

10
2ej



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

ESTRUCTURALISMO. Y MARXISMO

T E S I S

Que para optar al grado de
LICENCIADO EN FILOSOFIA
p r e s e n t a



U. N. A. M.
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Colegio de Filosofía
Coordinación

JESUS RODRIGUEZ ZEPEDA

México, D. F.

1986



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.

Introducción.

La finalidad de este trabajo es efectuar una confrontación entre dos corrientes teóricas cuya importancia no se puede soslayar: estructuralismo y marxismo. Para justificar la validez de este -- proyecto, y con el objetivo de centrar las particularidades con que se emprenderá, será necesario hacer algunas precisiones.

En la década de los sesentas, el ambiente intelectual francés se vio cimbrado por una corriente teórica que impugnaba radicalmente las verdades de la filosofía y las ciencias sociales. Esta corriente -- a la que se denominó 'estructuralismo' -- aglutinaba a pensadores que se desenvolvían en disciplinas diversas. Empero, el padre del estructuralismo -- y en esto coinciden todas las opiniones -- es Claude Lévi-Strauss quien, a partir de su trabajo en etnología, logró consolidar un método que le permitía implementar una explicación rigurosa en el terreno de los fenómenos sociales. Así, del psicoanálisis a la etnología, y de la historia de las religiones al análisis literario, el estructuralismo conmovió todos los ámbitos del pensamiento y generó un ambiente de discusión que se manifestó en una vasta producción teórica. La tradición marxista, -- que en esos momentos se debatía por abandonar las verdades absolutas -- del Dial-Mal soviético sin querer renunciar a los privilegios de la cientificidad, no pudo permanecer ajeno a esta influencia. De su encuentro con el estructuralismo se derivó un fructífero debate que resultaría en la formación de una corriente denominada, precisamente, 'estructuralismo marxista'. Sus principales representantes son Maurice Godelier y Lucien Sebag, aunque la resonancia de sus planteamientos puede hallarse

incluso en la obra de Louis Althusser. La aparición del estructuralismo marxista dio lugar, sin embargo, a múltiples polémicas que, por lo visto, distan mucho de haber llegado a algún acuerdo.

El estructuralismo marxista reclamaba la herencia del marxismo clásico, y fundaba sus expectativas científicas en la posibilidad de con jugar los aportes de éste con las innovaciones que la Antropología estruc tural de Lévi-Strauss había introducido en la reflexión social. Los opo sitores a esta concepción se afanaron en demostrar que tal vinculación -- no era legítima y trataron, con singular insistencia, de resaltar las -- consecuencias políticas que tal híbrido conceptual arrastraba.

En nuestro país, esta problemática empezó a ser tratada más de una década después de su aparición en Francia. Sin embargo, la reflexión, las más de las veces, se centró en ciertos puntos específicos de la con frontación o en la polémica particular entre dos autores. Fueron, por -- ello, acercamientos necesariamente parciales que, en el caso de solucio nar un problema, dejaban intocados los aspectos restantes del tema en -- cuestión.

A nuestro parecer, la posibilidad de evaluar las perspectivas reales del estructuralismo marxista está dada por el acceso a sus funda mentos. De ahí, que pretendamos no reducirnos a un debate particular, -- sino enfrentar al estructuralismo y al marxismo desde sus pilares centra les. Para ello, el recurso a las fuentes es ineludible. Por ende este -- trabajado se basará, directamente, en las obras de Lévi-Strauss y Karl -- Marx, abordando tangencialmente las interpretaciones del estructuralismo marxista.

La forma de exposición que elegimos está comprometida con la -
dinámica misma de la investigación. La carencia de información (en espa-
ñol) acerca del proceso de constitución del estructuralismo, nos obligó
a 'reconstruir' el ambiente intelectual que lo prohió (cap. I) y la he-
rencia científica que lo nutrió (cap.II). Por eso, la primera sección -
del trabajo tiene un carácter marcadamente expositivo. La confrontación
entre estructuralismo y materialismo histórico la tratamos extensamente
en los capítulos IV y V. El capítulo III, en el que abordamos la noción
de 'estructura', es el puente que une ambas partes y les asegura unidad.
Haber elaborado una suerte de historia del estructuralismo y no haber em-
prendido algo similar respecto al marxismo se explica, simplemente, por
la carencia de material bibliográfico relativo al primero -carencia que,
pretensiosamente, intentamos cubrir un poco-, y la abundancia de textos
-accesibles, rigurosos, informados- respecto al segundo.

El 'nos' usado a lo largo de este trabajo individual no debe sor-
prender, pues tiene una justificación. Este no hubiera podido ser reali-
zado sin la valiosa dirección del Mtro. Gabriel Vargas Lozano; sin los co-
mentarios y aportaciones de Arturo Cosme y sin el apoyo humano de Julieta
Sánchez.

Indice de abreviaturas

Las proposiciones metodológicas de Lévi-Strauss se hallan dis-
persas a lo largo de varios ensayos, escritos en fechas distintas y reco-
pilados en dos volúmenes que llevan el título de Antropología estructural
(1 y 2 respectivamente). Sin embargo, algunos de estos ensayos han apare-

cido en otras publicaciones. Para facilitar la búsqueda de las referencias bibliográficas y reducir las dimensiones de las mismas, damos a continuación una lista de las abreviaturas -más bien claves- de los ensayos -abordados así como la fecha de su aparición original.

