lo constituyen relaciones lógicas cuyo valor operatorio se cifra en su invariabilidad, ya que pueden establecerse entre muy diferentes contenidos. Los elementos que el mito pone en acción no tienen valor autónomo, adquieren su significado en el seno de las combinaciones donde están llamados a figurar, y sólo la conservan por relación a estas combinaciones. En otras combinaciones, los mismos elementos entrañarían distinta significación.

Así pues, no existe ningún punto de partida privilegiado para emprender el análisis, pues de antemano se desconoce la organización de la materia mítica y ni siquiera el método puede estar totalmente perfilado; una y otro han de extraerse progresivamente del mismo objeto de estudio. Por eso, el punto de partida debe inevitablemente elegirse al azar o intuitivamente, y el punto de llegada se impondrá de improviso.

Como regla, la versión del mito -tras una suficiente crítica textual- debe aceptarse tal como es. Desde cualquier punto, el proceso analítico se despliega en espiral, pasando varias veces sobre el mismo tema, pero a diferente altura o sobre un ángulo distinto, hasta que el sistema inicial se cierra regresando al punto inicial. El conjunto mítico de

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.190

una población nunca se cierra, en el sentido de que está diacrónicamente abierto y puede desarrollarse como discurso indefinidamente, pero al mismo tiempo se clausura en tanto sistema sincrónicamente cerrado.

Si bien el nivel de significación del mito se superpone al nivel lingüístico, el idioma constituye un código de primer grado y los mitos se basan en códigos de segundo grado que transmiten su mensaje específico, los análisis mitológicos de Lévi-Strauss bosquejan "...un código de tercer grado destinado a asegurar la traducibilidad recíproca entre varios mitos" (1). Este código, implícito en la mitología, es el objeto central de la explicación.

Una vez recogida la documentación etnográfica, compilada la mitología de las poblaciones encuestadas, se trata de ligar mitos unos con otros en base a estructuras comunes. Poco a poco, se delinean las propiedades características de un cuerpo mítico. Se procede entonces a filtrar el material mítico, en repetidas ocasiones, hasta que la interpretación incorpora todo aquello que el mito contiene. En esta operación, los mitos se reconstruyen, por mediación del etnólogo, en el plano de la conciencia y de la ciencia.

Para aproximarse a un conocimiento positivo de los mitos, señala Lévi-Strauss un método estricto que se condensa en tres reglas básicas: "Un mito jamás debe interpretarse en un sólo nivel. No existe explicación privilegiada, pues todo mito consiste en una puesta en relación de muchos niveles de explicación. Un mito jamás debe interpretarse sólo, sino en su relación con otros mitos que, tomados juntos, constituyen un grupo de transformación. Un grupo de mitos jamás debe interpretarse sólo, sino por referencia: a) a otros grupos de mitos; b) a la etnografía de las sociedades de donde provienen" (2).

(1) Lévi-Strauss, C.- mitológicas I. p.21

(2) Lévi-Strauss, C.- Antropología estructural ii. p.p. 82-83

Así pues, a través de la relación entre niveles de un mito, la relación entre mitos, la relación entre grupos de mitos y la referencia al contexto social de origen, el análisis llega a detectar propiedades comunes, estructuras relativamente simples que han generado transformacionalmente la diversidad mítica.

Antes de promenorizar las diversas fases del método, es preciso descalificar el presunto cambio inconfesado de método que autores como D. Sperber o P. Cressant creen detectar en el lapso que va desde Antropología Estructural I hasta Mitológicas (1). Según las imputaciones de estos autores, Lévi-Strauss habría abandonado la segmentación en mitemas para operar, en su lugar, con mitos enteros. Sin embargo, Lévi-Strauss replica insistiendo en su continuidad metodológica. Únicamente admite, y él mismo lo hace notar al lector, una inflexión en el método, obligada por la necesidad de efectuar el análisis sobre un número mayor de mitos y en varios planos simultáneamente. La inflexión consiste en reemplazar la modulación de frecuencia -utilizada en los dos primeros volúmenes de Mitológicas- por una modulación de amplitud, "...pero no constituye un abandono definitivo de nuestro viejo uso, sino un sometimiento provisional que nos ha impuesto el traslado progresivo de nuestros métodos de investigación de los mitos de América del Sur a los de América del Norte" (2). Posteriormente existe un retorno al método analítico más fino. Por lo demás, de hecho se continúa hablando de mitemas, como puede comprobarse fácilmente en los dos volúmenes finales de Mitológicas. Incluso, se acuña una categoría especial de mitemas, denominados "zoemas" en El hombre desnudo.

Pasando ahora al aspecto de la construcción mítica, Lévi-Strauss distingue en ella dos aspectos: las secuencias, que son el contenido aparente, la sucesión de acontecimientos narrados; estas secuencias están organiza-

(1) Sperber, Dan.- "El estructuralismo en antropología" cfr. p.213 y Cressant, Pierre.- Lévi-Strauss cfr. p.121

(2) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas III. p.p. 7-8

das, en niveles profundos, en función de esquemas superponibles. Cada nivel del relato encierra su propio esquema: geográfico, cosmológico, sociológico, económico, etc. Y cada esquema constituye un orden, un registro dotado de su propio código.

De la hipótesis de trabajo se desprende que el mito se encuentra compuesto por un cierto tipo de unidades. Así como en la lengua los fonemas se integran en los morfemas, y éstos en los semantemas, en el mito todo se integra en unidades constitutivas mayores, más complicadas, que reciben el nombre de mitemas. Estos actúan en el plano del lenguaje a la vez que en el del metalenguaje que provee la supersignificación propia del mito. Para identificar los mitemas, el análisis comienza tomando cada mito separadamente. En primer lugar, segmenta o recorta la sucesión de acontecimientos en sus elementos más simples, es decir, en frases muy breves consistentes en una relación de sujeto y predicado, cada una de las cuales se transcribe a una ficha, que se numera siguiendo el orden del relato. Pero aún no tenemos las verdaderas unidades constitutivas del mito, puesto que éstas no son relaciones aisladas, sino haces de relaciones. Por eso, en segundo lugar se hace intervenir el principio de armonía: se manipula el mito "...como si fuese una partitura orquestal que un aficionado perverso hubiera transcrito, pentagrama tras pentagrama, en forma de una serie melódica continua, y cuyo ordenamiento inicial hay que reconstruir. Como si se nos presentara una sucesión de números enteros del tipo: 1,2,4,7,8,2,3,4,6,8,1,4,5,7,8,1,2,5,7,3,4,5,6,8, y se nos propusiese como tarea agrupar a todos los 1, todos los 2, todos los 3, etc., en forma de tabla:

1	2	4	6	7	8
	2	3	4	6	8
1		4	5	7	8
1	2		5	7	
		3	4	5	6
					8

(1)

Tras esta operación, cada columna vertical agrupa varias frases, un fajo de relaciones coincidentes en un rasgo común y diferencial; cada haz de relaciones forma una gran unidad constitutiva del mito, denominado mitema. Aquí aparece la temporalidad peculiar del mito, puesto que en

mitema se condensan diversas relaciones distantes en la sucesión cronológica de la narración y se configura un nuevo sistema de referencia temporal sincrónico-diacrónico. Cada mitema, ya identificado, adquiere a su vez significación en su diversa combinación con el resto de los mitemas.

Lévi-Strauss aduce como ejemplo el mito de Edipo. Lo reduce a frases, y las alinea en columnas verticales. Resultan cuatro columnas -cuatro mitemas-, cada una con un rasgo común. La primera, lazos de parentesco sobreestimados. La segunda, lazos de parentesco subestimados. La tercera, negación de la autocracia del hombre. Y la cuarta, persistencia de la autocracia humana. A continuación las interrelaciona: la columna primera se relaciona con la segunda de la misma manera que la cuarta con la tercera; "La sobrevaloración del parentesco de sangre es a la subvaloración del mismo como el esfuerzo por escapar a la autocracia es a la imposibilidad de lograrlo" (1). Sólo resta a la interpretación vincular una con otra las diferentes versiones del mito.

Los mitemas, tal como se han definido, pertenecen a distintos estratos, capas o niveles de la construcción mítica, articulados entre sí para formar un sistema cerrado. Constituyen otras tantas dimensiones, al modo de órdenes encajonados unos en otros, articuladas de tal manera que el desequilibrio estructural de cada uno de ellos se compensa mediante la apelación al adyacente. Estos niveles se encuentran cifrados de acuerdo con sus correspondientes códigos.

Ahora bien, ¿qué es un código? Un código consta de una gramática y un léxico. Los términos del léxico son los que determinan la índole del código: sensorial, espacial, temporal, geográfico, sociológico, etc. El mito siempre conjunta de manera simultánea codificaciones heterogéneas, a veces con el fin de emitir idéntico mensaje, gracias al preservamiento de la misma armadura. No existe ningún código privilegiado al que pueda reducirse la comprensión del mito, que tampoco resulta

(1) Ibid. p.197

de la mera adición de códigos. La clave es que, en un mito o grupo de mitos, se da una "sobrecodificación", constituyéndose lo que podría llamarse un "intercódigo", que posibilita la convertibilidad recíproca de los mensajes concretos de los códigos particulares, a través de los que emerge una significación global netamente mítica.

Conviene insistir en que no importa cual sea la versión original de un mito. El análisis considera todas las versiones o variantes por igual, ya que el mito se define por el conjunto de todas sus versiones: otras tantas variaciones sobre el mismo tema.

El análisis traza un cuadro bidimensional, en columnas paralelas, para cada versión del mito. En una fase posterior, estos cuadros se yuxtaponen ordenadamente unos tras otros, como planos paralelos, con lo que se obtiene un conjunto tridimensional. La lectura de tal conjunto se realiza ya no sólo de izquierda a derecha y de arriba a abajo, sino también de adelante hacia atrás y a la inversa. En esta lectura comparativa aparecerán variaciones diferenciales entre las versiones. "Estos cuadros no serán nunca exactamente idénticos. Pero la experiencia prueba que las variaciones diferenciales, que no han de pasar inadvertidas, ofrecen entre sí correlaciones significativas que permiten someter el conjunto a operaciones lógicas, por simplificaciones sucesivas, para llegar finalmente a la ley estructural del mito considerado" (1). Estos cuadros yuxtapuestos muestran lo que Lévi-Strauss denomina "estructura hojaldrada" del mito: el estudio de sus repeticiones y permutaciones conduce a la significación al tratar la estructura y las transformaciones. "Una de las reglas mayores del método estructural: siempre que en determinada versión de un mito constatamos un detalle que aparece como "desviante" con respecto a las otras versiones, lo más verosímil es que dicha versión esté tratando de decir precisamente lo opuesto de la versión normal" (2). Con frecuencia, se aborda un mismo problema, y cada variante muestra una forma concebible de resolución.

(1) *Ibid.* p.p.197-198

(2) Lévi-Strauss, C.- "Estructuralismo y ecología" p.15-16

Además de las variantes de un mismo mito, suele ocurrir que varios mitos distintos pertenezcan a una temática coincidente, constituyendo lo que puede llamarse un grupo o ciclo mítico. En realidad, es otra forma de variación a mayor escala y, en el fondo, se trata de un "grupo de transformación". De la misma manera, los grupos de mitos también se interrelacionarán entre sí, como transformaciones dentro del mito único de tal cultura, compuesto por el conjunto global de su mitología. Así pues, el análisis estructural descubre que los mitos forman grupos que constituyen otros tantos sistemas; luego, algunos de estos se agrupan e integran a su vez en un sistema de sistemas, o metasistema.

Desde las transformaciones y relaciones de isomorfismo encontradas entre los niveles del mismo mito, pasando por las existentes entre secuencias extraídas de diferentes mitos, hasta llegar al sistema total que hay que reconstruir, todo acontece como transformaciones que se verifican en el seno de un grupo. Pero nótese que el grupo no se confunde con la mera agregación de mitos, pues cada mito, dada su pluridimensionalidad, puede participar en uno, en dos, o en varios grupos de transformación se podría introducir la noción de "archimito" (1), así como existe la noción de archifonema.

Con estos elementos es posible entender el problema de la estructura y la transformación mítica.

El conjunto de la mitología de una cultura o de una región abarca un campo mítico determinado, objeto del análisis estructural. Al describir el curso metódico que ha de seguir la investigación, ya se ha observado que lo explicativo reside en la lógica subyacente al campo mítico, a los códigos utilizados y a las variantes halladas: esquemas, armaduras homomorfas, repeticiones, redundancias, interrelaciones múltiples, combinaciones. Si los códigos nos proporcionan los registros semánticos, referidos a contenidos concretos del mensaje, no se debe olvidar que los mitos "...no asignan valencias semánticas a las cosas y a los seres

(1) Lévi-Strauss, C.- mitológicas II. p.314

en términos absolutos, sino que la significación de cada término resulta de la posición que ocupe en sistemas que se transforman (1). De ahí lo fundamental que resulta atravesar la superficie del relato, al objeto de elucidar su formación interna, es decir, la lógica del mito, que revela su carácter de totalidad organizada sobre la base de una estructura subyacente, independiente de la relación entre el antes y el después. Las apariencias del mito recubren estas estructuras, poco numerosas, que "...ofrecen el carácter de objetos absolutos: matrices de engendramiento por deformaciones sucesivas de tipos que es posible ordenar en series y que deben permitir reencontrar hasta los menores matices de cada mito concreto tomado en su individualidad" (2). Hay que penetrar en la nebulosa mítica hasta su núcleo altamente condensado y organizado.

La "armadura" es el conjunto de caracteres que permanecen invariables en dos o más mitos; éstos se consideran, entonces, "homomorfos". Pero, pese a la común armadura, el signo de las relaciones concretas entre los términos que la armadura vincula puede diferir de un caso a otro, e incluso invertirse, prevaleciendo sólo el isomorfismo o la homología entre las oposiciones. Así ocurre con la completa homología existente entre la configuración de armaduras generatrices de la transformación, que se aprecia en los mitos de ambas Américas.

La redundancia constituye otro fenómeno propio de la lógica mítica. El término "redundancia", tomado de la teoría de la comunicación, designa los aspectos del mensaje predeterminados por la estructura del código y sustraídos, por este hecho, a la libre elección del emisor. La presencia de la redundancia es indispensable para que exista cualquier lenguaje o gramática. En efecto, de la inmensidad de combinaciones posibles la sociedad selecciona algunas que instituye en código, posibilitando así la significación. Lo mismo pasa con la mitología. Mediante el análisis, la redundancia se recupera en los distintos niveles del pensamiento

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas III. p.189

(2) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.33

mítico, en el conjunto de todas las versiones y en la referencia de éstas a la realidad etnográficamente observable. Los mitos que mejor reflejan esa realidad tal cual es se consideran de primer rango; luego, los demás se clasifican de segundo o de tercer rango conforme se van alejando del tipo más simple y necesitan, por tanto, la mediación de mayor número de transformaciones. La redundancia se manifiesta al término de una reducción o una crítica, a las cuales la estructura formal de cada versión sirve de materia prima, y se recupera en el orden lógico, en el momento en que se retoma transformacionalmente a la versión inicial de primer rango.

La "permutación" es el tipo de combinatoria que, en último término, explica la estructura transformacional de la mitología. El sistema mítico se caracteriza por sus perpetuas transformaciones de un nivel a otro, de una variante a otra del mismo mito, de un mito a otro mito, de una sociedad a otra para los mismos mitos o para mitos diferentes. Esta transformación, tránsito, conversión o convertibilidad recíproca afecta ya a la armadura, ya al código, ya al mensaje del mito, si bien respetando "...una especie de principio de conservación de la materia mítica, según el cual de todo mito podría salir siempre otro mito" (1). De ahí que, en mitos que aparentemente no se parecen nada, llegue a desvelarse una estructura lógica idéntica, por la que pertenecen a un mismo grupo de transformaciones, regulado por los mismos principios y operaciones.

Todo cambio se realiza de conformidad con unas reglas de transformación entre las variantes, que funcionan de manera sutil, pero cuya existencia es demostrable. El pensamiento mítico genera estos grupos transformacionales ateniéndose a dos principios básicos, a fin de preservar el carácter del grupo. En primer lugar, un principio de ilimitación por el que produce un número teóricamente infinito de variantes, inscribiendo "...entre dos distorsiones tomadas como límites, una serie ilimitada de estados intermedios" (2). En segundo lugar, un principio de discontinuidad

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II. p.301

(2) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.604

debido a la naturaleza de los procedimientos mentales, que imponen un filtro mediante el cual se operan cambios discretos que provocan una reorganización del material mítico. En consecuencia, es continuo el proceso de crecimiento del mito, mientras que es discontinua su estructura. Un mito o conjunto de mitos nunca es algo inerte, sino que "...debe definirse en una perspectiva dinámica, como un estado de un grupo de transformación provisionalmente en estado de equilibrio con otros estados" (1). Si sufre tensiones muy fuertes en un punto, todo el sistema se desliza hacia un nuevo equilibrio.

Cada una de las transformaciones resulta siempre de una oposición dialéctica a otra transformación, de manera que prácticamente "...todo mito es a la vez primitivo por respecto a sí mismo, derivado con respecto a otros mitos" (2). Su esencia radica en la pura oposición; y su finalidad es superar la contradicción, cosa que sólo logra sobre un eje para, en seguida, reencontrarla sobre otro, originando así una multiplicidad de ejes cuya arquitectura se complica progresivamente.

De un extremo a otro de las variantes, las transformaciones mitológicas obedecen a un debilitamiento general de las oposiciones que acaba por desencadenar una inversión de las correlaciones. Esta evolución va acompañada de toda clase de fenómenos estructurales, esto es, torsiones sucesivas cuyos extremos aparecen completamente invertidos. Se aclara, así, una propiedad fundamental del pensamiento mítico de la que abundan los ejemplos: el esquema mítico pasa de población en población, se empobrece, se desfigura, pero finalmente se puede encontrar un caso en que, en vez de desaparecer, el mito se presenta rehecho en sentido inverso, como ocurre en óptica con la inversión de la imagen.