Antropología estructural, Ed. Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), Bs.As., 1968.

"Historia y etnología" (1949)	= AE a
"El análisis estructural en Lingüística y Antropología" (1945)	= AE b
"Lenguaje y sociedad" (1951)	= AE c
"Lingüística y Antropología" (1953)	= AE d
"Apéndice de los capítulos III y IV" (1956)	= AE e
"La noción de arcaísmo en etnología" (1952)	= AE f
"Las estructuras sociales en el Brasil central y oriental" (1952)	= AE g
"¿Existen las organizaciones dualistas?" (1956)	= AE h
"El hechicero y su magia" (1949)	= AE i
"La eficacia simbólica" (1949)	= AE j
"La estructura de los mitos" (1955)	= AE k
"Estructura y dialéctica" (1956)	= AE l
"La noción de estructura en etnología" (1952)	= AE m
"Apéndice del capítulo XV" (1956)	= AE n
"Lugar de la antropología entre las ciencias y problemas planteados por su enseñanza." (1954)	= AE ñ

Antropología estructural (2), Siglo XXI edit., México: 1983

"El campo de la antropología" (1960)	= AE2 a
"Jean-Jacques Rousseau, fundador de las ciencias del hombre" (1962)	= AE2 b
"Lo que la etnología debe a Durkheim" (1960)	= AE2 c
"La obra del American Bureau of Ethnology y sus lecciones" (1965)	= AE2 d
"Religiones comparadas de los pueblos sin escritura" (1968)	= AE2 e
"Sentido y uso de la noción de modelo" (1960)	= AE2 f
"Reflexiones sobre el átomo de parentesco" (1973)	= AE2 g
"La estructura y la forma" (1960)	= AE2 h
"La gesta de Asdiwal" (1958)	= AE2 i
"Cuatro mitos Winnebago" (1960)	= AE2 j
"El sexo de los astros" (1967)	= AE2 k
"Los hongos en la cultura" (1970)	= AE2 l
"Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos" (1971)	= AE2 m
"Como mueren los mitos" (1971)	= AE2 n
"Respuestas a encuestas" (1956)	= AE2 ñ
"Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas" (1964)	= AE2 o
"Las discontinuidades culturales y el desarrollo económico y social" (1963)	= AE2 p
"Raza e historia" (1952)	= AE2 q

I. La Razón Estructuralista.

De manera similar a lo que sucede con los enamorados -valga el -- ejemplo- los estructuralistas han nacido distintos pero existen fuertes lazos que los unen. Efectivamente, resultaría inútil iniciar un trabajo sobre el estructuralismo postulando una relación orgánica y necesaria, vale decir doctrinal, entre los pensadores a los que denominamos - "estructuralistas". Este calificativo es más externo que interno, y resulta de la necesidad de fijar bajo un mismo concepto, no tanto ciertos planteamientos compartidos por los designados, como una actitud determinada ante el trabajo teórico. Util resultará, entonces, aceptar la sentencia de Daix (1) "El estructuralismo no existe", y no existe precisamente porque no sobrepasa las obras particulares de los propios estructuralistas. Así, resulta que el estructuralismo no es una filosofía o una escuela, ni una capilla teórica y mucho menos una doctrina; no es nada de aquello, y sin embargo resulta más escandaloso que muchas corrientes que sí pretenden serlo. No conocemos, por así nombrarlo, un "manifiesto estructuralista" o una declaración de principios que marque líneas de trabajo y tiña a sus agremiados de un modo especial. Curiosa manera -ésta- de hablar de lo que no existe y de discutir acerca de una entidad vana; pues parece más conveniente hablar de estructuralistas -- que de estructuralismo, o de plano -solución mentalmente más sana- heredar la discusión a aprendices de filósofo más emprendedores.

Pero el objeto de este trabajo es aclarar y no confundir más las cosas. Aceptamos que el estructuralismo no existe en el sentido de un cuerpo de principios que, generando consenso, se constituyen en el mo-

delo riguroso de las ciencias: una suerte de filosofía inobjetable que marca desde un principio el camino a seguir por los teóricos; semejante idea repugna ya a cualquier mentalidad que se pretenda crítica.

Pero sí podemos hablar de la existencia de una Razón Estructuralista, entendida como el resultado conjunto de empresas científicas que, si bien dispersas en su origen, presentan convergencias que difícilmente podrían ser pasadas por alto. Al ser negado como doctrina, el estructuralismo adquiere la forma de una preocupación por dar rigor, coherencia y universalidad al saber humano, al tiempo que intenta abandonar el camino de la especulación y de las hipótesis deslumbrantes pero inútiles. La fría sensibilidad que parece arrastrar el estructuralismo y la revaloración del saber científico como refuerzo de la razón no poco tienen que ver con el desengaño heredado a Occidente por filosofías omnicomprensivas o métodos todopoderosos. Se nos podrá objetar (y con justa razón) -- que tal actitud no es nueva; y efectivamente no lo es -- incluso nos atrevemos a afirmar que cualquier intento científico que no adopte disposiciones similares sería vano; lo que sí nos parece novedoso es la forma de implementarla, el difícil ejercicio conceptual que su puesta en práctica requiere.