Destaca Lévi-Strauss que las operaciones lógicas que regulan la transformación constituyen un tipo de álgebra: "Si este método de análisis estruc-

(1) Ibid. p.604

(2) Ibid. p.576

tural se aplica sistemáticamente, conseguimos ordenar todas las variantes conocidas de un mito en una serie, que forma una especie de grupo de permutaciones y donde las variantes colocadas en ambas extremidades de la serie ofrecen, una cosa respecto a la otra, una estructura simétrica pero invertida" (1). Si es cierto que la serie completa de las variantes, es decir, el grupo de transformaciones, se dispone como un grupo de permutaciones, entonces no es difícil el descubrimiento de la ley del grupo. Lévi-Strauss aventura ya la fórmula: "Sean cuales fueren las precisiones y modificaciones que deban introducirse en la fórmula indicada a continuación, parece posible afirmar desde luego que todo mito (considerado como el conjunto de sus variantes) es reducible a una relación canónica del tipo: $Fx(a) : Fy(b) = Fx(b) : Fa-l(y)$ en la cual, dados simultáneamente dos términos "a" y "b" y dos funciones "x" y "y" de esos términos, se postula que existe una relación de equivalencia entre dos situaciones, definidas respectivamente por una inversión de los términos y de las relaciones, bajo dos condiciones: 1a, que uno de los términos sea reemplazado por su contrario (en la expresión indicada arriba: "a" y "a"-1); 2a, que se produzca una inversión correlativa entre el valor de función y el valor de término de los dos elementos (arriba: "y" y "a")" (2). En suma, esta ley canónica establece que la permutación de un término en su contrario lleva consigo la permutación de todas las relaciones.

Esta hipótesis de trabajo alcanza la demostración de su validez cuando las relaciones de transformación realizadas en un sentido consiguen verificar un recorrido regresivo, hasta restituir la misma estructura mediante una transformación simétrica pero en sentido inverso, de forma que el grupo se cierre sobre sí y la serie de transformaciones vuelva al punto de partida, clausurando el sistema.

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.204

(2) Ibid. p.208

Bajo esa dialéctica latente de las transformaciones dentro de los mitos y entre los mitos, se percibe el esquema, más simple, que preside su génesis, dotado al mismo tiempo de una estructura lógica y una eficacia semántica.

Analizado el problema relativo a las transformaciones del mito, es posible ahora abordar la interpretación del mensaje mítico. Antes que nada, conviene reseñar las interpretaciones del mito descalificadas por Lévi-Strauss, las cuales son básicamente cuatro: primero, la que considera a los mitos como vehículos de expresión de sentimientos fundamentales de la humanidad. En segundo término, desecha la idea de que los mitos intenten dar una explicación de los fenómenos naturales incomprensibles. Rechaza también, en tercer término, la idea de que los mitos constituyan un reflejo de las relaciones y de la estructura social. Finalmente, tampoco acepta que los mitos proporcionen un cauce indirecto a los sentimientos reprimidos (1). Estas posturas pueden ser sintetizadas en dos escuelas: la simbolista, que analiza el mito en busca de símbolos o arquetipos universales, prescindiendo del contexto social concreto; y la funcionalista, que considera el mito en conexión con el contexto social donde aparece, pero desconsiderando su estructura interna. La crítica es que todas estas hipótesis someten la mitología a una reducción y tropiezan con numerosas contradicciones. La única interpretación que permite dar cuenta exhaustiva del contenido mítico sería la estructuralista, que se basa en el análisis de las estructuras internas del mito, a partir de la cual se descifra el sentido.

El mensaje mítico se puede entender en dos amplitudes. Generalmente se llama mensaje al contenido o sentido de un mito particular. Entonces cabe descubrir una gama de posibilidades en su confección: en una serie

(1) Ibid. cfr. p.187

de mitos puede persistir invariante la armadura gramatical de los códigos, al tiempo que se transforman sus léxicos y llegan a invertirse los mensajes; pero también se puede utilizar el mismo léxico para codificar mensajes intrínsecamente distintos; o emplear diferentes léxicos y giros gramaticales para comunicar el mismo mensaje, aunque la cantidad y calidad de información oscile de un caso a otro. Códigos diferentes transmiten un mensaje constante. Idénticos significados admiten significantes opuestos. Y esto es así porque el significado consiste en relaciones entre objetos. De ahí que la atención se desplace "...del contenido a la forma o, más exactamente, hacia una nueva manera de aprender el contenido que, sin desdeñarlo ni empobrecerlo, lo traduce a términos de estructura" (1). Más aún, "...cada vez que se logra reducir una estructura, no se pierde sentido (...); se consigue un útil conceptual que, obrando sobre la materia prima del mito, permite extraer de él más sentido del que anteriormente se hubiera creído posible" (2). Como se puede apreciar, la acusación de formalismo a Lévi-Strauss carece por completo de razón, ya que el sentido se encuentra incluido en el interior del sistema.

Con una amplitud mayor, el mensaje del mito trasciende los mensajes particulares. Paradójicamente, ningún mito dice lo mismo que otro y, sin embargo, todos juntos vienen a decir lo mismo. Se abre aquí una nueva dimensión del pensamiento mítico. En el fondo, los mitos convergen y dejan traslucir el mensaje común del que cada uno insinúa un fragmento o aspecto. La razón de este mensaje común estriba en que todos remiten a una organización común en la que se insertan como especies del mismo género. Lévi-Strauss señala que, en última instancia, ese mensaje común viene a coincidir con la arquitectura del espíritu humano. Demostrarlo es el objetivo de su investigación.

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas II. p.388

(2) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.242

Para captar mejor las dimensiones implicadas en la interpretación de los mensajes del mito, es preciso destacar un triple marco de referencia: referencia interna del universo mítico, referencia a la realidad etnográfica, y referencia al espíritu humano. Directa o indirectamente, todo mito remite, a la vez, a esas tres instancias. Asimismo, conviene anotar que los contenidos o acontecimientos relatados en el mito pueden pertenecer, por su parte, a tres órdenes o planos perfectamente discernibles: real, simbólico o imaginario. Lo narrado se sitúa en el plano de lo real o empírico cuando reproduce hechos de experiencia; en el de lo simbólico, cuando atribuye a una cosa rasgos percibidos realmente en otra con la que guarda una relación metafórica; y en el de lo imaginario, cuando no remite a elementos empíricos (1).

En cuanto a la referencia interna del universo mítico, no es otra cosa que lo que ya se ha expuesto sobre los mitemas, versiones, niveles y grupos. Cada relato mítico se presenta en un modo sintagmático en que se esconde su verdadero sentido y significado, y aún cuando se perciba alguno, nunca se sabe si es el correcto. El proceder del análisis estructural busca superponer unos a otros, como variaciones sobre un mismo tema, ya sean segmentos fragmentados de la cadena sintagmática (residuos de mitos), ya sean cadenas sintagmáticas en su totalidad (mitos enteros), siempre con la intención de "...reemplazar una cadena sintagmática por un conjunto paradigmático". De este modo, "...dos cadenas sintagmáticas o fragmentos de una misma cadena que, tomados por separado no ofrecían sentido alguno, adquieren uno por el mero hecho de que se oponen" (2).

En efecto, la significación latente en los pedazos o mitos sueltos surge de la relación dinámica que constituye los pares de oposiciones dentro de un mismo grupo de transformaciones. Cada nivel remite a otro nivel,

(1) Ibid. cfr. p.595-596

(2) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas I, p.302

cada mito remite a otro mito, se reduce a otro mito en el seno de un sistema, en el cual obtiene su significado precisamente de la posición que ocupa con respecto a los demás, "...de suerte que el contexto de cada mito consiste cada vez más en otros mitos, y cada vez menos en las costumbres, creencias y ritos de la población particular de que procede el mito en cuestión" (1). En cada nivel, mito o grupo, se desvela una matriz de significaciones. Y cada matriz de significaciones remite siempre a otra, de tal forma que significan unas a otras. Este sentido inmanente, no obstante, no elimina la referencia del mito a una base histórica y a una última instancia mental.

En cuanto a la referencia de los mitos a la realidad etnográfica, señala Lévi-Strauss que, de entrada, es necesario descartar el prejuicio de la escuela americana que sostiene que los mitos reflejan, sin más, la realidad etnográfica. El asunto es más complejo. La información recogida sobre terreno o documentalmente ayuda poderosamente, siempre y cuando no se presuponga que el mito la refleja como un espejo. Sería lícito interrogarse por las condiciones que habrían de cumplir unas estructuras sociales para engendrar determinadas representaciones míticas, con tal que no se pretenda una correlación directa ni una identidad de oposiciones. Por supuesto, el conocimiento del contexto social puede servir para comprender mejor los mitos, y éstos pueden conducir al esclarecimiento del sistema social donde surgieron, pero no se puede olvidar que la lógica y la dialéctica establecida entre los mitos somete a la realidad a deformaciones frecuentes.

Lévi-strauss apunta que "...el sistema mitológico posee una autonomía relativa frente a otras manifestaciones de la vida y el pensamiento del grupo" (2), de manera parecida a aquella con la que Marx expresa la autonomía relativa de las superestructuras. Entre todos los niveles

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas II. p.295

(2) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas I. p.326

sociales se da una solidaridad basada no en relaciones rígidas, sino en relaciones dialécticas; pues "...cada versión del mito revela la influencia de un doble determinismo: uno la liga a una sucesión de versiones anteriores o a un conjunto de versiones extranjeras, el otro actúa de forma que en cierto modo es transversal, por constricciones de origen infraestructural que imponen la modificación de tal o cual elemento, de donde resulta que el sistema se reorganiza" (1). Puesta una situación real, esta realidad condiciona al sistema mitológico; pero éste, por su parte, goza de libertad para comentar la realidad en forma de respuesta, alegato, negación, legitimación, enmascaramiento; sin contar con que los mitos, a su vez, "dialogan" entre sí.

Los datos sacados de la naturaleza y de la vida no son el objeto significado; sólo son instrumentos para la significación. De ahí que el pensamiento mítico empiece por "empobrecer" esos datos hasta reducirlos a contrastes, a pares oposicionales. La diversidad empírica se subordina al proyecto de significación, conservando de lo real un número exclusivamente de propiedades formales.

Sean los que sean el medio ambiente y la contingencia histórica, los contenidos concretos son seleccionados, unos escogidos y otros rechazados, en función de las exigencias del sistema. Aunque siempre hay elementos que persisten, no siempre quedan en estado de reproducción literal, sino en el de transformación lógica. La relación entre el dato y el mito "...es de naturaleza dialéctica, y las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas a las instituciones reales" (2). La realidad puede aparecer al derecho o al revés. No es raro que una situación ecológica o sociológica alterada se conserve ideológicamente en el mito. Finalmente, la función del mito estriba en cubrir fracturas, en superar imaginariamente contradicciones insalvables de la realidad o del pensamiento; y ésto, mediante reajustes en un sistema constantemente en busca de equilibrio.

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.262

(2) Lévi-strauss, C.- Antropología Estructural II. p.208

Quando se analiza un mito y sus variantes, hay que atribuir la razón última de sus diferencias a infraestructuras, a las relaciones de la sociedad humana con su medio, pero, al mismo tiempo, hay que tener presente que esas infraestructuras se manifiestan en el relato mítico, con gran frecuencia, sometidas a notables transformaciones: las mismas que habrá que efectuar, en sentido inverso, para reencontrar la verdadera realidad histórica. En ocasiones, se puede afirmar, por ejemplo, que tal mito representa un estado de transformación anterior a otro determinado, de manera irreversible. Por consiguiente, "...los mitos nos enseñan mucho de las sociedades de donde provienen, ayudan a exponer los resortes íntimos de su funcionamiento, aclaran la razón de ser de creencias, costumbres e instituciones cuyo ordenamiento parecía incomprendible al primer ataque" (1). pero mucho más aún, los mitos abren acceso a las estructuras inconscientes del espíritu humano.

Finalmente, cabe analizar la referencia de los mitos al espíritu humano. De las múltiples matrices de significación, dispuestas en infinidad de niveles -ninguno privilegiado- hasta cerrar sobre sí mismo el universo mítico, se obtiene una especie de objeto absoluto y autosuficiente. Sin embargo, "...este absoluto aún sería relativo, ya que se definiría por su relación con el espíritu humano que, en el mito, pone simultáneamente en acción todos sus medios" (2). Hay una mediación de la fuente generatriz cuyas leyes inconscientes se busca sacar a la luz.

Estas significaciones se significan recíprocamente, se refieren todas juntas a un último significado. Tal es la postulación de Lévi-Strauss: "Los mitos significan al espíritu humano que los elabora en medio del mundo del que forma parte él mismo" (3). Y con esto se sobreentiende que la arquitectura del espíritu lleva inscrita ya, básicamente, una

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas I. p.571

(2) Lévi-Strauss, C.- "Cómo funciona el espíritu..." p.32

(3) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas I. p.334

imagen del mundo; o lo que es lo mismo, que no son dispares las estructuras del mundo y de la mente, sino homólogas. Sobre este asunto volveremos en el capítulo cuarto.

Si la lógica subyace a la mitología, y extraída por el análisis, supone una marcha hacia la abstracción no imputable al mitólogo sino previamente desplegada por el pensamiento mítico, habrá que concluir que éste no deambula en un estadio prelógico: más allá de la materialidad mítica, debida a la observación o a la imaginación, prevalece un sistema de relaciones definidas según el juego de compatibilidades o incompatibilidades inherentes a las estructuras de la mente. Sobre el contenido del relato, limitando su libertad, inciden consignas y constreñimientos de orden lógico, absolutamente ineludibles. El mecanismo más elemental, con mucha frecuencia subrayado, es sin duda el de la "oposición binaria" siempre presente.

Pero las consecuencias son aún de más largo alcance. Tras constatar el gran paralelismo existente entre el recorrido intelectual de obras o de especulaciones de autores muy distantes en el tiempo y en el espacio, cabe reconocer que nos encontramos con un aspecto esencial de la naturaleza del hombre. En todos los casos, la mente humana funciona de la misma manera, con un rigor lógico equiparable al del pensamiento científico. Los mitos permiten al etnólogo, pues, "...despejar ciertos modos de operación del espíritu humano, tan constantes en el curso de los siglos y tan generalmente expandidos por inmensos espacios, que se los puede considerar fundamentales" (1). Para dar razón de semejante recurrencia, es preciso apelar a la explicación estructural, inscrita en la facultad humana que media en todo pensamiento.

(1) Lévi-Strauss, C.- mitológicas IV. p.571

IV. LOS PRODUCTOS METAESTRUCTURALES
EN LEVI-STRAUSS.

IV.1 RELACIONES INTERSISTEMICAS.

A lo largo del capítulo anterior pudimos seguir la instrumentación del modelo estructural en tres campos privilegiados; nos es posible ahora dar paso al análisis de las conclusiones que obtiene Lévi-Strauss a partir de estos ejercicios de campo.

El último aspecto del modelo del análisis estructural consiste en averiguar las interrelaciones existentes entre los sistemas estudiados, pero no de manera directa, sino trabajando sobre los modelos estructurales dilucidados, de tal manera que se vayan obteniendo estructuras de un nivel cada vez más elevado; esto es, estructuras de estructuras, metaestructuras. Por este camino, el análisis se irá aproximando progresivamente a la estructura de las estructuras por antonomasia, que en última instancia deberá coincidir con la estructura general del espíritu humano. Esta es la hipótesis de trabajo de Lévi-Strauss, la que descansa sobre la premisa de que todos los fenómenos sociales se encuentran estructuralmente ligados. Su verificación es apenas un deseo insinuado en los escritos de Lévi-Strauss; no obstante, constituye la meta anhelada de la antropología estructuralista, al mismo tiempo que la clave de bóveda de su concepción.

El método estructural no pretende una descripción de la vida social, sino su explicación e inteligibilización en cuanto sistema de relaciones que trasciende la observación empírica inicial. Se buscan las características intrínsecas, básicas y constantes de cualquier sociedad.

Puede decirse que la materia prima de las culturas es siempre la misma: por un lado, el mundo físico, y por otro, el hombre con su peculiar equipamiento de necesidades fundamentales, de necesidades cuyo origen es natural, idénticas en el seno de su especie. Por encima de esto, según la sociedad y la época, aparecen modulaciones diferentes que hacen fracasar todo intento de explicar la cultura sólo a partir de elementos naturales o sólo culturales. Únicamente su conjunción en las estructuras del espíritu humano es capaz de explicar todos y cada uno de los sistemas culturales por referencia a su lógica y sus reglas. De ahí el interés

del etnólogo por restituir la ley de las operaciones intelectuales implicadas en las actividades propiamente humanas, donde se pone en juego la función simbólica. El resto de las operaciones pertenecen como objeto propio a otras ciencias. Lo específico humano, lo cultural, está en la institución de órdenes o sistemas, a modo de lenguajes, cada cual con su peculiar funcionalidad.

Dentro de la realidad social, discierne Lévi-Strauss diferentes niveles de órdenes o sistemas. Su tipología es bipartita: los sistemas vividos, que son función de una realidad objetiva, experimentalmente comprobables, y que pueden abordarse desde fuera, con independencia de la representación que de ellos se hacen los hombres; por otra parte, están los sistemas concebidos, que siempre van acompañando a los anteriores, que no corresponden directamente a ninguna realidad objetiva ni resultan experimentalmente verificables, sino sólo a través de los órdenes vividos (1). En otros pasajes, Lévi-Strauss desdobra los llamados sistemas vividos en sistemas actuados y sistemas vividos. No obstante, lo importante es comprender que remiten unos a otros y que guardan formas determinadas de relación.