La razón estructuralista no surgió de la nada, aunque su presencia necesitó largo tiempo para afirmarse. Gestado en los más diversos ámbitos del conocimiento, el saber estructural no resultó de la imaginaria filosófica sino del trabajo concreto de especialistas. Los eventuales -- contactos entre estructuralistas se dieron casi siempre sobre la base de obras concluidas y no de acuerdos previos. Esta es tal vez la mejor ga-

rantía de la coherencia intelectual de dichos autores. Probablemente - sus propuestas son susceptibles de variadas críticas, podrá objetarse-- les errores de perspectiva, omisiones graves, fallas contundentes, en - fin, podemos poner la razón estructuralista en el centro del debate intelectual -y ésta es seguramente una necesidad ineludible. Pero la misma complejidad de las obras estructuralistas exige un acercamiento responsable y ajeno a prejuicios de uno u otro signo. El denostamiento que muchos intelectuales aplican al estructuralismo es más un conjunto de - adjetivos y etiquetas que resultado de la reflexión y la crítica. Actualmente podríamos establecer todo un inventario de lugares comunes que descalifican a un estructuralismo inexistente, o, mejor dicho, inventan un estructuralismo burdo y poco inteligente para luego descalificarlo (2). En contrapartida, un ejemplo de la actitud que deseamos asumir es el trabajo emprendido por Henri Lefevbre en su "cruzada" antiestructuralista (3). Independientemente de la aceptación que pudiéramos dar a sus - críticas, es incontestable la seriedad de sus análisis y el acopio de - una cantidad casi increíble de información. Obras como esa nos dejan - en incómoda situación, pues nos obligan a eliminar prejuicios, a captar información en abundancia y a "saber leer" los textos estructuralistas, todo ello sin recusar del sentido crítico del filósofo. Peor aún para los aprendices, que habremos de llevar esto a cabo bajo la vigilante mirada del retrato de estos mayores.

No puede uno referirse a los estructuralistas sin mostrar un cierto respeto por ellos, sobre todo por su compromiso intelectual y su inflexibilidad ante la especulación; estas virtudes les han dado una fama de "científicos serios" que han llegado a trastocar una idea predomi

nante del hombre y el mundo. Pero ¿cuál es el origen de esas exigencias? ¿cuál es el contorno negativo que nos permite apreciar al estructuralismo como una emergencia, como una ruptura con una determinada concepción de la realidad y la ciencia? Veamos.

El estructuralismo es un movimiento predominante francés, y su aparición en los años sesentas no es algo fortuito. Como corriente intelectual corresponde, en cierta medida, al clima de agitación y subersión que conmovió las distintas instancias de la sociedad francesa. No sería exacto hacer depender el fenómeno de la razón estructuralista de la impugnación popular a las anquilosadas y agobiantes formas de poder vigentes, Empero, la crisis francesa de los sesentas fue, ante todo, un acontecimiento político que hizo venir a tierra las verdades del poder y el conocimiento comúnmente aceptadas. El estructuralismo nunca se manifestó político, y tal vez por eso le fue señalada -a veces con demasiada insistencia- la dimensión política incita en él. La agitación que la coyuntura política propiciaba, muchas veces producía, en el plano intelectual, conclusiones aventuradas y difícilmente sostenibles. Ni el mismo Sartre pudo evitar estos peligrosos reduccionismos sociologistas: "Se trata de construir (con el estructuralismo) una nueva ideología, la última barricada que la burguesía puede levantar contra Marx..." (4); opinión igual sostenía Goldman; "Las doctrinas 'estructuralistas' adquieren cada día mayor importancia por que corresponden a las condiciones de vida de una capa muy amplia a la que el capitalismo le ofrece actualmente heladeras, motocicletas, posibilidades de vivir con un estandar acrecentado, mejorado, con la única condición de que se preocupe en primer lugar de los problemas de consumo y que las cuestiones de las responsabilidades y del sentido de la existencia tengan

cada vez menos lugar en las conciencias." (5). Por principio, no aceptamos esta recurrida y estéril asignación de "etiquetas"; en todo caso, preferimos al Sartre impugnador pero inteligente, radical pero informado, y por ello calificamos por lo menos de "apresuradas" estas conclusiones acerca de la filiación burguesa del estructuralismo. No es el caso establecer la actitud política personal de cada estructuralista, tampoco poner en discusión la validez de sus "buenas intenciones", pero sí es necesario dejar claro que pensamos que las proposiciones del estructuralismo no carecen de consecuencias políticas; sólo que para establecerlas hemos de tratar al estructuralismo en términos rigurosos, esto es, demostrar cómo esta concepción del saber y la realidad no puede evitar generar categorías que sensibilizan las conciencias hacia ciertas posiciones que inciden en lo social y sus cambios. Lo que no se puede aceptar son interpretaciones voluntaristas o instrumentalistas de la dimensión política de una teoría. Ya bastante ha padecido el pensamiento crítico (y el mismo Sartre fue objeto de tales incomprendiones) como para recurrir nuevamente a la invocación de verdades aseguradas por la historia, el futuro o la revolución.

En términos epistemológicos, el estructuralismo permite revivir el viejo proyecto de encontrar una base común de sustentación a las ciencias formales, naturales y sociales. Si se acepta que el estructuralismo no se cierra expresamente al terreno de las ciencias del hombre es porque el concepto de estructura es recurrente en disciplinas inscritas en todos los sectores del conocimiento humano. En un ya clásico texto sobre este tema (6), Jean Piaget lleva a cabo una atinada exposición de los trabajos fundamentales que contribuyen a la imperancia de -

una razón estructuralista. Piaget sostiene que la peculiaridad del estructuralismo reside, no en aportar una nueva filosofía o visión del mundo, sino en la constitución de un método que permite captar la racionalidad intrínseca de los objetos abordados. Sin intentar establecer una historia del estructuralismo, este autor pondera los avances científicos en diferentes áreas del saber que han adoptado este método; su propósito consiste en delimitar las condiciones indispensables que un quehacer científico tendría que cumplir para poder ser incluido bajo este rubro. El método estructuralista (y esto es una manera de decir las cosas, pues en rigor debemos hablar de "métodos afines") se caracteriza porque la noción de estructura que propone posee tres determinaciones centrales, a saber, totalidad, transformaciones y autorregulación. Esto muestra la especificidad del estructuralismo como propuesta teórica, pues no basta a cualquier discurso referirse a "estructuras" para ser integrado en seguida en esta corriente. Tienen mucha razón Daix y Poulillon (7) cuando señalan que la existencia del estructuralismo sólo da comienzo cuando la noción de estructura se desvanaliza y pasa de ser "una organización cualquiera de partes cualesquiera" a una organización que exige ciertas reglas de composición. De no hacerse este distinguo tendríamos que calificar de estructuralistas a casi todos los científicos y filósofos (pues sus propuestas son coherentes y sistemáticas) o dejar de hablar del estructuralismo como una corriente de pensamiento definida y aislable.

El punto de partida de toda posición estructuralista es la idea de la inteligibilidad intrínseca de los objetos o sistemas abordados, esto es, que una estructura es autosuficiente y no es necesaria la recu

rrencia a otras realidades para explicarla. Aunado a esto, se postula la posibilidad de descubrir, a pesar de las variedades aparienciales, relaciones necesarias y universales. Independientemente de la ciencia en que se emplee, una definición válida (y por ello necesariamente abstracta) de la noción de estructura puede ser la siguiente: "...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." (8). Agregado a esto, la estructura debe ser susceptible de expresión en términos formales, es decir, traducible a modelos matemáticos, logrando con esto eliminar la laxitud de los análisis meramente cualitativos. Se sigue de esto que la tendencia de todo estructuralismo es constituir una especie de álgebra de las relaciones y transformaciones de su objeto.

En la estructura opera el principio de subordinación de las partes al todo. Si bien la estructura está constituida por elementos, su ordenamiento interno los coloca en calidad de "momentos" que la estructura misma impone. Se afirman entonces las relaciones como lo constituyente de la estructura. Uno o varios elementos pueden variar o desaparecer sin alterar la disposición estructural, pues dependen de las leyes de composición del sistema, y no de propiedades particulares. Las leyes del sistema, si bien asentadas en los elementos, los rebasan y les dan sentido. Vemos aparecer, así, propiedades del sistema que no se reducen a las de los elementos particulares, o lo que tanto vale, al todo como resultado superior a la suma de las partes que lo integran. Pero afirmar la primacía lógica de una visión totalizadora por sobre un empirismo ato-

mizante, nos lleva necesariamente a inquirir acerca de la naturaleza de las leyes de composición de las estructuras. El problema es crucial, - se trata de considerar las estructuras o bien como organizaciones dadas de una vez por todas, o bien concebirlas como el resultado del juego de un sistema de transformaciones.

Una estructura se sostiene por el concurso de transformaciones incesantes cuya línea rectora es el mismo proceso del transformarse; vale decir, que una estructura subsiste porque puede autorregularse a partir de mutaciones que no rompen los límites sintácticos del orden estructural: "...una actividad estructurante sólo puede consistir en un sistema de transformaciones." (9). La estructura no posee un sustrato fijo - sobre el cual llegaran a afirmarse relaciones de movimiento y cambio. Su naturaleza es la inquietud misma; y como actividad que es, su conceptualización más que de cosas deberá partir de relaciones, y la imagen -- que dará será la de una sintaxis -en el sentido de reglas que ordenan las variaciones- del sistema.

No obstante, estas características, que hemos definido en abstracto, presentan singulares problemas apenas las referimos a la realidad de las ciencias. Si abordamos el caso de las estructuras matemáticas los impedimentos no existen, pues en cuanto sistemas de transformaciones, tienen la característica de estar "fuera del tiempo", por lo que la variación es lógico-formal y su matriz temporal es irrelevante. No es el caso de las estructuras que se asocian con las relaciones sociales, pues en ellas la temporalidad es categoría ineludible -pues las leyes de composición son variaciones que 'transcurren'. Esto nos plantea la inte-

rrogante sobre el origen de estas estructuras; pues la sintaxis de las variaciones no permite exeder los límites del sistema. ¿Cuándo podríamos detectar el surgimiento o la declinación de una estructura social? Evidentemente, existen multitud de respuestas a este problema. A nosotros, por lo pronto, sólo nos interesa ponerlo en relieve para centrar nuestra posterior exposición.