Lo explicativo de todos estos órdenes reside en su lógica interna, en su estructura. Lo que se compara entre ellos debe ser también un determinado número de estructuras, expresiones parciales de un conjunto cultural. Se indaga si existen entre ellas propiedades comunes, si existen entre ellas homologías. Tales comparaciones quizá no resulten siempre fecundas, pero cuando lo son, representan un paso importante para comprender una clasificación de las sociedades y para comprender las leyes que rigen su dinámica evolutiva.

Por consiguiente, las estructuras particulares de los diversos tipos

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.266

de sistemas u órdenes "...pueden ser a su vez ordenadas, a condición de descubrir qué relaciones las unen y de qué manera reaccionan unas sobre otras" (1). Por ello, Lévi-Strauss rechaza dos hipótesis: primero, la que defiende que no existe ninguna relación entre sistemas; segundo, la que cree que la correlación sería total entre estructuras que serían homólogas en todos los planos, postulando una armonía preestablecida. Su posición es intermedia: admite "...ciertas correlaciones entre determinados aspectos y en ciertos niveles", o más exactamente, entre determinados órdenes se dan "relaciones dialécticas expresables bajo la forma de transformaciones" (2). Estas transformaciones se concretan en disimetrías, torsiones, contradicciones, etc., pero las modalidades según las cuales se contradicen pertenecen todas al mismo grupo.

El proceso dialéctico, de mutua interrelación, no sólo es inmanente a la transformación de cada sistema, sino que se da igualmente entre las estructuras de un sistema y de otro. Unos remiten a otros y se comprenden por referencias a otros; "...los diferentes niveles no se reflejan simplemente unos en otros: reaccionan dialécticamente entre sí" (3). Esta transformación dialéctica entre los órdenes de la cultura es lo que explica la interconvertibilidad que a veces se observa cuando alguno de ellos, al desaparecer, traspasa sus funciones al más próximo, que lo releva.

Lo mismo que los lingüistas buscan los universales del lenguaje a partir de las propiedades comunes a todas las gramáticas, la antropología estructural intenta llegar, prolongando el análisis, desde los distintos tipos de órdenes a un grupo de modelos cada vez más generalizado.

En respuesta a sus críticos, Lévi-Strauss perfila este orden de órdenes al apuntar que "...no es una recapitulación de los fenómenos analizados.

(1) Ibid. p.285 --

(2) Ibid. p.78

(3) Lévi-Strauss, C.- El totemismo en la actualidad p.134

Es la expresión más abstracta de las relaciones que mantienen entre sí aquellos niveles donde puede ejercitarse el análisis estructural, hasta tal punto que las fórmulas deben a veces ser las mismas para sociedades histórica y geográficamente alejadas (...) Entiendo, pues, por orden de órdenes las propiedades formales del conjunto compuesto por los subconjuntos que corresponden, cada uno, a un nivel estructural dado" (1). Este orden de órdenes intercultural plasmará la estructura común subyacente a varios sistemas similares pertenecientes a totalidades sociales diferentes, sean antiguas o modernas; e incluso como un código universal válido para traducir los órdenes de órdenes interculturales. No hay que ver en este concepto ninguna alusión a alguna realidad de tipo metafísico; más bien, como lo señala J. Cuisenier, "...el orden de los órdenes al que se refiere la Antropología estructural aparece más bien como una idea reguladora para la práctica científica" (2). El análisis estructural lo exige en última instancia y lo incluye en sus proyectos. Su demostración es tarea de generaciones futuras.

Así pues, la antropología estructural postula una analogía de estructura entre los diversos órdenes de los hechos sociales, y por tanto, entre éstos y el lenguaje. En efecto, el lenguaje simbólico se interpone como mediación en la configuración de los sistemas culturales, de tal manera que éstos conforman sus respectivos campos, como sistemas significativos, a base de correlaciones y oposiciones estructurales. Tanto es así que, aunque sobrevinieran en la realidad del acontecer accidentes que desquiciarán un sistema, éste se reestructuraría de modo que su explicación continuaría estando dada por las relaciones immanentes a tal sistema.

Asimismo, la función de todo sistema mira a la comunicación; todo sistema implica "...un conjunto de operaciones destinadas a asegurar, entre los individuos y los grupos, cierto tipo de comunicación" (3). Es claro que se debe entender, aquí, una comunicación en sentido amplio.

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.p. 300-301

(2) Cuisenier, J.- "El estructuralismo" p.184

(3) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.56

En el macrosistema de la comunicación, Lévi-Strauss discierne varios niveles estratégicos entre los que cobran la mayor relevancia el parentesco, cuyas reglas permiten el intercambio de mujeres entre grupos aislados; el económico, cuyas reglas aseguran el intercambio de bienes y servicios entre productores y consumidores; y el de la lengua, cuyas reglas garantizan el intercambio de mensajes entre sujetos hablantes (1). A estos juegos de comunicación se han de agregar otros muchos que matizan las regiones de la comunicación social.

Puesto que la razón y finalidad de todos esos niveles de sistemas y reglas es instaurar entre los hombres vínculos, gracias a los cuales un ordenamiento social sustituye a la organización física, biológica o psíquica, resulta que, sea cual fuere el nivel estudiado, no sólo es lícito emplear el mismo método, sino que, en realidad, se está investigando sobre un mismo objeto de base: la comunicación intra e intersocial.

Al manifestarse las modalidades de la vida social esencialmente como relaciones, "...queda el camino abierto para una antropología concebida como una teoría general de las relaciones" (2). Es factible una antropología en que cada sociedad se defina en función de una serie de caracteres diferenciales, como un conjunto de elementos de "...una basta combinatoria sometida a reglas de compatibilidad e incompatibilidad, que hace posibles ciertos ordenamientos, excluyendo otros, y que conlleva una transformación del equilibrio general cada vez que una alteración o sustitución afecta a cualquiera de los elementos" (3).

(1) Ibid. cfr. p.76

(2) Ibid. p.88

(3) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II. p.85

IV.1 DEL PENSAMIENTO SALVAJE A LAS ESTRUCTURAS FUNDAMENTALES DEL ESPIRITU.

A lo largo de los análisis socioculturales a nivel científico, se refiere Lévi-Strauss, en repetidas ocasiones, a una instancia última que viene a coincidir con la estructura mental del hombre. Si los hechos sociales se consideran como fenómenos de comunicación, y éstos consisten en sistemas simbólicos, hay una lógica de la función simbólica que descubre un inconsciente estructural anclado en el espíritu humano. Este, que fue punto de partida en el proceso de formación de la cultura, se convierte en punto de llegada del análisis estructural. El intento del estructuralismo es mostrar cuáles son las estructuras fundamentales o leyes de la actividad humana que da origen a las culturas, cuáles son los estreñimientos que las regulan y determinan, haciendo de nuestra libertad una ilusión alimentada por nuestra ignorancia.

El "pensamiento salvaje" constituye la puerta de entrada de Lévi-Strauss hacia estas estructuras fundamentales. El entiende por "pensamiento salvaje" no el de los pueblos llamados primitivos, sean antiguos o actuales, sino "...el pensamiento en estado salvaje, distinto del pensamiento cultivado o domesticado con vistas a obtener un rendimiento" (1). El pensamiento salvaje coexiste con el pensamiento domesticado. En las sociedades modernas, se conservan ciertos sectores de la vida social, como el arte, donde el pensamiento salvaje se expresa en toda su amplitud. Se trata del pensamiento espontáneo, el que opera en la magia, en el rito, en el mito, el mismo que se maneja en la vida ordinaria, en las opiniones, en la concepción del mundo, en la ideología política; es a la vez analítico y sintético, es capaz de pensarlo todo y encuadrarlo dentro de un totalidad coherente; se eleva desde las cosas concretas

(1) Lévi-Strauss, C.- El pensamiento salvaje. p.317

hasta relacionarlas e integrarlas en sistemas abstractos; en mayor o menor grado, todos los hombres se han servido o se sirven de cualesquiera realidades experimentales como medios de pensar. De forma que el pensamiento salvaje viene a definirse como el conjunto de postulados y axiomas que intervienen para fundar un código y para traducir un código a otro, sin que importen cuáles sean los contenidos.

El pensamiento salvaje es la base sobre la que se edifica una ciencia de lo concreto o ciencia "primera" respecto de la ciencia propiamente dicha. Y su lógica no es otra que la que opera en las estructuras de la mitología bajo los calificativos de "lógica de las cualidades sensibles", "lógica de las formas" y "lógica de las proposiciones".

El pensamiento en estado salvaje entraña una exigencia intelectual, no pragmática, de introducir un comienzo de orden en el universo por medio del agrupamiento de cosas y seres, es decir, por medio de la clasificación rigurosa de toda clase de elementos disponibles en el mundo de la percepción sensible. El pensamiento salvaje opera, por tanto, con una lógica clasificatoria que somete los acontecimientos contingentes concretos a una ley invariante, instaurando relaciones necesarias y ordenamientos globales. A unos términos variables y heteróclitos se les imponen formas constantes, relaciones que configuran sistemas de clasificación -o taxonomías-. Estos sistemas clasificatorios son sistemas de diferencias que actúan mediante separaciones diferenciales; constituyen sistemas significativos o simbólicos y, en ellos, los términos integrantes nunca poseen una significación intrínseca, sino posicional, respectiva a los demás, estructural. Según las culturas, la lógica clasificatoria puede ser más o menos rica, pero siempre se mueve en múltiples direcciones, ejes y planos.

Cada sistema clasificatorio representa, desde el punto de vista lógico, una variación sobre el mismo tema. Por eso, el pensamiento salvaje concibe

cada sistema como una transformación en el seno de un grupo. Tanto que el empleo de ordenadores mostraría que cada sistema se inserta dentro de un vasto grupo de transformaciones. Aunque sean múltiples, una transformación -paralelismo, simetría, inversión, etc.- permite pasar de uno a otro. Lo que importa es la lógica subyacente.

Ese grupo de transformaciones encarna al operador lógico que efectúa la mediación entre la naturaleza y la cultura, y que posibilita pensarlas como una totalidad, porque las condiciones naturales no se experimentan como tales, sino que su percepción e interpretación viene indefectiblemente mediada por la pluralidad orgánica de sistemas, que es cada cultura. La mediación la realiza un esquema conceptual en el que se apoya lo que Lévi-Strauss llama la "dialéctica de las superestructuras", la cual "...consiste, como la del lenguaje, en establecer unidades constitutivas que no puedan desempeñar este papel más que a condición de ser definidas de manera noequivoca, es decir, contrastándolas por parejas, para después, por medio de estas unidades constitutivas, elaborar un sistema, el cual desempeñará, por último, el papel de operador sintético entre las ideas y el hecho, al transformar a este último en signo. De tal modo, el espíritu va de la diversidad empírica a la simplicidad conceptual y luego de la simplicidad conceptual a la síntesis significativa" (1).

Tal proceder del pensamiento salvaje es el que, en la serie de Mitológicas, se especifica conforme a dos tipos de deducción, reconstruidos por el propio análisis. Primero, la deducción empírica, por la que, a partir de la observación de los fenómenos naturales, se infieren unas relaciones lógicas -de manera muy similar en lugares muy alejados-, como ocurre en la constitución de los "zoemas", soporte para determinar oposiciones binarias que resaltan la anatomía, fisiología o las costum-

bres. Según esto, "...la materia (natural) es el instrumento, no el objeto de la significación... para que se preste a semejante papel, hay que empezar por empobrecerla, no conservando más que un número de elementos propios para expresar contrastes y para formar pares de oposiciones" (1). El resultado de la deducción empírica es, pues, el binarismo. Sobre él, la deducción trascendental monta, en segundo lugar, connotaciones semánticas; la imagen -del zoema- encarna un símbolo y "...materializa un esquema a la vez abstracto y oculto" (2). Trabajando con él, la deducción trascendental, más allá de la empírica, engendra toda la imaginaria mítica. Pero también es posible recorrer el camino en sentido contrario. Así, por ejemplo, lo que en los mitos sudamericanos sólo aparece como un esquema abstracto y teórico, obtenido por especulación, se comprueba como existente plasmado en imágenes en los mitos norteamericanos.

Por consiguiente, el pensamiento salvaje consiste en una combinatoria que permuta las imágenes sensibles transformadas en símbolos inteligibles por la obediencia a ciertas reglas.

La operatividad mediadora de los sistemas clasificatorios funciona en diversos niveles de clasificación, sean estos abstractos, como las categorías espaciales y temporales, sean concretos, como los elementos y especies naturales; sean naturales o sean culturales. Los sistemas comparten una ley de equivalencia entre contrastes significativos en sus muchos niveles. Además, cada sistema se define por referencia a dos ejes o planos, uno "horizontal", metonímico, formado por relaciones sintagmáticas o de contigüidad (orden del acontecimiento), y otro "vertical", metafórico, consistente en las relaciones paradigmáticas o de semejanza (orden de la estructura); entre ellos también, el pensamiento salvaje establece un principio de equivalencia: se puede expresar un mismo signi-

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas I. p.334

(2) Lévi-Strauss, C.- mitológicas IV. p.185

ficado con reglas (sintaxis) formalmente idénticas u homólogas cuyos contenidos (léxico) sean muy dispares. Más aún, un mismo mensaje se puede codificar con elementos lexicales diferentes y con procedimientos sintácticos igualmente diferentes. Habría incluso una ley del pensamiento mítico según la cual "...la transformación de una metáfora culmina en una metonimia" (1). Es decir, entre todos los niveles de la clasificación se manifiesta una convertibilidad recíproca. La acción analítica procede mediante la segmentación de una totalidad en un plano y su recomposición en otro.

La fuerza del operador lógico llega a integrar en el esquema general de clasificación todos los dominios que sean necesarios, al desplegar su acción tanto en la línea de la universalización como en la de la particularización, hasta alcanzar el nivel ínfimo de la individualización. De este modo, "...se remonta, valga la expresión, hacia lo alto: en el sentido de la mayor generalidad y de la abstracción más elevada, ninguna diversidad le impedirá aplicar un esquema por la acción del cual lo real sufrirá una serie de depuraciones progresivas, cuyo término le será proporcionado (...) en forma de una simple oposición binaria (arriba y abajo, derecha e izquierda, paz y guerra, etc.), y más allá del cual, por razones intrínsecas, es tan inútil como imposible querer ir. Hacia abajo, el sistema tampoco conoce límite externo, porque logra tratar la diversidad cualitativa (...) como la materia simbólica de un orden, y porque su marcha hacia lo concreto, lo especial y lo individual no es detenida por el obstáculo de las denominaciones personales: no lo es hasta incluso llegar a los nombres propios, que no puedan servir de términos para una clasificación" (2). Los sistemas de clasificación componen un sistema total, una taxonomía global, que podría programarse como una clasificación de las clasificaciones.

(1) Lévi-Strauss, C.- El pensamiento salvaje. p.158

(2) Ibid. p.p. 315-316

Merced a este sistema clasificatorio total, coherente e ilimitadamente extensible, concebido como sistema de significación, el pensamiento salvaje consigue integrar la misma historia contingente. El conflicto se plantea entre la realidad fluyente del acontecimiento y la estructura, pero el sistema clasificatorio supera el conflicto al insertar aquélla en ésta, la racionalidad vivida en la racionalidad simbólica. Este sistema simbólico totalizante subsiste entonces resistiendo al devenir, anulándolo, y si éste lo hace estallar por algún lado, el pensamiento salvaje cuenta con métodos para volver a restablecer un sistema formalmente idéntico o, al menos, del mismo tipo. El tiempo queda "recuperado", es decir, suprimido. El pensamiento salvaje es absolutamente totalizador.

En cuanto a la relación del pensamiento salvaje con el pensamiento doméstico, ésta no corresponde a la existente entre lo primitivo y lo moderno. De igual manera, la relación entre ambos tipos de pensamiento no corresponde, en modo alguno, a la existente entre el pensamiento infantil y el adulto. Todas las culturas, incluidas las primitivas, son "adultas"; no se puede identificar al pensamiento primitivo con el pensamiento infantil. El pensamiento infantil, por su lado, funciona sustancialmente igual que el adulto, de manera que difieren más por su extensión que por su estructura. En el infantil, están en germen todas las culturas de los adultos. A partir de un trasfondo inicial innato en todo niño de cualquier cultura, -que abarca todas las posibilidades de todas las culturas, señala Lévi-Strauss-, el pensamiento adulto, al instalar los esquemas mentales de una cultura y época particular, opera una drástica reducción. En otras palabras, "...cada niño trae al nacer, y como estructuras mentales esbozadas, la totalidad de los medios que la humanidad dispone desde toda la eternidad para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con los otros. Pero estas

estructuras son excluyentes. Cada una de ellas no puede integrar más que ciertos elementos, entre todos los que se le ofrecen. Cada tipo de organización social representa, en consecuencia, una elección que el grupo impone y perpetúa. En relación con el pensamiento del adulto, que eligió y rechazó de acuerdo con las exigencias del grupo, el pensamiento del niño constituye, pues, una especie de sustrato universal, en el cual las cristalizaciones aún no se produjeron y donde aún es posible la comunicación entre formas no del todo solidificadas" (1). De los materiales brutos susceptibles de constituir sistemas heterogéneos, cada sistema sólo puede retener un número reducido; y la misma renuncia se impone en la incorporación del niño a su cultura.

Así pues, el pensamiento infantil representa el común denominador de todos los pensamientos; se puede hablar de un "polimorfismo" o de un "panmorfismo" social en el niño. Suele ocurrir con frecuencia que los adultos de una sociedad reconozcan rasgos infantiles -de sus propios niños- en los adultos de otra sociedad; rasgos seleccionados por una fueron descartados por otra, y viceversa. En consecuencia, el pensamiento salvaje funciona en culturas arcaicas y modernas, y no sólo en los niños todavía no socializados, sino también en los adultos, siempre que especulan a nivel de percepción y de cualidades sensibles.