Resumiendo: las estructuras son sistemas de transformaciones - que en el juego de sus propias variaciones encuentran su continuidad; lo que permite afirmar su autonomía y la posibilidad de ser racionalmente expresadas. Esta definición abstracta nos permite ya emprender el intento de caracterizar a los principales representantes del estructuralismo, -- aunque sólo sea en sus aportes fundamentales.

Señalar quién es estructuralista y quién no lo es auxiliados - por una definición general puede ser útil sólo cuando hemos comprendido que no vamos a descubrir discursos científicos similares o inscritos en - el mismo terreno, sino actitudes que muestran sus convergencias a la postre de la investigación concreta.

Mencionábamos que la gran novedad que representa el estructuralismo consiste en eliminar separaciones entre ciencias formales, naturales y sociales; pues la aparición de la noción de estructura abarca numerosas disciplinas. Y es precisamente porque ha surgido en ciencias -- tan fuertes como la matemática, la física y la biología que genera tan -- amplias expectativas. Siguiendo a Piaget, pero complementándolo con opiniones de Parain-Vial, Daix y Corvez (10), intentaremos establecer un --

cuadro de los principales estructuralistas.

A continuación, señalaremos la manera en que principios estructuralistas parecen derivarse del desarrollo de las llamadas 'ciencias -- fuertes' (hard sciences). Esta inclusión tiene un motivo; al mostrar cómo la razón estructuralista se asienta sobre bases tan firmes -- en estas -- ciencias la discusión epistemológica no es álgida-- podremos comprender -- por qué en el terreno de lo social genera esperanzas tan grandes. La no ción de estructura --aún cuando no se la exprese explícitamente-- parece -- un avance claro en las ciencias que mencionaremos en seguida, de tal suerte que detectarla en ellas implica señalar una tendencia común y un campo teórico propenso a ser unificado. En cuanto a los estructuralismos sociales, no reseñaremos corrientes específicas sino afinidades generales (no por ello menos fundamentales), cuya validez parece estar asegurada por -- los logros del primer grupo de ciencias. Con la salvedad de que la defi nición de Piaget parece adecuarse más a las ciencias formales y natura-- les que a las ciencias del hombre, por lo que no la forzaremos a cubrir a éstas. Propondremos, para el estructuralismo social, otras notas dis tintivas, sólo que para no confundir los programas, lo desarrollaremos -- con amplitud únicamente en el caso de la obra de Lévi-Strauss.

En matemáticas, la "estructura" se funda en la noción de "grupo" descubierta por Galois y posteriormente reelaborada por Bourbaki. Para -- el primero, un grupo es "...un conjunto de elementos...reunidos por una -- operación de composición...tal que, aplicada a los elementos del conjun-- to, vuelve a dar un elemento del conjunto; ... y existe sobre todo una -- operación inversa...tal que, compuesta con la operación directa, da un --

elemento neutro...por último, las composiciones son asociativas." (11). Esta definición es la que da fundamento al álgebra, entendiendo ésta como matemática estructural, y cumple con los requisitos del pensamiento racionalista al poner en ejercicio tres condiciones: a) la no contradicción, fundada en la reversibilidad de las operaciones; b) la identidad, asegurada por la permanencia de un elemento neutro en el sistema, y c) el aspecto esencial de que el punto de llegada (el resultado de una operación) es independiente del camino recorrido (puede lograrse a partir de otras operaciones). Para Bourbaki, el grupo "...es...un instrumento esencial de las transformaciones racionales que no modifican todo a la vez, y cada una de las cuales es solidaria de una invariante." (12). De esta suerte, los elementos matemáticos son reducidos a su mínima expresión (se les considera sólo símbolos) y se fija la atención en las relaciones y leyes de composición: "El objeto del álgebra es el estudio de las estructuras determinadas por una o varias leyes de composición dadas ..." (13). A partir de estos aportes se puede obtener una definición clara de la estructura matemática, y es Barbut (14) quien la expresa; "...un conjunto de elementos cualesquiera, pero entre los que se definen una o varias leyes de composición u operaciones.". Así, los elementos de la estructura tienen que ser pensados como inmersos en relaciones, con lo que se hace evidente su interdependencia; al mismo tiempo, se plantea la posibilidad de que conjuntos de elementos distintos sostengan relaciones idénticas. Ciertamente queda abierto el problema de determinar la naturaleza de los signos matemáticos, es decir, el problema del objeto de la matemática; sin embargo, el reducir al máximo la carga semántica de las relaciones y transferirla al signo, permite concebir las propiedades matemáticas como características de las relaciones y no de los elementos, lo --

que posibilita a fin de cuentas la formalización absoluta.

Similar rigor se puede señalar en el caso de las estructuras lógicas. La lógica simbólica o matemática ha logrado consolidar la noción de estructura a través de la axiomática. Efectivamente, es esta última disciplina la que reúne todos los requisitos del estructuralismo. Los sistemas axiomáticos se fundan en "naciones indefinibles", esto es, principios que no necesitan ser demostrados (pues a partir de ellos se demuestran y generan operaciones subordinadas) a los que sólo se exige suficiencia, compatibilidad (no contradicción) y no redundancia. El análisis axiomático se basa en estas nociones, a las que agrega ciertas reglas de construcción para posibilitar el juego lógico del sistema creado. Por su carácter de "definido" el edificio lógico es absoluto (no ha menester de ninguna exterioridad para su funcionamiento) y sus límites (autorregulación) ya están impuestos desde la inicial definición axiomática. De forma similar a lo que sucede en matemáticas, estas nociones "indefinibles" que sin embargo "definen" son problemáticas en cuanto no queda clara (en términos epistemológicos) la indefinibilidad. Piaget califica a los sistemas axiomáticos de "estructuras ad hoc", pues su cualidad de reunir totalidad, transformaciones y autorregulación está puesta de manera intencional. Sin embargo, la objeción que se puede hacer a la axiomática reside en que la tendencia general de todo estructuralismo es la búsqueda de "estructuras naturales". Quedaría por tanto pendiente la demostración de que los sistemas axiomáticos se inscriben de manera lógica en relaciones matemáticas más generales. La lógica tendría que aportar la prueba de ser una suerte de contenido de las formas puras de la matemática, aún cuando en sí mismas una y otra ciencia sean formales. Esto

añadiría un nuevo elemento a este tipo de estructuras, pues nos veríamos llevados a concebir la actividad estructurante como el proceso de imposición de formas a contenidos que no existen por sí mismos. En consecuencia, la lógica tendería a disolverse en la matemática, y las estructuras de uno y otro campo se tornarían reductibles entre sí en razón de una homología profunda.

También en la física y la biología la noción de estructura ha demostrado su efectividad. En términos generales, la organización estructural siempre ha sido un principio rector en estas dos ciencias. En el caso de la física, desde su planteamiento clásico ya encontramos la idea de una explicación basada en una organización de relaciones: "En la medida en que se puede hablar de estructuras en esa etapa clásica de la física, se trata, pues, sobre todo, de las grandes teorías en el seno de las cuales las relaciones se ajustan en un sistema relacional." (15). Pero es hasta este siglo que, apoyada en una formalización rigurosa, la física puede describir las relaciones y movimientos en términos propiamente estructuralistas, lo que equivale a "...concebir la estructura como un conjunto de estados y de transformaciones posibles, en el seno de los cuales el sistema real estudiado ocupa su lugar determinado, pero al mismo tiempo interpretado o explicado en función del conjunto de las posibilidades" (16). Las estructuras físicas llegan a ser expresadas como conjuntos de relaciones matemáticas, pues la física contemporánea presenta la tendencia de sustituir los modelos mecánicos o conceptuales de explicación -que incluían una referencia a la experiencia sensible- por modelos matemáticos en los que las cualidades de los elementos son reemplazadas por sistemas de relaciones formales. La matematización en física sólo es posible a con-

dición de que los modelos respondan más a la lógica de su dinámica interna que a la realidad empírica de los fenómenos. La carga semántica de los principios físicos (referencia a las sensaciones y experiencia) tiene de cada vez más a perderse en las reglas sintáctico-matemáticas en que se han convertido las leyes físicas. Las estructuras físicas son, pues, modelos que carecen de una correspondencia unívoca y necesaria con las propiedades de lo real, aunque pretenden dar cuenta de las relaciones y operaciones que subyacen a estas propiedades. "El hecho de que el modelo consista en estructuras matemáticas y no en estructuras mecánicas... no origina otro problema que el tradicional acerca del origen de los conceptos científicos y su concordancia con la experiencia." (17); problema que nos remite a una interrogante que se puede hacer extensiva a toda corriente estructuralista ¿cuál es la relación entre conocimiento sensible y conocimiento conceptual? o, en otro nivel, ¿cuál es el estatuto de realidad de la formalización?. Responder esta pregunta significaría dar el paso decisivo por sobre el abismo abierto entre realidad y pensamiento racional que ningún empirismo -teorías del reflejo- puede abolir.

La noción de estructura en biología parece ser prototípica para las demás ciencias, pues el organismo viviente tiene el doble carácter de ser una organización de relaciones físico-químicas y el origen de las actividades del sujeto. Comprender entonces las relaciones biológicas podrá abrir la perspectiva de tender lazos entre naturaleza y cultura, entre vida natural y vida social: "Si la estructura es, como lo admitimos, un sistema total de transformaciones autorreguladoras, el organismo es, entonces, el prototipo de las estructuras, y si se conoce la propia con precisión, nos proporcionará la clave del estructuralismo por su doble natu-

raleza de objeto físico complejo y de motor del comportamiento." (18).

Los ámbitos de la biología en que el método estructuralista ha logrado imponerse poco a poco son la fisiología comparada, la embriología causal, la genética, la teoría de la evolución, la etología y otros. Lugar privilegiado ocupa la fisiología, en la que a partir de la noción de 'homeostasis' de Cannon se logra una nueva explicación de las funciones vitales: "...al referirse a un equilibrio permanente del medio interno, y por consiguiente a su regulación, dicho concepto conduce a poner en evidencia la autorregulación del organismo entero." (19). Esto lleva a concebir a los organismos como sistemas generales de autoequilibrio, en los que los órganos particulares poseen similares características de estabilización en tanto que resultado de su subsunción en esas estructuras más amplias. La estructuración de las relaciones y sistemas biológicos parece ser factible de extender hasta los elementos (en este caso las células) que anteriormente aparecían como 'punto de partida': "...a la inversa de lo que sucede en matemática o en lingüística, la célula no puede ser considerada, ni siquiera provisionalmente, como un elemento simple y último: está estructurada, y su estructura aparece cada vez más compleja." (20). El que las células ya no sean elementos últimos sino nudos de relaciones que, inmersas en el funcionamiento de órganos, redimensionan sus propias características y generan nuevas relaciones, permite postular -principio estructuralista básico- que el organismo no es reductible a los 'elementos' que lo constituyen, y que su funcionamiento está dado por el juego estructural de sus variaciones. El carácter estructural de los organismos vivos se manifiesta también por las cualidades de regulación y suplencia. En suma, las estructuras biológicas han demostrado su utilidad heurística y permiten superar consideraciones atomis--

tas o asociacionismos simplificadores.