Por otro lado, la relación entre el pensamiento salvaje y el pensamiento científico no coincide con la que pueda haber entre lo que se ha llamado pensamiento alógico o pre-crítico y el pensamiento lógico y crítico. Así lo demuestra Lévi-Strauss frente a autores como Frazer y Lévi-Brühl (2). La antinomia es falsa, puesto que los mismo primitivos, que se guían casi exclusivamente por el pensamiento salvaje, muestran una exigencia de orden, de lógica, de conocimiento objetivo: realizan una observa-

(1) Ibid. p.135

(2) Ibid. cfr. p.p. 11-28

ción total, una clasificación basada en semejanzas y diferencias, una sistematización a nivel de datos sensibles, una integración de la experiencia en sistemas significativos. Por tanto, el pensamiento salvaje es tan lógico como el contemporáneo cuando se aplica a un universo al que se le reconocen simultáneamente propiedades físicas y semánticas. El pensamiento salvaje avanza no por la vía de la afectividad -a base de confusión y participación mística-, ni por vía de pragmatidad -pues antes de declarar las cosas útiles o no, las conoce-, sino por vía de entendimiento. Se trata de un pensamiento cuantificado, que introduce un orden totalizador en el universo.

Frente a esas equiparaciones rechazadas, la verdadera relación entre el pensamiento salvaje y el pensamiento científico -señala Lévi-strauss- más allá de sus diferencias, es la de la homología estructural. Se da, pues, una convergencia de fondo. Ambos son adultos. Ambos son lógicos.

Es verdad que, con la aparición del pensamiento simbólico -el lenguaje- el universo se tornó significativo, pero no mejor conocido, dado que la realidad ignota se recubría aplicándole la capa del significant. Sin embargo, no existe ninguna divergencia radical entre el simbolismo y el conocimiento, en cuanto modos de pensamiento. Ni el pensamiento mítico es precientífico. Uno y otro serían sendos tipos de conocimiento científico, uno cercano a lo sensible y el otro alejado (1). El pensamiento simbólico aborda el mundo físico de modo supremamente concreto, fijándose en las cualidades sensibles; tras postular un determinismo global, se aplica sobre un universo instrumental finito, cerrado, limitándose a reorganizarlo mediante permutaciones -especie de "bricolage"-; opera

(1) Ibid. cfr. p.p. 33-40

con signos sensibles, es decir, a base de conceptos sumergidos en imágenes, síntesis intermedia de imagen y concepto, idóneos para significar; se sitúa, así, en el orden de la metáfora, en discontinuidad con lo real, configurando la inteligencia del mundo real por analogía con una previa imagen del mundo; práctica, en fin, una "filosofía de la finitud" y funda una ciencia concreta, que alcanza un tipo de saber positivo en el plano de lo sensible. Sus resultados efectivos son casuales, pero frecuentes; y sus errores son imputables más a fallos en la identificación de los elementos significantes, a la inadecuación entre significante y significado, que no a los principios lógicos utilizados.

El conocimiento científico, en cambio, aborda el mundo físico de modo supremamente abstracto, buscando las propiedades formales, reales; procede distinguiendo niveles, e interroga constantemente al universo entero, en actitud de apertura sin límites prefijados; opera mediante conceptos inteligibles; se sitúa en el orden de la metonimia, en continuidad con lo real; constituye una ciencia abstracta, que logra un tipo de saber positivo, en el plano de lo inteligible. Sus resultados se caracterizan por su necesidad.

En el pensamiento salvaje se da un primado de la estructura, puesto que trata de integrar el acontecer en la sincronía del sistema. En el pensamiento científico, por su parte, se da un primado del acontecimiento, ya que el conocimiento del sistema se subordina a la diacronía, es decir, a la producción de hechos nuevos, que superan el sistema establecido.

Mientras el pensamiento salvaje se remonta a varios milenios, hasta el neolítico, el pensamiento científico data tan sólo de hace unos siglos.

Pero no son dos etapas del saber; coexisten, pasando por encima de cual-

quier pseudoarcaísmo. Porque el hombre a pensado siempre correctamente: sea en el pensar salvaje, sea en el civilizado, siempre se supone una misma dotación mental, se parte de una idéntica exigencia intelectual de orden, base de todo pensamiento; siempre se maneja la misma lógica y semejantes operaciones mentales. En definitiva, toda razón constituyente, salvaje o cultivada, presupone inexcitadamente una razón constituida; esto es, un conjunto de "...condiciones esenciales y comunes del ejercicio de todo pensamiento" (1), único para todos los hombres de todos los tiempos y lugares.

En conclusión se trata de dos saberes distintos, independientes y complementarios, análogos entre sí. Ambos componen el sistema completo del conocimiento humano, en forma de sistema clausurado (2). Ambos han avanzado un tiempo paralelamente, pero se han cruzado en la actualidad: el pensamiento salvaje fue de las leyes de comunicación al mundo físico; y hoy, el pensamiento científico ha ido de las leyes naturales a las de la información. De ahí que, al regirse la informática por la misma legalidad del pensar en estado salvaje, se haya venido a legitimar y refrendar científicamente el conjunto de principios de interpretación de ese pensamiento salvaje.

De hecho -puntualiza Lévi-Strauss-, "...el hombre ha pensado siempre igualmente bien" (3), porque se ha servido, desde la tribu hasta la megalópolis, desde la mitología hasta la filosofía y a la reflexión científica, de unos mecanismos lógicos inmutables, de una misma lógica basada en un código binario. En último término, sólo ha variado la clase de fenómenos a los que se aplica.

Según Lévi-Strauss, hoy la ciencia ha dado un giro notable respecto

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas II. p.388

(2) Lévi-Strauss, C.- El pensamiento salvaje. cfr. p. 390

(3) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.210

a sus posturas de ayer, ensanchándose para comprender otros saberes antes subvalorados. Pues "...nada sería más falso que oponer dos tipos de saber concebidos como irreductibles uno a otro en el transcurso de los siglos, y entre los cuales se produciría el tránsito de manera abrupta e inexplicada. Si es verdad que, para llegar a ser científico, el pensamiento del siglo XVII se opuso al de la edad media y el Renacimiento, ahora se comienza a entrever que el pensamiento del siglo presente y del próximo podría no tanto oponerse a los siglos inmediatamente anteriores como cumplir la síntesis de su pensamiento y el de los siglos que le precedieron -cuya problemática se descubre que no estaba enteramente desnuda de sentido-" (1). Se apunta, así, a una síntesis del pensamiento que abarque todos los tiempos, cuya clave reside en las estructuras inconscientes del espíritu humano.

Ahora bien, conviene precisar que en los trabajos de Lévi-Strauss, el término "espíritu humano" no denota nada místico ni afectivo; equivale a la mente o el intelecto en su totalidad y en su materialidad biológica y bioquímica. Es la sede de la función simbólica, fundamento común de todos los sistemas socioculturales. De ahí que Lévi-Strauss persiga, a través del análisis de las estructuras, reconstruir las leyes matrices del inconsciente estructural, para postular, finalmente, su coincidencia con la misma arquitectura de la mente.

El salto de la línea demarcatoria entre la naturaleza y la cultura se produce con la aparición de la función simbólica, específicamente humana, que viene a confundirse con la aparición del lenguaje articulado. Su aparición, resultante de ciertas mutaciones anatómicas, fisiológicas y psicológicas, debió de ser súbita: la totalidad del mundo se hizo

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.570

significativa -aun antes de saber lo que significaba-. Surgió el sistema significante en simultaneidad con el significado o realidad percibida, como dos bloques complementarios entre sí. No obstante, el verdadero conocimiento, que consiste en "...el proceso intelectual que permite identificar ciertos aspectos del significante y ciertos aspectos del significado unos por relación a otros (...) no se puso en camino sino muy lentamente" (1). Desde la constitución de su actual dotación mental, desde el surgimiento del lenguaje, el hombre dispone de una integralidad de significante; pero, dada la superabundancia de significante correlación a los significados descubiertos a los que se superpone, hay una inadecuación y contradicción perenne entre ambos. Estas lagunas del significado son las que van siendo desecadas paulatina y parcialmente por los adelantos científicos, al tiempo que también el pensamiento simbólico las seca, apenas las presiente vagamente, con el empleo del exceso de significante -"significante flotante"-, siempre disponible. Todo se significa. No todo se conoce.

A fin de cuentas, más allá de su intrínseca ambigüedad, la función simbólica se reduce a un conjunto de leyes cuya lógica opera elementalmente por medio de oposiciones binarias, y cuyo dinamismo "...se mantiene en tensión siempre virtual, dispone en cada instante de una reserva de actividad simbólica para responder a toda clase de solicitaciones de orden especulativo o práctico" (2). Nos encontramos, pues, remitidos a ese trasfondo del espíritu de donde emana todo el pensamiento espontáneo o metódico: el inconsciente estructural.

Con este proceder, Lévi-Strauss retrotrae la etnología a una cierta psicología, y asimila la psicología a una lógica: la lógica que rige la actividad inconsciente del espíritu humano.

(1) Lévi-Strauss, C.- "Introducción a la obra..." p.p. XLVII-XLVIII

(2) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.536

En torno a este cuestionamiento, Lévi-Strauss afirma resueltamente que lo originario es una estructura sociológica, pero comprendiendo bien lo que quiere decir: una estructura sociológica que pertenece por igual a todos los psiquismos individuales. Se puede constatar que "...es propio de la naturaleza de la sociedad el expresarse simbólicamente en sus costumbres y en sus instituciones; por el contrario, las conductas individuales normales no son jamás simbólicas por sí mismas: son elementos a partir de los cuales se construye un sistema simbólico, que no puede ser más que colectivo" (1). Existe una relación dialéctica entre la estructura social y el sistema de categorías mental, pero sin llegar a aceptar la tesis de Durkheim que atribuye al pensamiento lógico un origen social. La hipótesis de Lévi-Strauss sostiene una complementaridad entre el psiquismo individual y la estructura social, como dos aspectos de una misma realidad. Lo psíquico resulta ser, a la vez, elemento de significación del simbolismo social y el medio de verificación concreto de lo social. Lo determinante se oculta en el sustrato común a lo psíquico y a lo social, en una estructura más fundamental. Por consiguiente, la pretendida conciencia colectiva se reduciría a una expresión, en el plano del pensamiento y de las conductas individuales, de ciertas modalidades temporales de las leyes universales en que consiste la actividad inconsciente del espíritu (2).

El inconsciente al que alude Lévi-Strauss es, pues, como ya lo dice Paul Ricoeur, "...más un inconsciente kantiano que freudiano, un inconsciente categorial, combinatorio; es un orden finito o la finitud de un orden, pero un orden que se ignora" (3). Guarda cierta semejanza

(1) Lévi-Strauss, C.- "Introducción a la obra..." p.XVI

(2) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. cfr. p.61

(3) Ricoeur, Paul.- "Structure et herméneutique" p.600

Considera Lévi-Strauss, asimismo, que es preciso reestablecer una distinción neta entre inconsciente y subconsciente. Y presta mayor atención al primero, vertebrador, con sus leyes, que a los datos desarticulados del segundo. Porque el inconsciente es "...siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que viene de otra parte -y esto agota su realidad-: pulsiones, representaciones, emociones y recuerdos, etc. Se podría decir, entonces, que el subconsciente es el léxico individual en el que cada uno de nosotros acumula el vocabulario de su historia personal, pero este vocabulario solamente adquiere significación -para nosotros mismos y para los demás- si el inconsciente lo organiza según sus leyes y constituye así un discurso (...) El vocabulario importa menos que la estructura (1).

La crítica alcanza igualmente al inconsciente colectivo de Jung (2). Para Lévi-Strauss, lo colectivo no son unos arquetipos, no son unos contenidos sino unas leyes formales, relacionadas con la teoría de la comunicación. "Sólo las formas pueden ser comunes, pero no los contenidos. Si existen contenidos comunes, la razón debe buscarse, ya sea del lado de las propiedades objetivas de algunos seres naturales o artificiales, ya sea del lado de la difusión y de la recepción, es decir, en los dos casos, fuera del espíritu" (3). Aquí se plantea, además, el problema de la relación entre lo psíquico y lo social. La obra de Marcel Mauss ofrece, precisamente, una vía para superar esta antinomia entre individuo y colectividad, para resolver la pugna mantenida por etnólogos y psicoanalistas en torno a la supremacía de lo psicológico o de lo sociológico.

(1) Ibid. p.184

(2) Lévi-Strauss, C.- Las estructuras elementales... cfr. p.132

(3) Lévi-Strauss, C.- El pensamiento salvaje p.102

El inconsciente, como fuente o sede de todas las estructuras que el antropólogo reconstruye en sus modelos teóricos, hace que vivamos la realidad, individual o social, como algo estructurado y significativo. Regula todos los sistemas dables en la cultura, los mismos que el estudio reproduce, en versión inteligible, en modelos cada vez más aproximados a la realidad estructural inherente al devenir social. Si es posible exhumar un "orden de órdenes", su clave se encuentra en el espíritu. Será una antropología general, más abarcadora, la que "...nos revelará un día los resortes secretos que mueven a este huésped, presente en nuestros debates sin haber sido invitado: el espíritu humano" (1).

El inconsciente del que habla Lévi-strauss no coincide con el inconsciente psíquico de Freud, quien pretendía explicar la situación del inconsciente como consecuencia de un acontecimiento histórico originador -lo reprimido-. Lévi-Strauss, en una crítica abierta a Tótem y tabú (2), niega que el primado de la explicación corresponda a un supuesto acontecimiento, perdido en la tiniebla del tiempo: "Los caracteres del pasado sólo tienen valor explicativo en la medida en que coinciden con los del porvenir y del presente" (3). Lo que explica es lo estructural, la estructura permanente del espíritu humano, más que su historia. De ahí que sea el análisis del presente el que deba proporcionar, adoptando una actitud más científica que la tradicional del psicoanálisis, el conocimiento del pasado y del futuro de la situación actual.

El inconsciente "...deja de ser el refugio inefable de las particularidades individuales y el depositario de una historia singular" (4), para no ser más que el conjunto de estructuras que se ponen en juego en la función simbólica.

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.73

(2) Lévi-Strauss, C.- Las estructuras elementales... cfr. p.p. 568

(3) Ibid. p.569

(4) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p.p. 183-184

con el inconsciente categorial de Kant, pero con la particularidad de formar un sistema categorial sin referencia a un sujeto hablante, un sistema categorial sin "yo" trascendental, muy cercano, por tanto, a la naturaleza. Otra diferencia con Kant estriba en que, en vez de indagar esas constricciones a partir de la introspección, de la reflexión trascendental, o a partir del desarrollo del pensamiento científico, Lévi-Strauss se coloca al borde de los sistemas de las más diversas sociedades con el fin de extraer su común denominador.

Para Lévi-Strauss, el espíritu humano se define exactamente como inconsciente estructural, que lo estructura todo. Sólo puede vivir las situaciones integrándolas coherentemente mediante una actividad estructuradora incansable. Todas las formaciones de la vida social serían, en el fondo, de la misma naturaleza, creación de aquella complementaridad entre lo psíquico y lo social. En consecuencia, "...si, como lo creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados (...), es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace a cada institución o a cada costumbre, para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante lejos el análisis" (1). Así pues, los análisis nos remiten a las estructuras; éstas, a la función simbólica y al inconsciente estructural del espíritu humano; y éste, a su vez, a los procesos orgánicos del cerebro.

La lógica de la cultura, -"lógica de las oposiciones y las correlaciones, de las exclusiones y las inclusiones, de las incompatibilidades y de las compatibilidades"-, es "...expresión directa de la estructura del espíritu -y detrás del espíritu, sin duda del cerebro-" (2). La mente

(1) Lévi-Strauss, C.- Antropología estructural I. p.p. 21-22

(2) Lévi-Strauss, C.- El totemismo en la actualidad. p.132

no es una tabla rasa, sino que, en su confrontación con el mundo, el hombre ya está mediado objetivamente por los mismos instrumentos que le sirven para pensar: La arquitectura de la mente es una arquitectura innata coincidente con la arquitectura del cerebro (1); consiste en determinadas constricciones con base anatómica y fisiológica. He aquí el objetivo final de la antropología estructuralista: "...demostrar que hasta en sus manifestaciones más libres, el espíritu humano está sometido a constricciones rigurosamente determinantes" (2). Y es en el cerebro del homo sapiens donde se entrevé la sede de esos constreñimientos, el dispositivo ordenador, el modo universal de organizar los datos de la experiencia sensible. Tales constreñimientos específicos los encuentra el antropólogo, a diferencia del filósofo idealista, por vía inductiva e hipotético-deductiva, a través del minucioso estudio de las producciones de diversas culturas. A partir de ahí, se puede construir el modelo de todas las posibilidades combinatorias que se expresan en la diversidad cultural, y que anidan simultáneamente en todo hombre. Su mecanismo vendría a reducirse, finalmente, a una puesta en marcha de la codificación, regulada siempre y elementalmente por un código binario.

En el último trasfondo de toda la cultura y del pensamiento, se alcanza una base común: la identidad previa a la diferenciación del yo y el otro, la estructura estructurante referida a los condicionamientos bioquímicos del cerebro, aquello invariable por lo que el hombre constituye una misma especie y que revela a la naturaleza humana. La unidad y universalidad de la naturaleza humana suscita en seguida el problema de cómo conciliar su invariancia con la diversidad de las culturas. Su solución no es difícil si se comprende que esta noción de naturaleza humana - no designa un amontonamiento de estructuras ya desarrolladas y osificadas,

(1) Lévi-Strauss, C.- mitológicas II. cfr. p.393

(2) Caruso, Paolo.- Conversazione... p.42

"...sino unas matrices a partir de las cuales se engendran estructuras que pertenecen todas a un mismo conjunto, sin tener que permanecer idénticas en el curso de la existencia individual desde el nacimiento a la adultez, ni, por lo que toca a las sociedades humanas, en todos los tiempos y lugares" (1). En otras palabras, la alteridad cultural nace de la puesta en marcha de esos "universales" plasmados en el espíritu y generadores de las ulteriores determinaciones que, por mediación de su lógica, van configurando la vida de cada cultura y de cada individuo. Pero la naturaleza común deparada a toda mente humana la posibilidad de obtener una experiencia virtual de lo que acontece en cualquier otra mente humana.