En psicología, el concepto de estructura puede ser detectado - en la corriente de la Gestalt (nacida de los trabajos de W. Köhler y M.-Wetheimer y prolongado en psicología social por K. Lewin y su escuela), que postula, a partir de la idea de 'campos' (totalidades organizadas en las que la composición de fuerzas adquiere determinadas direcciones e intensidades como resultado de las leyes de composición), que los impulsos exteriores son 'captados' -origen de la inteligencia- como percepción por la existencia de un campo eléctrico del sistema nervioso que los ordena en formas de organización de manera casi inmediata. En términos generales, los gestaltistas basan su proposición en la idea de una 'totalidad' preexistente a los impulsos externos. El que esta totalidad no resulte - de una composición aditiva redundante en una subordinación de los elementos al todo y nos lleva a considerar las modificaciones parciales como actualización de las leyes de variación del sistema. En todo caso, las estructuras perceptivas de la Gestalt son presentadas como absolutas, es decir, son configuraciones en que la génesis de sus relaciones no tiene importancia: "...la Gestalt representa un tipo de 'estructuras' que complace a - cierta cantidad de estructuralistas, cuyo ideal, implícito o confeso, consiste en buscar estructuras que puedan considerar 'puras', pues querían que carecieran de historia, y a fortiori, de génesis, de funciones y de - relaciones con el sujeto." (21). De tal suerte, se presenta nuevamente - la dificultad de dar razón del origen de las estructuras, a lo que Piaget propone tres alternativas: las estructuras resultan de a) preformación, - b) creaciones contingentes y c) construcción. Las dos primeras opciones nos (remitirían) a concepciones extremas; en una se afirmaría una inmuta

bilidad que raya en el apriorismo; la otra se refiere a un fluir incontenible en el que las configuraciones no presentan ninguna necesidad. La tercera alternativa parece ser más eficaz, pues sin abandonar la idea de que la inteligencia es un todo estructurado, se concibe la génesis estructural como el paso de un sistema simple a uno más complejo, proceso de 'construcción' mediante el cual habremos de descubrir los vínculos comunes a todas las coordinaciones sensorio-motrices; tales vínculos pueden ser concebidos como los datos iniciales (que adquieren sentido únicamente en su interrelación) constitutivos de la 'coordinación general de toda acción'. Esta superación del gestaltismo por el constructivismo en la explicación del origen de la inteligencia, permite explicar el paso de la sensación al pensamiento recuperando la dimensión genética sin abolir la estructural. Tal superación sigue siendo el problema a atacar - por el estructuralismo social, a cuya presentación pasamos en seguida.

En las ciencias del hombre, la concepción estructuralista parece tan prometedora como problemática. Si en las ciencias formales y naturales la noción de 'estructura' representa un aporte basado en la continuidad de la reflexión científica al grado que su aparición parece --- obligada, en el terreno de lo social surge más bien como una 'ruptura' - con el saber tradicional y su proposición suscita de inmediato agrias polémicas. Hemos tratado de dar cuenta -al inicio de este capítulo- de las razones por las que el estructuralismo es motivo de tales discusiones; - también hemos asumido una definición general del estructuralismo a la que necesariamente deberían responder los estructuralistas sociales para ser incluidos en esta corriente, y finalmente hemos recogido los indicios de una perspectiva estructuralista en las ciencias fuertes. Ahora, tratare

mos de mostrar cuáles son los principios estructuralistas que se han generado en los ámbitos de la reflexión social. La definición de estructura que, siguiendo a Piaget, hemos dado, en rigor sólo se aplicaría a unos cuantos estructuralistas sociales. No obstante, la recurrencia de ciertos planteamientos generales (la oposición a la idea de sujeto, la crítica al historicismo, la negativa explícita a proposiciones filosóficas) nos obligan a considerar estructuralistas a autores que incluso -- niegan su pertenencia a esta corrientes -- Foucault, por ejemplo.

El modelo de estructuralismo en ciencias sociales está dado -- y en esto no hay discusión alguna -- por la lingüística. El capítulo II de este trabajo da razón de los principios fundamentales con que esta ciencia opera. Aquí, sólo señalaremos que el estructuralismo social encuentra su paradigma en el tratamiento que la lingüística -- a partir de Saussure -- da al lenguaje. El estructuralismo lingüístico proporciona los elementos conceptuales que permiten afirmar la noción de 'estructura' en lo social. Por principio, recusa de las interpretaciones históricas -- o diacrónicas que tratan de dar razón del lenguaje por referencia a los elementos (o los procesos) que lo han originado. Sin negar que el lenguaje es el resultado de una conjunción de factores que forzosamente habrá tenido que darse en el tiempo, la lingüística moderna tiende a considerar como objeto científico sólo el sistema de relaciones entre estos -- factores, y por lo tanto, a la dimensión sincrónica del objeto como lo propio del análisis teórico. Al fundar sus expectativas en la idea de -- un "sistema de relaciones", la lingüística despersonaliza al lenguaje y contribuye en la abolición del sujeto como centro de la explicación. Los hablantes se reducen a la función de actualizadores de relaciones ob