Estas conclusiones propuestas por Lévi-Strauss parecieran emparentar de alguna manera con aquellas apuntadas por Noam Chomsky en su obra titulada Lenguaje y Entendimiento (2). Conviene examinar con algun detenimiento esta posible relación, ya que de los resultados de su análisis dependería la validez de extrapolar las críticas, dirigidas a Chomsky, a los planteamientos del etnólogo francés.

Desde el inicio de su curso de conferencias, Chomsky centra su atención en la contribución que puede hacer el estudio del lenguaje a la comprensión de la naturaleza humana. Para él, la teoría lingüística trata de formular los requisitos propios de cualquier gramática en virtud de los cuales esta gramática es descriptiva y explicativamente adecuada para un lenguaje humano. De aquí que la teoría lingüística se ocupe de la estructura general del lenguaje, por lo que es común a todas las lenguas humanas. Naturalmente, el trabajo concreto habrá que realizarlo sobre las lenguas específicas, y consistirá en elaborar sus gramáticas respectivas. Pero el propósito último consiste en alcanzar una teoría general del lenguaje, entendiendo por lenguaje "...el lenguaje natural humano" (3).

(1) Ibid. p.43

(2) Chomsky, N.- El lenguaje y el entendimiento. passim.

(3) Ibid. p.1

La relevancia de la investigación de Chomsky salta a la vista en la manera de relacionar su estudio con el usuario del lenguaje; pues la teoría lingüística chomskiana se presenta como una teoría de lo que él denomina "competencia lingüística", por contraste con la "actuación lingüística". La teoría lingüística se ocupa principalmente de un hablante-oyente ideal, que conoce su lenguaje a la perfección, que vive en una comunidad lingüística homogénea, y que no está afectado, en su actuación, por circunstancias tales como los límites de su memoria, distracciones, errores, etc. (1)

La gramática del lenguaje habrá de ofrecer una descripción de la competencia de ese hablante-oyente ideal. Es claro que sólo existirá una fiel correspondencia entre la competencia y la actuación en las condiciones ideales señaladas anteriormente. En la actuación real habrá grandes diferencias, pero lo que interesa determinar es justamente el sistema de reglas subyacente a esa actuación y que el hablante-oyente aplica en cada caso. Este sistema subyacente constituye una realidad mental, y por ello la teoría lingüística es mentalista, concluye Chomsky (2).

Chomsky hace cambiar de nuevo la atención hacia el mentalismo, que en su teoría se presenta bajo el concepto de "competencia lingüística", definido como "aquel sistema de conocimientos y creencias que se desarrolla en la temprana infancia y que interactúa con otros muchos factores para determinar las clases de conductas observadas" (3). La característica más sobresaliente de la competencia es la creatividad, que consiste en la capacidad para producir y entender un número potencialmente infinito de operaciones nuevas. De aquí que una gramática generativa consistirá en un sistema de reglas que puedan generar un número infinito de oraciones. En tal gramática pueden distinguirse tres componentes: sintáctico, fonológico y semántico (4).

(1) Chomsky, N.- Aspects of the theory of Syntax cfr. p.3

(2) Ibidem. cfr. p.4

(3) Ibidem. p.15

El componente sintáctico especifica un conjunto infinito de objetos abstractos, cada uno de los cuales incorpora toda la información relevante para una determinada interpretación de una oración dada. El componente fonológico determina la forma fonética de una oración generada por el componente sintáctico. El componente semántico determina la interpretación semántica de una oración. Mientras que el componente fonológico opera sobre la estructura superficial de una oración, el componente semántico opera sobre su estructura profunda. La idea central de la gramática generativa de tipo transformacional es que el componente sintáctico genera estructuras superficiales y profundas, que para una oración determinada pueden o no coincidir, y que se hallan relacionadas entre sí por ciertas reglas transformacionales en virtud de las cuales puede pasarse de una a otra.

Dentro del componente sintáctico puede distinguirse un subcomponente de base, que es el que genera directamente las estructuras profundas, y un subcomponente transformacional que transforma las estructuras profundas en superficiales por medio de la aplicación de reglas oportunas. El subcomponente de base, a su vez, consta de dos partes: una categorial y una léxica. La léxica consta de un conjunto de entradas léxicas, cada una de las cuales, a su vez, puede considerarse como una matriz de rasgos fonológicos que tienen en correspondencia un conjunto de rasgos semánticos del tipo de los que integran las definiciones de diccionario, más aquellos rasgos sintácticos que determinan las posiciones en las que dicha entrada o elemento léxico puede aparecer.

En cuanto a la parte categorial del subcomponente de base, consiste en una gramática de estructura sintagmática o de frases; esto es, un conjunto de reglas de reescritura que determinan las sustituciones permitidas entre categoría léxico-sintácticas que dan lugar a derivaciones determinadas. (1)

Chomsky sostiene que quien ha adquirido el conocimiento de un lenguaje, esto es, el hablante oyente ideal, ha internalizado este sistema de reglas que relacionan sonido y significado de una forma determinada. El lingüista trata de averiguar cómo lo hace.

(1) Chomsky, N.- Lenguaje y entedimiento. cfr. p.p. 26 y 27

Según Chomsky, el niño que ha aprendido un lenguaje ha internalizado el sistema de reglas en que consiste la gramática de su lenguaje. El niño, pues, posee la gramática generativa de su lengua. ¿Cómo ha podido adquirirla? evidentemente, sobre la base de su experiencia lingüística, de los datos que ha podido obtener de la comunidad lingüística en que se ha criado y ha aprendido a hablar. Estos datos son, a decir de Chomsky, muy escasos en cantidad y degenerados en calidad para poder explicar que el niño adquiera una competencia tan altamente creativa simplemente a base de mecanismos de asociación o analogía. El niño va mucho más allá de los datos que su experiencia lingüística le suministra. El niño debe tener un método para formular la gramática de su lengua una vez que cuenta con los datos de su experiencia. Tal método debe ser compatible con cualquier lenguaje, de modo que le permita aprender indiferentemente cualquier lengua (1). De aquí que Chomsky formule esa exigencia diciendo que el niño debe poseer una teoría lingüística que especifique la forma de la gramática de cualquier lenguaje posible y, además, debe poseer también una estrategia para seleccionar una gramática compatible con los datos lingüísticos con los que cuenta. Tal teoría -disposición innata, la llamará menos comprometedoramente Chomsky- especificará la forma de una gramática en cuanto tal y constituye, por ello, una gramática universal (2). El verdadero progreso de la lingüística consiste en descubrir de que manera y en que medida los lenguajes particulares pueden ser reducidos a un conjunto de características universales. Así, el estudio de esta gramática universal equivaldría al estudio de ciertas propiedades generales de la inteligencia humana; con lo que encontramos la línea fuerte de vinculación con lo propuesto por Lévi-Strauss (3).

(1) Ibid. cfr. p.p.25-26

(2) Chomsky, N.- Op. cit. Aspects... cfr. p.25

(3) Chomsky, N.- Op. cit. Lenguaje . cfr. p.24

No obstante, un análisis de mayor alcance y profundidad revela un camino totalmente distinto seguido por ambos autores para llegar a un resultado sólo en apariencia similar.

La vía que lleva a Chomsky a sostener su propuesta innatista queda patente en su artículo "Explanatory models in linguistics", siendo ésta: 1. la facilidad con la que el niño aprende el lenguaje; 2. la falta de necesidad de un refuerzo del aprendizaje; 3. la independencia entre el nivel de inteligencia y la facultad de aprender el lenguaje; y 4. la existencia de universales lingüísticos y la falta de otra explicación mejor para el aprendizaje del lenguaje.

En este contexto, el innatismo de Chomsky no pasa de señalar que todo organismo capaz de aprender algo ha de tener una determinada estructura previa con características que lo hagan apto para tal aprendizaje. Pero el contenido de esta estructura permanece sin aclararse. El problema, por lo tanto, queda pospuesto, no resuelto. Para superar este escollo y acceder a la determinación de la estructura del instrumento de conocimiento, se requiere de un cúmulo de experimentación al que Chomsky parece impermeable por su reiterado rechazo al recurso empírico. Con ello, su innatismo se encierra en una aporía: ¿cómo confirmarlo o falsarlo? su paso de un innatismo biológico a uno epistemológico carece, por tanto, de fundamento.

En esta falta de base empírica radica su diferencia esencial con el estructuralismo ya que, mientras éste hace de la determinación del contenido de la estructura la problemática nodal de su desarrollo, de su razón de ser y de su trascendencia, el innatismo de Chomsky elude este ámbito y se limita al mero señalamiento de la existencia de estructuras no caracterizadas. Es preciso, entonces, renunciar al paralelismo de ambos innatismos, el que con frecuencia se ve acentuado de manera desproporcionada y carente de análisis.

IV.3 SUPERACION DEL BINOMIO NATURALEZA / CULTURA.

La etnología indaga la diversidad empírica de las culturas como variantes a través de las cuales se remonta a invariables propias de la humanidad en general. Por este camino se llega paulatinamente a estructuras inconscientes del espíritu humano, donde residen las leyes constitutivas de la naturaleza humana. Esta universalidad da la pauta a Lévi-Strauss para una definición de "la naturaleza" en general.

La noción de "naturaleza", en cuanto contrapuesta a la cultura, define aquello que implica una ley universal, espontánea, al modo de las leyes físicas y los instintos animales. Es decir, el orden natural se caracteriza por la universalidad y necesidad de sus leyes, y se rige en procesos de repetición: así como una especie no cambia en un amplio margen de tiempo, un individuo animal muestra bien pronto lo que será el resto de su vida. En el hombre, la naturaleza designa lo recibido por herencia biológica (1).

Por cultura, en cambio, Lévi-Strauss entiende lo que escapa a las leyes universales de la naturaleza, para atenerse a una norma o regla particular, relativa, no determinada por la física ni por la biología. El orden cultural se caracteriza por la regla y la obligación. Implica todo aquello recibido por tradición externa, a través de la educación o logrado por la propia invención (2). La cultura se rige por un proceso de acumulación, dada la capacidad de innovación inherente en el hombre.

En suma, el criterio teórico de diferenciación entre la naturaleza y la cultura es "...la presencia o ausencia de la regla en los comportamientos sustraídos a las determinaciones instintivas (3).

(1) Lévi-Strauss, C.- Las estructuras elementales... cfr. p.41

(2) Ibid. cfr. p.41

(3) Ibid. p.41

En el hombre, el dominio abandonado por la naturaleza está ocupado por la cultura. Nunca ha existido un "hombre natural", y es inútil buscarlo fuera de la cultura. Para el hombre no existe comportamiento natural de la especie al que el individuo aislado pueda volver por regresión. No existe ningún estadio precultural, porque tal estadio no sería humano. La emergencia de la cultura -que coincide con la aparición del hombre propiamente dicho: tránsito de la animalidad a la humanidad, de la afectividad a la intelectualidad- tuvo que suceder de golpe, con la percepción de ciertas relaciones, en la aprehensión temprana de estructuras completamente fundamentales que tejen la existencia misma de la cultura. Al surgir, la cultura "...no está simplemente yuxtapuesta ni simplemente superpuesta a la vida. En un sentido, la sustituye; en otro, la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de un nuevo orden" (1). No es posible reconstruir históricamente, mediante un análisis real, el paso entre los hechos de la naturaleza y los de la cultura, que sin duda exigió una numerosa cantidad de condicionamientos concurrentes.

El acceso a la cultura hay que tomarlo como algo ya dado. Lévi-Strauss fija la línea de demarcación en el lenguaje articulado, no en el uso de instrumentos o enseres. En el lenguaje está la clave de la cultura. Por supuesto se intenta buscar, immanente al hombre actual, la base natural de su cultura, cómo se inserta la cultura en la naturaleza. Eso es lo que investiga inicialmente Lévi-Strauss en Las estructuras elementales del parentesco, de manera teórica: el punto de articulación entre la cultura y la naturaleza se encuentra en un hecho social privilegiado: la prohibición del incesto. En la prohibición del incesto convergen los caracteres contradictorios de la naturaleza y de la cultura; se trata de "...una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad" (2). De modo que la prohibición del

(1) Ibid. p.36

(2) Ibid. p.42

incesto constituye, en el hombre; la instauración de la cultura y el cese de la naturaleza como reino autónomo: "La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y superpone -integrándolas- a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como éstas últimas se superponen -integrándolas- a las estructuras más simples de la vida animal. Opera, y por sí misma constituye, el advenimiento de un nuevo orden" (1). Su función es el intercambio, basado en el principio de reciprocidad, que se origina como todo lenguaje, con el pensamiento simbólico, generador de todos los sistemas culturales. El advenimiento de la cultura coincide, por lo tanto, con el advenimiento del intelecto. Desde el pensamiento simbólico se postulan unas estructuras inconscientes o leyes universalmente presentes en la actividad del espíritu humano. Y estas leyes universales inconscientes responden a las estructuras del cerebro humano, por lo que constituyen la naturaleza humana: la base natural de la cultura.

A pesar de los razonamientos precedentes, cuya valor particular se mantiene inalterable, hay que señalar que estamos ante uno de los pocos asuntos donde se aprecia una evolución -que no obstante, no afecta en nada su concepción de fondo- en el pensamiento de Lévi-Strauss. El cambio se produce en el enfoque general que contempla la distinción entre naturaleza y cultura, su línea de demarcación y su punto de articulación. Si antes le parecía ilusoria la continuidad entre los dos órdenes, ahora introduce una nueva noción totalizante de naturaleza, en sentido irrestricto, que engloba "...el conjunto de manifestaciones del universo en el cual vivimos", y de la que, por tanto, forma parte la cultura. (2). Debido a ésto, "...la oposición entre naturaleza y cultura, sobre la que antaño insistimos, hoy nos parece ofrecer, sobre todo, un valor metodológico" (3). La frontera entre ellas no sigue con exactitud ninguna línea trazada para distinguir la humanidad de la animalidad.

(1) Ibid. p.36

(2) Ibid. p.42

(3) Lévi-Strauss, C.- El pensamiento salvaje. p.358

En el prefacio a la segunda edición de Las estructuras elementales..., Lévi-Strauss precisa que la línea divisoria, marcada antes netamente por la presencia o ausencia de lenguaje articulado, se vuelve sinuosa o se desdibuja, puesto que hay animales con complicados sistemas de comunicación, que emplean verdaderos símbolos además de emplear herramientas. Desde el texto original de Las estructuras..., donde se inclinaba a creer que la oposición correspondía al orden de las cosas como una propiedad de lo real -declara- "...he evolucionado bastante, bajo los progresos de la psicología animal y de la tendencia a hacer intervenir nociones de orden cultural en las ciencias de la naturaleza: por ejemplo, la de la información genética en biología, o la teoría de juegos en física" (1). De hecho, la oposición no refleja una propiedad de lo real sino una tendencia del espíritu humano que intenta, así, proteger su identidad peculiar.

La nueva hipótesis que lanza Lévi-Strauss establece que "...la oposición entre cultura y naturaleza no sería ni un dato primitivo ni un aspecto objetivo del orden del mundo. En ella debería verse una creación artificial de la cultura, una obra defensiva que ésta hubiera cavado alrededor de su contorno porque no se sentía capaz de afirmar su existencia y su originalidad si no era cortando los puentes que podrían atestiguar su connivencia original con las demás manifestaciones de la vida" (2). Habría que ir a buscar las raíces de la cultura en las formas de vida animal e incluso vegetal, para descubrir quizá "...que la articulación de la naturaleza y de la cultura no reviste la apariencia interesada de un reino jerárquicamente superpuesto a otro que le sería irreductible, sino que sería más bien una reasunción sintética permitida por la aparición de ciertas estructuras cerebrales que provienen de la naturaleza, de mecanismos ya montados, pero que la vida animal no muestra

(1) Lévi-Strauss, C.- "Cómo funciona el espíritu..." p.23

(2) Lévi-Strauss, C.- Las estructuras elementales... p.18

sino bajo una forma inconexa y según un orden disperso" (1).

Dentro del mundo natural, la separación entre el reino del hombre y el reino animal si puede considerarse definitiva, por ser inmensamente superior la capacidad humana de simbolización, pero no supone tanta innovación: "...su originalidad reside fundamentalmente en una agrupación sintética de diferentes cosas ya dadas". Antes se hacía gala de que "...la posesión del lenguaje daba al hombre la victoria por fuera de combate; pero ahora lo más que puede decirse es que la humanidad vence a la animalidad sólo por puntos. La frontera está a punto de derrumbarse, pero si se derrumba es porque hay mucha más cultura en la naturaleza de lo que creíamos, y no por lo contrario" (2).

En definitiva, la oposición entre naturaleza y cultura no implica más que un valor metodológico, y la persistencia de su utilización sólo tiene un carácter provisional. Si el antropólogo trata todavía los fenómenos sociales aisladamente, como algo específico, lo hace mientras se alcanza a "...determinar, en el nivel biológico, las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro cuyo resultado natural y cuyo modo de aprehensión, simultáneamente, ha sido la cultura, creando al mismo tiempo el medio intersubjetivo indispensable para que continúen ciertas transformaciones -ciertamente anatómicas y fisiológicas-" (3). Lo que sucede es que la ciencia proporciona una representación de la naturaleza en la cual aparecen discontinuidades entre los niveles, de tal manera que la discontinuidad entre naturaleza y cultura, en el sentido etnológico, quizá no sea más que una distinción práctica para delimitar campos de estudio.

En otras palabras, si persiste un cierto interés en distinguir deo órdenes, el de la naturaleza -en sentido restringido- y el de la cultura,

(1) Ibid. p.19

(2) Lévi-Strauss, C.- "Philosophie et anthropologie" p.51

(3) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural II. p.24

es "...porque todas las tentativas que hemos hecho para enlazar de manera causal o de manera mecánica fenómenos culturales a fenómenos naturales tienen malas soluciones, que no permiten progresar a la etnología. Lo que, sin embargo, no nos impide saber que la cultura es parte de la naturaleza" (1). La unificación de ambos órdenes permanece a un nivel programático para el estructuralismo actual.

En opinión de Lévi-Strauss, esta unificación, que implica la disolución del hombre como objeto privilegiado de estudio, debe ser llevada a cabo en dos fases: la primera etapa corresponde a la etnología; "...más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables (hasta) haber reabsorbido las humanidades particulares en una humanidad general" (2). Este intento es concretado por Lévi-Strauss al mostrar que es una misma lógica la que subyace tanto en los sistemas vividos donde el pensamiento se aplica a realidades contables, como en los sistemas puramente pensados o imaginarios, donde el espíritu se ve en cierto modo reducido a imitarse a sí mismo como objeto. Se verificaría así la "...fusión de la humanidad con el universo físico, cuyos grandes determinismos actúan (...) por intermedio del pensamiento mismo" (3)

La segunda fase de esta reducción incumbe a las ciencias exactas y naturales, las que deben "...reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas" (4).

Para comprender mejor la naturaleza de esta reducción, es útil añadir que el someter al hombre a tal disolución, a través de reducciones graduales, no supone la destrucción del objeto sometido a tal manipulación,

(1) Lévi-Strauss, C.- "Entretien" p.80

(2) Lévi-Strauss, C.- El pensamiento salvaje. p.357

(3) Lévi-Strauss, C.- Tristes trópicos. p.393

(4) Lévi-Strauss, C.- El pensamiento salvaje. p.358

sino que incluye la preservación de sus partes constitutivas, recuperables en todo momento. Si quiere ser científicamente legítima, la reducción debe observar dos condiciones: considerar los fenómenos con toda su riqueza y originalidad distintiva, y no empobrecer los fenómenos en lo más mínimo. Por otra parte, los resultados de la reducción pueden ser distintos a la preconcepción que se tenía del fenómeno: "El día en que lleguemos a comprender la vida como función de la materia inerte será para descubrir que ésta posee propiedades harto diferentes de las que le atribuíamos anteriormente" (1). Por esta misma razón, es imposible clasificar los niveles de reducción en superiores e inferiores, ya que aquél que pudiera parecer inferior, recibe retroactivamente la riqueza del nivel superior. La explicación científica no opera una reducción mutilante, sino la sustitución de una complejidad menos inteligible por otra de mayor inteligibilidad. El esfuerzo científico procede descomponiendo su objeto y recomponiéndolo en otro plano. Así es como se va operando la reintegración de la cultura a la naturaleza; lo que se capta a través del hombre se reconstruye como perteneciente al mundo. La fractura entre la humanidad y la naturaleza queda, así, subsanada.

Cuando la cultura mediatiza a la naturaleza, es la naturaleza la que se media a sí misma, gracias a la previa constitución del órgano de la función simbólica, matriz de lo cultural a la vez que soporte de orden natural. La premisa de que el espíritu humano es parte de la naturaleza queda validada, o al menos postulada con mayor fuerza, en la conclusión del análisis: las leyes subyacentes a los sistemas socioculturales coinciden con las leyes mentales y, básicamente, también con las leyes que rigen el mundo material. Al final, la sutura de la brecha entre naturaleza y cultura, que antes parecía insalvable, se consolida; pero no por que se haya conseguido reducir la cultura a lo que antes se consideraba como naturaleza. Lo cierto es que "...sucede casi todo lo contrario, ya que modelos explicativos derivados del estudio de los fenómenos culturales son utilizados por las ciencias físicas y biológicas para

(1) Ibid. p. 359

dar razón de los fenómenos culturales" (1). En otras palabras, señala Lévi-Strauss que "...no es que mi pensamiento haya evolucionado en la dirección del naturalismo: yo diría que se trata de todo lo contrario, porque uno se da cuenta de que algunos modelos, que podrían creerse puramente culturales, existen ya al nivel de la naturaleza" (2). Caen las vallas que separaban el campo de las ciencias humanas y el de las ciencias naturales, apuntando todo a la adopción de métodos similares.

Si ha sido posible la naturalización de la cultura, esto sólo ha sido al precio de una culturización de la naturaleza, que se ha ido desvelando. A fin de cuentas, es la naturaleza la que se encuentra cualitativamente revalorizada; su concepto se ha transformado completamente.

Una vez caídas las barreras entre la naturaleza y la cultura, se derrumban en consecuencia, las existentes entre la mente y el mundo, entre el conocimiento y su objeto real. Todos los puentes se restablecen a la vez sobre ese foso aparente que rodeaba por doquier al hombre. Lévi-Strauss expresa reiteradamente que "...las leyes del pensamiento -primitivo o civilizado- son las mismas que las que se expresan en la realidad física y en la realidad social, que no es más que uno de sus aspectos" (3). Esta tesis es ampliamente argumentada, sobre todo, en el final de Mitológicas. La percepción y la intelección aparecen ahí como inescindibles. Las cosas, el cuerpo y la mente se muestran como aspectos de una misma realidad.

En el punto de partida, se identifican los dos polos: de un lado, el mundo exterior; del otro, el mundo interior con sus constreñimientos mentales, el espíritu. Es por demás evidente que ambos interactúan, e incluso que se da una homología entre ellos que deviene patente en los estudios estructurales. Pero, ¿deben considerarse entidades irreducibles entre sí? por lo pronto, ha quedado ya demostrada la universalidad de las estructuras mentales básicas y se ha indicado su fundamento natural, el cerebro. Ahora se quiere probar el íntimo vínculo existente entre la actividad cerebral y las condiciones anatómicas y fisiológicas.

(1) Lévi-Strauss, C.- "El futuro de los estudios..." p.57

(2) Lévi-Strauss, C.- "Philosophie et anthropologie" p.50

(3) Lévi-Strauss, C.- Las estructuras elementales... p.528

de los órganos sensoriales a través de los cuales percibe el hombre la realidad exterior. Así se prevendrá toda regresión metafísica que presentaría a la mente y al mundo exterior como entidades separadas, y se eliminaría cualquier residuo de dualismo filosófico.

El mundo exterior "...únicamente puede aprehenderse a través de la percepción sensorial y por medio del procesamiento de los datos sensoriales que tienen lugar en el cerebro. Todos estos fenómenos deben tener necesariamente algo en común que explique su mutua interconexión" (1). Para facilitar la explicación, Lévi-Strauss recurre a una distinción habitual en lingüística: se refiere a los niveles "etic" y "emic", que corresponden respectivamente al dominio de la fonética y de fonología, formas complementarias de estudiar los sonidos de la lengua. Es sabido, por la fonología, que lo que el cerebro humano percibe como lenguaje no es la naturaleza de los sonidos en un supuesto estado bruto (que sería lo fonético), sino los rasgos distintivos sonoros (los fonemas, lo fonémico). Los aparatos acústicos operan de manera semejante, registrando precisamente "rasgos distintivos lógico-empíricos" en la presunta materia bruta sonora. De ahí se sigue que el verdadero nivel "etic" es justamente el "emic" (2). En la realidad no se da un continuo, sino unidades enteras, discretas, un principio de todo o nada, a la manera de los "cuanta".

A la misma conclusión parece conducir el estudio de los demás sistemas sensoriales. Entre el pensamiento y el mundo se interponen procesos analíticos que operan en los sentidos y que anticipan la actividad cerebral.

Así, el ojo no capta una simple fotografía de los objetos sensibles, sino que codifica sus caracteres formales, consistentes no tanto en

(1) Lévi-Strauss, C.- "Estructuralismo y ecología" p.p. 37-38

(2) Ibid. p.39

imágenes figurativas cuanto en relaciones, en sistemas de oposiciones binarias; pues "...cada célula de la retina, los ganglios o la corteza, sólo responde a estímulos de un determinado tipo: oposición entre movimiento y reposo, presencia o ausencia de color, cambios en claridad u obscuridad, objetos de perfiles positiva o negativamente curvos, sentido del movimiento, etc." (1). Luego, transmitida esta información al cerebro, el espíritu o mente termina esa especie de análisis estructural al tiempo que reconstruye unos objetos que nunca se percibieron como tales inmediatamente.

Menciona Lévi-Strauss el diferente reparto de las funciones analíticas de la vista según la especie animal de que se trate. A veces se concentran prevalentemente en la retina, como es el caso de especies desprovistas de corteza cerebral. Otras veces, aunque la función analítica compete al cerebro, éste se atiene sólo a lo ya procesado por los órganos visuales. En el caso del hombre, tiene lugar el mismo proceso de traducción del mundo sensible: decodificación y codificación de datos por intermedio de ciertos códigos binarios situados en el sistema nervioso. E igual que con el oído y la vista, ocurre con el olfato. Al parecer, la teoría más reciente sobre los olores reduce su compleja diversidad a la combinación de siete valores estereoquímicos y a las diferencias de estructura geométrica de las moléculas odoríferas (2). Por otra parte, todos los matices del gusto se explican gracias a la química de los sabores.

Frente a la concepción, al estilo mecanicista o sensualista, que el material bruto de la percepción sensible era la pretendida realidad del nivel "etic", se descubre que lo percibido son siempre abstracciones de la realidad pertenecientes al nivel "emic". Hasta tal punto que,

(1) Lévi-Strauss, C.- "Estructuralismo y ecología" p.40

(2) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas Iv. cfr. p.p. 617-618

en la actualidad, no es posible conservar la oposición a no ser que se inviertan su sentido tradicional: El nivel "etic" supuestamente real, sólo es un producto artificial de cierta filosofía. En cambio, el nivel "emic" es donde convergen las operaciones sensoriales y las intelectuales, el cuerpo y el espíritu, donde entran en armonía con la misma naturaleza interna de la realidad.

Por consiguiente, "...las disposiciones estructurales no son un mero producto de operaciones mentales: los órganos sensibles también funcionan estructuralmente y, externamente a nosotros, podemos encontrar estructuras en átomos, moléculas, células y organismos" (1). Más aún, puesto que ni las estructuras internas ni las externas se pueden captar a nivel "etic", por percibirse sólo rasgos distintivos, es ineludible concluir que "...la naturaleza de las cosas es emic, no etic". En síntesis: desde un primer momento la realidad empírica es ya estructural; los órganos sensoriales ordenan estructuralmente los datos empíricos en un primer procesamiento; y finalmente, la facultad intelectual vuelve a procesarlos hasta posesionarse plenamente de su estructura.

Ningún dato de orden botánico, geológico, biológico, etc., se da inmediata o intuitivamente, sino que se presenta siempre como un texto elaborado, ya sea codificado por la acción de los órganos sensoriales, ya por la del cerebro, sin que difieran sustancialmente los procesos fisicoquímicos de la codificación original con respecto a los procedimientos analíticos que emplea el entendimiento en su decodificación y recodificación. Más todavía, el entendimiento no hace sino prolongar y culminar operaciones intelectuales que intervienen ya en los órganos sensoriales. En último término, "...la naturaleza aparece cada vez más como constituida de propiedades estructurales, indudablemente más ricas pero no demasiado

(1) Lévi-Strauss, C.- "Estructuralismo y ecología" p.41

diferentes de los códigos según los cuales las traduce el sistema nervioso, ni de las propiedades estructurales elaboradas por el entendimiento con el fin de remontarse, en la medida de lo posible, a las estructuras originales de la realidad" (1). La mente, el cuerpo al que pertenece y las cosas que ambos conocen son parte y parcela de una misma y única realidad. "...la mente es capaz de entender el mundo que la circunda porque es parte y producto de este mismo mundo" (2). Las operaciones del espíritu no divergen esencialmente de las que acontecen en el mundo, ni éstas de aquellas.

Precisamente por esta razón -sostiene Lévi-Strauss-, el estructuralismo no es un juego ultraintelectualista; muy al contrario, el análisis estructural no puede emerger en el espíritu sino porque su modelo existe ya en el cuerpo. Simplemente hace patentes procesos que estaban latentes.

Todo dualismo filosófico queda desfasado. El estructuralismo, en la línea de los últimos avances de la ciencia, supera todo dualismo: no se pueden mantener por más tiempo las oposiciones del tipo "etic"/"emic", tales como las clásicas entre lo real y lo ideal, lo concreto y lo abstracto, lo cuantitativo y lo cualitativo, lo sensible y lo inteligible. Ambos aspectos, lejos de excluirse, se reunifican en uno solo. Se reconcilian y se engloban mutuamente como "dos manifestaciones correlativas de una misma realidad" (3). Reconciliación que se patentada en la investigación de las culturas primitivas, en la que se verifica cómo la realidad es significativa también en el plano de la percepción sensible.

El estructuralismo, más allá de todo idealismo, más allá del materialismo mecanicista como del empirismo sensualista, preconiza un materialismo que, no obstante, integra la "fe racionalista" (4); es decir, el racional-

(1) ibid. p.42

(2) ibid. p.45

(3) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p.605

(4) Lévi-Strauss, C.- "Estructuralismo y ecología". p.46

lismo estructuralista conforma un materialismo dialéctico a su manera.

Lo que Lévi-Strauss denomina "progreso de la conciencia" responde a un "proceso de interiorización de una racionalidad preexistente" (1) aún antes de que salte la chispa del conocimiento, a saber, una racionalidad inmanente al universo y, como parte de él, frente a él, un espíritu que de por sí funciona racionalmente y se pone a introyectar la realidad circundante.

Conviene no silenciar, después de lo dicho, que desde la perspectiva de Lévi-Strauss, las afirmaciones precedentes no entrañan ninguna tesis ontológica. Su postura no representa, para él, más que una hipótesis de trabajo que cuadra con los requerimientos teóricos de su investigación antropológica sin pretender, con ello, dar una definición acerca de la esencia última de las cosas.

Supuesto en panestructuralismo que deriva de las consideraciones anteriores, hay que añadir ahora una precisión importante: que todas las estructuras son reductibles a una misma lógica fundamental, a un código binario, y no sólo las estructuras explicativas, sino también los sistemas reales, no sólo en la cultura, sino también en la naturaleza.

El hombre piensa en forma de sistemas antagónicos de oposición y correlación: dualidad, alternancia, inversión, simetría, etc., son sus datos fundamentales. La lógica del pensamiento, salvaje o científico, obedece en última instancia a un mecanismo o dinamismo de lógica binaria que equivale a la estructura básica del espíritu. Hay casos, desde luego, en que no se manejan formas binarias, sino ternarias. Pero esto no altera nada, ya que todo sistema impar puede ser reducido a un sistema par,

(1) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. p. 164

descomponiéndolo en dos relaciones u oposiciones bipolares; por ejemplo, la triada aire/agua/tierra se traduce a las parejas alto/bajo, tierra/agua. Y al revés, el tránsito del sistema binario al sistema ternario se opera integrando dos oposiciones. Cualquier clase de código resulta, pues, convertible al código binario.

Las operaciones binarias son "...inherentes a los mecanismos forjados por la naturaleza para permitir el ejercicio del lenguaje y del pensamiento" (1). Mientras que las realidades del mundo ambiental, por su parte, se prestan a desempeñar el papel de operadores binarios. Por "operadores binarios" se entienden "aquellos que, sin aguardar a que la deducción trascendental intervenga y se ponga a faenar, se revelan ya como algoritmos en la deducción empírica" (2), como los elementos de una inmensa combinatoria.

Y eso no es todo. Tales distinciones binarias se encuentran no sólo en el lenguaje humano, sino también en los sistemas de comunicación de bastantes especies animales. Basta, por ejemplo, con que el grillo invierta las dos notas que integran su chirrido para que cambie su mensaje y, en vez de estar ahuyentando al posible macho rival, esté solicitando a la hembra (3).

La lógica básica del pensamiento es, así, una manifestación de la lógica básica de la realidad natural e incluso material. Lo que por vía de la percepción arriba a la conciencia es, en última instancia, una profunda verdad de orden orgánico.

(1) Ibid. p.500

(2) Ibid. p.501

(3) Ibid. cfr. p.617

No es de extrañar que Roman Jakobson, el primero en defender la teoría del código binario con referencia al lenguaje articulado, se haya dedicado en los últimos tiempos a relacionar la lingüística con la biología, indagando el paralelismo entre las leyes del código universal de la lengua y las leyes arquitectónicas del código molecular.(1)

Un código reducido a su más simple expresión, es decir, a la alternativa elemental de una respuesta con sí o no, es la pieza básica de todos los códigos, dispositivo de cualquier operación o diversificación posterior (2). Si toda la realidad lleva inscrita de manera inmanente esta lógica binaria, se podría decir que toda realidad posee una racionalidad análoga; toda es estructural y, por tanto, susceptible de ser sometida al proceso de análisis del modelo estructural.

(1) Rábago, Joaquín.- "Entrevista con Roman Jakobson" cfr. p.51

(2) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. cfr. p.611

V.- REVISION CRITICA Y CONCLUSIONES.

"El fin de las ciencias humanas no es el de constituir al hombre, sino disolverlo"

Las discusiones críticas en torno al estructuralismo de Lévi-Strauss afectan variados y numerosos niveles de su obra. Sin buscar extender nuestra revisión a cada uno de ellos, nos concentraremos en el eje de convergencia de las problemáticas que, explícita o implícitamente, atañen a la epistemología subyacente al modelo de la antropología estructural.

Una crítica muy recurrente puede servir de apertura a esta revisión: pese a la eficacia del análisis estructural para el estudio de sociedades atrasadas, el modelo "no es aplicable a las sociedades evolutivas" (1) Por otro lado, sus conclusiones no resultan verificables de forma rigurosa, sino sólo por vía ilustrativa y apologetica, por lo que "seria mejor hablar de validez o de validación, es decir, de coherencia interna entre los modelos hipotéticos y las estructuras de significación reconstruidas" (2)

.De este primer par de observaciones críticas, comienza a derivarse una nueva serie de invectivas: el reduccionismo que conlleva la noción de estructura, la desvalorización de la historia, la absolutización del modelo lingüístico, la presencia del sustrato ideológico (3); la necesidad y la imposibilidad simultánea de valerse de la oposición entre naturaleza y cultura (4); la falta de dialéctica del sistema, dado que en él no opera la contradicción al nivel de los conceptos (5); la incursión en un neocientificismo antievolucionista al

disolver al hombre en la objetividad natural (6), etc. Sobre estas directrices haremos el seguimiento de la crítica.

Mireille Marc-Lipiansky señala que Lévi-Strauss define con poca precisión sus conceptos. Distingue dos tipos de límites del método estructural: 1. Extrínsecos, determinados por la naturaleza misma del objeto analizado: las producciones del pensamiento salvaje; éstos los reconoce Lévi-Strauss. 2. Intrínsecos, o límites que comporta el método mismo, al ceñirse al punto de vista exclusivo de las estructuras; en lo global, se puede hablar del "fracaso relativo del estructuralismo" (7).

En otro registro, señala H: Lefèvre que "resulta demasiado fácil pasar de una teoría que se pretende científica a una filosofía" (8), ya que es una realidad incontrovertible que Lévi-Strauss se desliza frecuentemente hacia el ámbito filosófico; más allá de la mera ciencia, se construye una filosofía (9). Por encima de su carácter de metodología científica, "sufrir un desbordamiento que la instituye en filosofía implícita", creando una ideología estructuralista y arrastrando un enfoque filosófico (10). Aun admitiendo que el método en sí no es una filosofía ni una metafísica, tiende, no obstante, a transformarse en una explicación total de la realidad (11). Por cerrarse a una visión del mundo, "brota del método estructural una filosofía que individualiza los momentos en que el espíritu sigue una norma, pero tiende a ocultar los momentos en que aquél viola la norma y propone otra" (12). Por dispares que se presenten las razones

alegadas, es generalizada la afirmación de la incidencia supracientífica del pensamiento de Lévi-Strauss.

Pierre Cressant aboga por una lectura de Lévi-Strauss que vuelva a los textos mismos y, en ellos, trate de deslindar el nivel propiamente científico del filosófico. No es posible -sostiene- un diálogo entre ciencia y filosofía al mismo nivel, porque no existe un código común a ambas. Por esta razón, "se advierte en Lévi-Strauss una ambigüedad incesante, no sólo porque campa por terrenos filosóficos en debates y conversaciones, sino porque a lo ancho de su obra nunca falta la preocupación filosófica en las categorías utilizadas y en el sentido que le imprime a la investigación. Aquí, ideología y ciencia se imbrican necesariamente. No se puede decir que la antropología estructural sea ciencia pura: la tensión con la filosofía es constante y constitutiva de la obra" (13).

Para J.M. Domenach, "Lévi-Strauss ha fundado la filosofía, o si se quiere, la antifilosofía que sirve de base a todos los estructuralismos y sistematismos" (14). La ciencia antropológica se halla estrechamente ligada a "una ambiciosa filosofía del hombre y del mundo" (15). En suma, la antropología estructural representa "un método y una filosofía que dominan el horizonte filosófico e ideológico de nuestro tiempo" (16).

Ahora bien, si se enfatiza la vertiente filosófica de la obra de Lévi-Strauss surge un problema paralelo: ¿en qué corriente encuadrarlo? pariente de muchos, Lévi-Strauss no es hijo de nadie. Su pensamiento parece producto también él de un acto de bricolage realizado con retazos de toda la historia de la filosofía. Paul

Ricouer, Paolo Caruso, J: Parain-Vial, P. Valori, S: Moravia, G: Forni y otros ponen de relieve el kantismo de Lévi-Strauss, aunque se discute la modalidad de éste. Las estructuras mentales no se identifican aquí con categorías lógico-formales o trascendentales, sino que están dotadas de consistencia objetiva, de un fundamento material en la corteza cerebral. En la línea de la Escuela de Marburgo, Lévi-Strauss pasaría de las condiciones formales a la realidad objetiva.

Por su parte, P: Verstraeten alude al hegelianismo de Lévi-Strauss, por la postulación de la identidad de las leyes del mundo con las leyes del pensamiento. Sin embargo, señala E. Fleischmann, cuando Lévi-Strauss identifica las estructuras del pensamiento y las del mundo no incurre en la tesis idealista que identifica, sin más, pensamiento y mundo; ya que el etnólogo francés se distinguiría tanto de los filósofos de la identidad como de los que relacionan el espíritu y la materia en forma negativa. Por ello, la solución de Lévi-Strauss superaría a las anteriores: existe en ella una "rejilla" -la estructura- que media entre el espíritu y la realidad infraestructural; "sobrepasa ampliamente el marco de un materialismo vulgar" (17), aunque Lévi-Strauss no discrepe de ser llamado un vulgar materialista.

De acuerdo con M: Dufrenne, sucede que hay dos etapas: una primera, marcada por el "idealismo dogmático", idealismo del espíritu inconsciente; y otra segunda, "materialista", que considera el espíritu como cosa y hace coincidir su funcionamiento con la actividad neuronal del cerebro. En opinión de otros autores, puesto

que se trata de una filosofía polifacética, su definición debe ser compleja. "La filosofía del estructuralismo podría, por tanto, en cualquier modo configurarse de manera negativa, como un antihistoricismo, antiidealismo, antiinteriorismo, antifenomenología; y de manera positiva como un cientismo, objetivismo, naturalismo, sociologismo... en fin, un trascendentalismo fundado en categorías no concienciales, sino antropológico-empíricas" (18). En resumidas cuentas, se atribuye a la obra de Lévi-Strauss toda contradicción posible en la historia de la filosofía: es ultraidealista y positivista; es materialista y panlogista; es metafísico y científico.

La discusión anterior, si bien puede parecer meramente especulativa y poco trascendente, nos conduce a considerar el ámbito crítico de mayor importancia para la epistemología estructuralista: la relación existente entre el modelo y la realidad. Es en este punto, sin duda donde se da el debate fundamental. Iniciando esta temática Badiou señala que en Lévi-Strauss el modelo viene a sustituir a la realidad, suplantándola por una "irrealidad formal". Fijar en el modelo las aspiraciones del conocimiento es -sostiene- un error. El modelo no debe ser más que un apoyo destinado a desmantelarse en el proceso científico y en relación con la praxis concreta: "quien no sabe renunciar al modelo renuncia a saber; todo detenimiento en el modelo constituye un obstáculo epistemológico. Es decir, el modelo permanece siempre al margen de la producción de conocimientos" (19).

Una vez problematizada la relación entre el modelo y la realidad, la discusión se orienta en múltiples direcciones. Pero el punto álgido

de la interpretación surge cuando hay que determinar si la noción de estructura -que soporta al modelo- es meramente un instrumento al servicio de una mejor inteligibilidad o, por el contrario, ambiciona explicitar la realidad misma, en un registro ontológico. Lévi-Strauss explícitamente apunta en reiteradas ocasiones el sentido instrumental e hipotético del modelo estructural. No obstante, toda una línea crítica se orienta -antes de llegar al problema ontológico- hacia la elasticidad y la exclusión de lo concreto que el modelo estructural parece suponer.

Umberto Eco sostiene que, de los principios del estructuralismo metodológico, Lévi-Strauss deduce un estructuralismo ontológico, pasando de la concepción operativa a una "concepción sustancialista" (20). De este modo, la denominada estructura de las estructuras, identificada con el inconsciente estructurado, no sería sino una sustancia universal. La estructura se convertiría, así, en un principio hipostático, un criterio último de realidad desde el que se rechaza como falso todo lo que no encaje en ella. Por lo cual, la estructura constituiría una noción dogmática que "dificulta el acceso a fenómenos que ponen en juego el desarrollo histórico y la desestructuración continua de estructuras que se consideraban inmutables" (21).

En este mismo sentido, J. Parain-Vial indica que la ontologización de la estructura comienza por la equivocidad de su significado y de su uso. ¿Se trata tan sólo de la "estructura modelo", o también de la "estructura esencia"? El hecho es que unas veces se entiende como estructura modelo, otras como estructura lógico-matemática inmanente

al espíritu humano, otras como matriz intermedia entre conceptos formales y contenido, y otras como totalidad real que posee un sentido. De esta confusión se derivaría una fuerte inclinación a convertirla en una "estructura esencial" (22).

En opinión de G. Puglisi, la base de la ontología de Lévi-Strauss se encontraría en el mismo análisis estructural: "la posición estructuralista parece postular frecuentemente un ontologismo que empiece y acabe en una identificación del sujeto con el objeto, de las estructuras categoriales del pensamiento con las estructuras racionales de la realidad". Las estructuras mentales implican una realidad categorial ontológicamente dada; esto es, las estructuras "existen también ontológicamente para poderse manifestar metodológicamente". Por ello, habría que considerar a Lévi-Strauss como un ontólogo. Ahora bien, si bien es cierto que es posible definir el análisis de Lévi-Strauss -paradójicamente como una "ontología sin ser" -continúa Puglisi-, es decir, una ontología que no implica un ser existente en sí, sino sólo por lo que parece, es por la contradicción que entraña la antropología estructuralista, la que no sería, en consecuencia, sino "una nueva y abtrusa forma de idealismo objetivo" (23). El estructuralismo tendería, así, "no a conocer el mundo para modificarlo, sino a modificarlo para conocerlo" (24).

En suma, todas las objeciones que se han venido acumulando contra el estructuralismo de Lévi-Strauss podrían sintetizarse en una sola de fondo: que reduce la realidad a uno de sus aspectos, tanto cuando

hace ciencia como cuando incide en la filosofía. El método de Lévi-Strauss -en opinión de le Bond- llevaría la ciencia del hombre a un trasfondo natural abstracto, donde se pierden de vista las dimensiones propiamente humanas. La antropología estructural deja escapar los niveles más ricos y complejos de la realidad social. Muestra, incluso, un "desorden teórico por el concepto de nivel", de modo que nivela las diferencias, busca un tipo de inteligibilidad que elude la historia. Su análisis posibilita una cierta crítica, pero "no irá hasta la comprensión, ni mucho menos hasta la explicación, y se estrellará ante la acción" (25). En consecuencia, la referencia a la realidad se tornaría unilateral y altamente parcial.

La realidad humana -considera L: Cencillo- desborda ampliamente los recursos del método estructural. Este se limita a un nivel. Es preciso, por lo tanto, plantearse como algo fundamental el problema de los niveles de realidad. Cada nivel entraña su propia naturaleza. "Resulta antimetódico querer medirlos todos por el rasero de uno de sus niveles. Y si se hace, si se identifica la realidad con uno sólo de sus niveles, se incurre en un reduccionismo. La realidad es problemática, polifacética; es acontecer, en múltiples niveles que se articulan de inferior a superior. A cada cual corresponderá un criterio metodológico (26).

"La perspectiva de Lévi-Strauss implica la traducción de toda la realidad a una estructura formal". Con ello, desencadena un doble reduccionismo. en primer lugar, cree que los más diversos sectores de la realidad social son reconducibles -y reducibles- a un sistema de intercambio, dentro del cual queda inserto el hombre. En segundo

lugar, los hombres en vez de considerarse como elementos humanos reales pasan a definirse como elementos estructurales, diferenciales, mediante signos (27).

El intento de querer reducir todo a un conjunto de estructuras se asemeja a una maniobra dogmática, desprovista de fundamento válido - opina M. Corvez-. "Al cuajar en dogmatismo, el estructuralismo etnológico elimina fenómenos sociales o culturales, lo que tienen de humano, lo que deben al acontecimiento y a la reflexión, y así viene a proclamar la muerte del hombre, cuyo espíritu se confunde con un conjunto de estructuras mentales" (28). Cometería, así, un fallo básico, que consiste en absolutizar un aspecto de la realidad humana y social, pensando que es posible agotar lo real en lo estructural.

Hasta aquí, hemos pasado revista a algunas de las críticas de mayor representatividad vertidas en contra de los cimientos epistemológicos del estructuralismo de Lévi-Strauss. Es momento, ahora, de evaluar su impacto real sobre la validez del modelo y juzgar, con esta base, su actualidad, aportaciones y trascendencia.

En primer término, conviene señalar que las investigaciones estructurales, en su estado actual, han conseguido aislar fenómenos pertenecientes a un mismo nivel, los "fenómenos antropológicos", y someterlos a un método riguroso que ha comenzado a producir resultados plausibles. Con todo, los etnólogos no pueden responder aún a múltiples preguntas concernientes a la diferenciación de las sociedades, a los condicionamientos de cada institución, a las causas

por las que evoluciona una estructura, etc. "En el estado actual de nuestros conocimientos, estimamos que no nos hallamos en condiciones de hacerlo, salvo en casos muy precisos y limitados, y aún así nuestras interpretaciones son fragmentarias y aisladas" (29). La explicación de la sociedad y del hombre queda, en gran parte, al margen de la ciencia, al menos por hoy.

Ni siquiera los logros ya alcanzados por la empresa estructuralista, por ejemplo en el campo de la mitología, encierran una presunción de verdad que lo asegure como definitivos. "Basta con que se le reconozca el modesto mérito de haber dejado un problema difícil en estado menos malo de como lo encontró. No olvidemos tampoco que para la ciencia no puede haber verdades adquiridas. El sabio no es el hombre que suministra las repuestas verdaderas: es el que plantea las verdaderas preguntas" (30). Pues un planteamiento correcto de los problemas es el camino más certero para llegar algún día a su resolución. Por este camino avanza la antropología estructural; espera que, llevando adelante su análisis, alcanzará explicaciones tan válidas y universalmente verdaderas como las que las ciencias físicas formulan; pero todavía no ha llegado a tanto.

Efectivamente, "las ciencias sociales y humanas no están todavía en condiciones de rendir cuentas. Si se persiste en exigirselas, o si por cortesía o política se considera una muestra de habilidad el hacer como que se les pide tal rendición de cuentas, no habrá que sorprenderse si lo que se recibe son balances fraudulentos" (31). Por el momento, Lévi-Strauss se contenta con que sus investigaciones supongan un paso adelante, sin exigir que se saquen consecuencias

definitivas sobre su naturaleza última. A estas alturas -apunta Lévi-Strauss- "exigir que lo que puede ser válido para nosotros lo sea para todos y para siempre me parece injustificado, e indica cierta forma de oscurantismo.

Es una actitud de teólogo, y en la historia de la filosofía no faltan ejemplos de ella. En las ciencias humanas creo que se ha de adoptar una actitud más relativista" (32). Como vemos, Lévi-Strauss es plenamente consciente de la relatividad de su postura y de lo conseguido. Una buena muestra de ello es la delimitación del umbral de la explicación estructural que él mismo demarca con toda precisión al señalar que tal vez sólo la lingüística se ha aproximado a un estatuto similar al de la ciencia positiva. La antropología, aunque ha tenido éxito en tratar determinados sectores, se encuentra muy lejos de someter la inmensa variedad de fenómenos que abarca su objeto a un estudio positivo, y posiblemente nunca lo consiga del todo.

La antropología estructural ha iniciado la inteligibilización de niveles y reductos muy concretos; cuenta con un método de análisis excepcionalmente fecundo; se le abre un horizonte inmenso. Sin embargo, "las perspectivas de llegar a una teoría general se hallan retrasadas a escala de decenas de años o de siglos" (33).

Es demasiado pronto para una explicación auténticamente científica que englobe una cultura entera, y menos aún que totalice la historia humana. Lévi-Strauss mismo señala que lo que no es ciencia será lo que sea, algo incluso más importante que la ciencia, pero no ciencia, y no resulta honesto hacerlo pasar por tal; Las ciencias humanas son aun -señala- "un teatro de sombras".

Ahora bien, si ciertamente falta aun perspectiva histórica para discernir definitivamente el verdadero significado y aportación del estructuralismo antropológico, es innegable que no sólo por la cantidad de materiales culturales recogidos y preservados, sino sobre todo por la puesta a punto de un método altamente eficaz para el análisis de esos materiales y por la teorización de este método y de sus principios, Lévi-Strauss marca un hito histórico en las ciencias sociales como "astrónomo de las constelaciones humanas".

El instrumento de conocimiento forjado por Lévi-Strauss combina elementos de toda la teoría antropológica (Morgan, Kroeber, Lowie, Radcliffe-Brown, etc.), de la sociología francesa (Durkheim, Mauss) y de la lingüística estructural (Trubetzky, Jakobson), con objeto de tratar los hechos sociales y culturales como un "lenguaje". Se le debe el haber sacado todas las consecuencias del descubrimiento de la naturaleza inconsciente de los fenómenos colectivos, ya descubierta por otros colegas y predecesores suyos.

Del carácter "lingüístico" e inconsciente de los hechos de la vida social infiere su obediencia a ordenamientos estructurales. El programa de la ciencia antropológica se propone, así, la elucidación de las estructuras inconscientes y de las leyes generales en el seno de la vida social. Tal es el objetivo del nuevo método, del "novum organum", su aportación más decisiva.

En el seno de una sociedad funcionan diversidad de sistemas y de niveles que están articulados cada uno de acuerdo a un código reconstruible. Cada código se considera como una totalidad cuyos elementos no poseen un valor absoluto sino posicional, y cuya significación proviene de las diferencias que los definen. Hay que analizar oposiciones binarias y correlaciones.

El método, en su aplicación, pone la observación directa de los hechos como punto de partida obligado para cualquier conocimiento. Y concibe el conocimiento como construcción de modelos teóricos que den cuenta de los hechos observados. De modo que los modelos garantizan su verificabilidad por el recurso a la observación, sea de los hechos concretos conocidos o de los que puedan conocerse en otras latitudes.

En el umbral estrictamente científico el modelo admite una interpretación operativa, pero nunca una interpretación ontologizante; no quiere ser una reproducción de la realidad misma; se contenta con suministrar un instrumento válido para explicar lo mejor posible. Aspirar a más sería entrar en otro ámbito de afirmaciones.

En este registro pierden sentido las críticas que proponen la existencia de una ontologización de la estructura en la obra de Lévi-Strauss, ya que el etnólogo francés en ningún momento traspasa la operatividad de los modelos de inteligibilidad, aún el mismo "orden de órdenes" a que se refiere en la Antropología Estructural I aparece más bien como una idea reguladora para la práctica científica que como un concepto principal para una construcción metafísica. En

definitiva, entender ontológicamente las estructuras sería una proyección hecha desde fuera sobre el pensamiento de Lévi-Strauss. En este entendido y al menos dentro de los límites restrictivos del método parece incontestable la validez de los análisis estructurales y del tipo de inteligibilidad que alcanzan, siempre que se trate de esos órdenes que se pueden deslindar como un cuerpo ya constituido, a manera de sistema cerrado, en el que se hace inventario de los elementos a fin de establecer sus oposiciones, relaciones y combinatoria. Pero, por esto mismo, los fascinantes análisis de Lévi-Strauss explican satisfactoriamente sólo las áreas o estratos de la realidad social capaces de cumplir con semejantes condiciones.

El modelo estructural restringe su alcance explicativo a ciertos sectores y órdenes de la vida social. El modelo estructural inteligibiliza los niveles estructurables, dejando fuera de su enfoque otros aspectos. La antropología estructural se limita a descubrir determinadas propiedades de los objetos sociales que estudia, investigando cada sistema como cerrado, según el presupuesto metodológico de la inmanencia, y, en consecuencia, deja de comprender las actuaciones exteriores de un sistema sobre otro. Pues la relación entre estructuras de sistemas distintos se coloca en el plano de los modelos, no en el de la realidad. El método estructural vale para indagar los sistemas en abstracto, pero no está dotado para captar el acontecimiento. Nada más llegaría a apreciar las huellas y modificaciones que tal interferencia fáctica infringe, tratando de comprenderlas en virtud de transformaciones internas al propio sistema considerado.

Lévi-Strauss acepta que, desde fuera, inciden en la estructura de un sistema cultural la matriz reticular oposicional del cerebro y las infraestructuras tecnoeconómicas (34). Pero los principios metodológicos confinan el análisis dentro de la clausura sistemática. Y esas referencia exteriores solo tienen un papel suplementario. Por ello, urge denunciar cualquier abuso que quiera elevarlo a fórmula exclusiva de inteligibilidad, ya que no todas las concepciones "estructuralistas" se desprenden legítimamente de una científica aplicación del método preconizado.

El nivel estructural no lo agota todo -como explícitamente lo reconoce Lévi-Strauss en repetidas ocasiones-, sino que necesita la complementación de otros niveles explicativos. Lo que sucede es que no se puede aprehender a la vez distintos niveles, como lo son el estructural y el histórico. En las ciencias del hombre -dice Lévi-Strauss- hay una especie de "relaciones de incertidumbre". Lo que tiene validez para un enfoque deja de tenerlo desde otro. Es menester "cambiar de perspectiva según los niveles de la realidad que se observan. Por ende, yo no pretendo dar una explicación total. Estoy dispuesto a admitir que en el conjunto de las actividades humanas hay niveles estructurables y otros que no lo son. Yo escojo una clase de fenómenos, de tipos, de sociedades, en las que el método es rentable. A los que dicen que hay otros casos, no puedo contestar más que 'de acuerdo, ocupense de ellos'" (35) Con este reconocimiento de la existencia de diversos niveles de realidad que exigen distintos tratamientos, la acusación de reduccionismo cae por tierra. Lévi-Strauss no niega el proceso ni el acontecimiento, sino que los señala

como otro punto de vista, complementario. Más aún, es inexacto oponer estructura y acontecimiento: la estructura "comporta un registro de acontecimientos ideales, es decir, toda una historia que le es interior" (36). El acontecer se incluye, pero desde otra perspectiva.

No existe, pues, un método de percepción o de inteligibilidad universal, capaz de conocer simultáneamente todos los niveles de la realidad. Hay una pluralidad de niveles estratégicos donde el nivel que envuelve será superior a aquél que contiene; y todo nuevo nivel superior comportará leyes inéditas respecto a los inferiores; no serían reducibles. Y no es posible reducción alguna ya que las cualidades del nivel superior se comunicarían retroactivamente al nivel inferior.

Finalmente, en cuanto a la citada "estructura de estructuras", ésta sólo juega, en la obra de Lévi-Strauss, el papel de una idea reguladora de toda su investigación. En definitiva, esa última metaestructura coincidiría con la arquitectura lógica de la mente. La razón constituyente de cada cultura remite a una "razón constituida", a una misma naturaleza humana, invariante, cuyas estructuras mediatizan toda formación cultural.

En suma, es oportuno advertir con J. Parain-Vial contra dos errores que nos podrían tentar: el primero, "creer que una filosofía discutible e insegura de sí misma desprestigia la obra científica"; y el segundo, "considerar el valor científico de esta obra como prueba de esa filosofía discutible" (37). Lo justo es deslindar cada uno de los discursos y evaluarlo con arreglo a los criterios pertinentes en

cada caso. Querer investir una línea de pensamiento netamente filosófico con el prestigio de tal o cual ciencia, so pretexto de relaciones más o menos intrínsecas con ella, no representa -al igual que la maniobra inversa- sino un proceso de filtración ideológica.

Conviene, por último, acotar la importancia del proyecto estructuralista como un intento de diluir cualquier logocentrismo cultural, principla obstáculo en la comprensión del fenómeno humano en su totalidad; y tener presentes las palabras con que Lévi-Strauss concluye su lección inaugural al asumir la cátedra de Antropología Social en el Collège de France: "Nuestra ciencia llegó a la madurez el día en que el hombre occidental comenzó a comprender que no se entendería jamás a sí mismo en tanto que en la superficie de la Tierra una sola raza, o un sólo pueblo, fuese tratado por él como un objeto. Sólo entonces la antropología pudo afirmarse para lo que ella es: una empresa que renueva y expía el Renacimiento para extender el humanismo a la medida de la humanidad".

NOTAS BIBLIOGRAFICAS.

- (1) Auzias, J.M.- Clefs pour le structuralisme. p.53
- (2) Pages, J.B.- Le structuralisme en procès. p.86
- (3) Corvez, M.- Los estructuralistas. cfr. p.p. 71-81
- (4) Derridá, J.- Dos Ensayos. cfr. p.72
- (5) Backés, C.- Lévi-Strauss. Presentación. cfr. p.34
- (6) Fleishmann, E.- "El espíritu humano..." p. 135
- (7) Marc-Lipiansky, M.- Le structuralisme. p. 320
- (8) Lefébvre, H.- "Claude Lévi-Strauss..." p. 37
- (9) Parain, Ch.- "Estructuralismo e Historia" cfr. p.80
- (10) Simonis, Y.- Claude Lévi-Strauss. cfr. p.333
- (11) Valori, P.- "Strutturalismo" cfr. p.232
- (12) Eco, U.- La estructura ausente. p.427
- (13) Cressant, P.- Lévi-Strauss. p. 16

- (14) Domenach, J.M.- "Le systéme..." p.773
- (15) Forni, G.- "Claude Lévi-Strauss..." p. 172
- (16) Marc-Lipiansky, M.- op.cit. p.13
- (17) Verstraeten.- "Lévi-Strauss..." p. 137
- (18) Valori, P.- op.cit. p. 232
- (19) Badoiou, A.- El concepto de modelo. p. 17
- (20) Eco, U.- op.cit. cfr. p.405
- (21) Ibidem. p. 414
- (22) Parain-Vial.- Análisis estructurales... cfr. p.p. 146-147
- (23) Nelson Coutinho.- El estructuralismo... p. 76
- (24) Caruso, P.- Conversaciones... p.14-15
- (25) Lefévre, H.- op.cit. p.56
- (26) Cencillo, L.- Mito, semántica... cfr. p.321
- (27) Moravia, S.- La ragione nascosta. cfr. p.315
- (28) Corvez, M.- op.cit. p. 47
- (29) Lévi-Strauss, C.- Antropología Estructural I. p. 373
- (30) Lévi-Strauss, C.- "Critéres..." p. 16
- (31) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas I. p. 81
- (32) Lévi-Strauss, C.- "Comment fonctionne..." p.27
- (33) Lévi-Strauss, C.- "Interview" p. 67
- (34) Lévi-Strauss, C.- Mitológicas IV. cfr. p.561
- (35) Lévi-Strauss, C.- op.cit. "Comment..." p. 27
- (36) Deluze, G.- Lógica del sentido. p. 72
- (37) Parain-Vial.- op.cit. p. 149

BIBLIOGRAFIA.

I. OBRAS MAYORES DE LEVI-STRAUSS.

1. Antropología Estructural I.
Eudeba. Buenos Aires, 1968.
2. Antropología Estructural II.
Siglo XXI. México, 1979.
3. Las Estructuras Elementales del Parentesco.
Paidós. Buenos Aires, 1969.
4. Mitológicas I.
FCE. México, 1968.
5. Mitológicas II.
FCE. México, 1972.
6. Mitológicas III.
Siglo XXI. México, 1970.
7. Mitológicas IV.
Siglo XXI. México, 1976.
8. El Pensamiento Salvaje.
FCE. México, 1964.
9. El Totemismo en la Actualidad.
FCE. México, 1965.
10. Tristes Trópicos.
Eudeba. Buenos Aires, 1970.
11. La Vía de las Máscaras.
Siglo XXI. México, 1981
12. La Via Familiale et Sociale des indiens Nambikwara.
Journal de la Société des Americanistes. Paríá, 1948.

II. ARTICULOS FUNDAMENTALES DE LEVI-STRAUSS.

1. "Cómo funciona el espíritu de los hombres"
en Bellour, R.- El Libro de los Otros.
Anagrama. Barcelona, 1973.
2. "Criterios Científicos en las Disciplinas Sociales"
Galerna. Buenos Aires, 1969. en Estructuralismo.
3. "Diogéne couché" en Les Temps Modernes #110
París, 1955.

4. "La estructura y la Forma" en Polémica Lévi-Strauss/Propp.
Fundamentos. Madrid, 1972.
5. "Estructuralismo y Ecología"
Anagrama. Barcelona, 1974.
6. "The Family" en Shapiro, H.- Man, Culture and Society.
Oxford University Press. N.Y. 1956.
7. "El Oso y el Barbero"
Cuadernos Anagrama. Barcelona, 1970.
8. "Philosophie et anthropologie"
en Anthropologie #1. París, 1966.
9. "Sentidos y Usos del Término Estructura"
en Bastide, R.- Los límites de la noción de estructura en
etnología.
Paidós. Buenos Aires, 1978.

III. ESTUDIOS SOBRE LEVI-STRAUSS.

1. Backés-Clément.- Lévi-Strauss. Presentación y Antología de Textos.
Anagrama. Barcelona, 1974.
2. Caruso, P.- Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan.
Anagrama. Barcelona, 1979.
3. Charbonier, G.- Arte, Lenguaje y Etnología. Conversaciones con
Lévi-Strauss. Siglo XXI. México, 1968.
4. Cressant, P.- Lévi-Strauss.
Editions Universitaires. París, 1970.
5. De Diego, H.- "El Mito de la Antropología Estructuralista de
Lévi-Strauss" en Dialéctica. México, 1985.
6. Fleishmann, E.- "El Espíritu Humano en Lévi-Strauss".
en Estructuralismo y Antropología.
Nueva Visión. Buenos Aires, 1969.
7. Forni, G.- "Claude Lévi-Strauss: dal Dubbio Antropológico Alla
Metafísica dell'Inconscio" en Strutturalismo Filosofico.
Gregoriana. Padua, 1970.
8. Leach, E.- Lévi Strauss. Antropólogo y Filósofo.
Cuadernos Anagrama. Barcelona, 1970.
9. Lefévre, H.- "Claude Lévi-Strauss et le nouvel élatisme"
en L'homme et la société # 1 y 2. París, 1966.

10. Magana, E. - Una Lectura de Lévi-Strauss.
UAM. México, 1982.
11. Marc-Lipiansky, M. - Le Structuralisme de Lévi-Strauss.
Payot. París, 1973.
12. Rossi, L. - Lévi-Strauss y Bergson.
CNICT. Buenos Aires, 1986.
13. Simonis, Y. - Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste.
Aubier Montaigne. París, 1968.
14. Verstraeten, I. - "Lévi-Strauss ou la Tentation de néant"
en Les Temps Modernes # 19. París, 1963.

IV. ESTUDIOS SOBRE EL ESTRUCTURALISMO.

1. Auzias, J.M. - Clef pour le structuralisme.
Seghers. París, 1967.
2. Badiou, A. - El Concepto de Modelo.
Siglo XXI. Madrid, 1972.
3. Baubot, M. - Problemas del Estructuralismo.
Parnaso. Madrid, 1975.
4. Corvez, M. - Los Estructuralistas.
Ammorrtu. Buenos Aires, 1972.
5. Cuisinier, J. - "El Estructuralismo" en La Filosofía.
Mensajero. Bilbao, 1974.
6. Domenach, J.M. - "Le Système et la persone"
en Espirit # 360. París, 1967.
7. Ducrot, O. - ¿Qué es el Estructuralismo?
Losada. Buenos Aires, 1975.
8. Fages, J.B. - Le Satructuralisme en Procés.
Privat. Toulouse, 1968.
9. Granfer, G. - Estructuralismo y Epistemología.
Nueva Visión. Buenos Aires, 1970.
10. Jakobson, R. - "La Actitud Estructuralista"
en Cuadernos Para el Diálogo # 129. Madrid, 1974.
11. Lanteri, L. - Introducción al Estructuralismo.
Losada. Buenos Aires, 1977.

12. Millet, A.- El Estructuralismo como Método.
Edicusa. Madrid, 1972.
13. Nelson, C.- El Estructuralismo y la Miseria de la Razón.
Era. México, 1973.
14. Parain, Ch.- "Estructuralismo e Historia".
en Estructuralismo y Marxismo.
Martínez Roca. Barcelona, 1971.
15. Parain-Vial.- Análisis Estructurales e Ideologías
Estructuralistas.
Ammorrtu. Buenos Aires, 1972.
16. Piaget, J.- El Estructuralismo.
Proteo. Buenos Aires, 1968.
17. Pignaud, B.- "Cómo se llega a ser Estructuralista"
en Lévi-Strauss. estructuralismo y Dialéctica.
Paidón. Buenos Aires, 1968.
16. Scolte, B.- The Structuralism of Lévi-Strauss.
Chicago University Press. Chicago, 1973.
19. Sperber, D.- "El estructuralismo en Antropología"
en ¿Qué es el estructuralismo?
Losada. Buenos Aires, 1971.
20. Thion, S.- Aproximación al Estructuralismo.
Nueva Visión. Buenos Aires, 1971.
21. Valori, P.- "Strutturalismo" en Enciclopedia Filosófica
vol. VII Sansoni. Florencia, 1967.
22. Wahl, H.- ¿Qué es el estructuralismo?
Losada Buenos Aires, 1978.

V. OBRAS GENERALES.

1. Barthes, R.- Elementos de Semiología.
Alberto Corazón. Madrid, 1970.
2. Cencillo, L.- Mito, Semántica y Realidad.
BAC. Madrid, 1970.
3. Chomsky, N.- Aspects of Theory of Syntax.
M.I.T. Press. Cambridge, 1955.
4. Chomsky, N.- El Lenguaje y el Entendimiento.

- Losada. Buenos Aires, 1970.
5. Deluze, G.- Lógica del Sentido. Barral. Barcelona, 1971.
 6. Derridá, J.- De la Gramatología. Siglo XXI. México, 1986.
 7. Derridá, J.- Dos Ensayos. Anagrama. Barcelona, 1972.
 8. Durkheim, E.- Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. Colofón. México, s/f.
 9. Eco, U.- La estructura Ausente. Lumen. Barcelona, 1972.
 10. Freud, Sigmund.- La Interpretación de los Sueños. vol.1 Alianza. México, 1975.
 11. Greimas, A.J.- Sémantique structurale. Payot. París, 1977.
 12. Haudricourt-Granai.- Lingüística y Sociología. Eudeba. Buenos Aires, 1977.
 13. Jakobson, R.- Selected Writings. Mouton and Co. La Haya, 1962.
 14. Marx, K.- La Ideología Alemana. Ediciones de Cultura Popular. México, 1970.
 15. Millet, A.- Les Grandes Textes de la Psychologie Moderne. Payot. París, 1975.
 16. Moravia, S.- La Ragione Nascosta. Sansoni. Florencia, 1969.
 17. Piaget, J.- Naturaleza y Métodos de la Epistemología. Eudeba. Buenos Aires, 1972.
 18. Radcliffe-Brown.- Estructura y Función de la Sociedad Primitiva. Península. Barcelona, 1972.
 19. Ricoeur, P.- "Structure et Herméneutique" en esprit # 31. París, 1963.
 20. Saussure, F.- Cahiers. Privat. París, 1974.
 21. Saussure, F.- Curso de Lingüística General. Losada. Buenos Aires, 1977.
 22. Trubetzkoy, N.- Principios de Fonología. Paidós. Buenos Aires, 1980.

23. Tylor, E. - Cultura Primitiva.
Colofón. México, 1981.