jetivas que, si bien asentadas en ellos, los rebasan. Eliminar al sujeto y afirmar las relaciones, conduce a un antihumanismo teórico que rechaza las tradicionales explicaciones subjetivas o voluntaristas. La 'disolución del hombre' significa al mismo tiempo poner coto a la sobrevaloración de la 'creatividad' y 'libertad' humanas. En consecuencia, la red de procesos sociales puede ser entendida como una serie de estructuras donde el individuo o el sujeto es sólo un resultado, es decir, un nudo donde se entretajan diversos tipos de relaciones que los trascienden. De ser el punto de partida de toda reflexión, el hombre (en términos de efectividad), pasa a ser un elemento subordinado a las formas estructurales. Esto no sólo significa suprimir al individuo en tanto que individuo, sino la supresión absoluta de la voluntad y la autonomía. Como veremos más adelante, esto generará una de las principales dificultades entre estructuralismo e historia. El último privilegio del sujeto, el ser considerado como el productor del 'sentido' del mundo, también es abolido. La producción de sentido -y en esto insisten la lingüística y la semiótica- se da siempre en el nivel profundo de las estructuras (22). La acción individual pasa entonces al nivel de lo aleatorio y lo conjetural acerca de ella no hay ciencia posible y, por ende, su fijación en conceptos deviene irrelevante. La ciencia estructuralista deja de ser antropocéntrica en tanto se rehusa a buscar la racionalidad de los objetos sociales dentro del horizonte del sujeto. Sin embargo, y esto parece ser una contradicción, el estructuralismo continúa siendo logocéntrico, pues apuesta por la existencia de tal racionalidad, sólo que esta vez como sintaxis de relaciones y reglas de variación. La razón -cuya medida siempre la constituyó el hombre- pretende ser sostenida a pesar de la eliminación de su soporte. Quedaría por ver si es legítimo tal procedimiento y si -

la posibilidad de que la ciencia capte lo racional no está dada porque -- antes el hombre ha puesto la racionalidad misma.

La lingüística ha evolucionado mucho hasta nuestros días, y pa-- rece empezar a abrir sus enfoques hacia problemas de génesis y transi-- ción. Ejemplo de esto son las obras de Roman Jakobson --a quien Lévi-Strauss reconocerá grandes aportes--, los trabajos de Noam Chomski con los -- que se funda la gramática generativa y la obra de Emilio Benveniste, por citar sólo algunos de los principales lingüistas.

Pero el padre del estructuralismo en ciencias sociales es Claude Lévi-Strauss, y sus trabajos en el terreno de la etnología han resul-- tado fecunda inspiración para numerosos pensadores, entre los que podemos citar a Jacques Lacan en Psicoanálisis, a Michel Foucault en historia y filosofía, a Roland Barthes en análisis literario, a Dumezil en historia de las religiones, y a Althusser --pero más claramente a Maurice Godelier en marxismo (23). Todas las obras de estos autores reflejan, con mayor o menor intensidad, la influencia del maestro de la etnología. Cada uno de ellos, desde la disciplina que le es propia, enfrenta su discurso a -- concepciones historicistas o centradas en el recurso a un sujeto. En su conjunto, han creado este ambiente intelectual que hemos denominado "ra-- zón estructuralista", y han logrado cambiar --o al menos poner en seria -- crisis-- la imagen que las ciencias sociales nos habían dado del hombre.

Nosotros, como manifestamos en la introducción, sólo nos avocamos a discernir los rasgos peculiares de la propuesta de Lévi-Strauss y su relación --sea de aveniencia o rechazo-- con el materialismo históri-- co marxiano. Este proyecto también es resultado de la fuerza de la ra--

zón estructuralista y sus polémicos planteamientos. No tenemos una res
puesta única para tan difícil cuestión, pero sí estamos ciertos de su -
relevancia y actualidad. El marxismo no puede menos que salir enrique-
cido de su encuentro con el estructuralismo, y este último habrá de de
mostrar la pertinencia de sus asertos para alentar el avance del saber
humano. Sea cual fuere la solución, es seguro que nadie se atrevería a
negar el fuerte efecto que la razón estructuralista ha causado en el mar
xismo. No es el caso -pensamos- de alinearnos con los marxistas estructu-
ralistas o con los marxistas antiestructuralistas. Ambas serían solucio
nes artificialmente fáciles e ineficaces. Optamos por ceñirnos a las -
fuentes, a las ideas de Lévi-Strauss y Marx para fundar una posición an-
te las expectativas del necesario contacto. Y hablamos de 'necesario --
contacto' porque la existencia misma de la razón estructuralista así lo
exige, pues si deseamos tomar en serio las pretensiones teóricas (y poli
cas) del materialismo histórico, lo peor que podríamos hacer sería ence-
rrarlo en una cápsula de cristal que asegurara su pureza y originalidad.
Tanto el marxismo como el estructuralismo han nacido como crítica radi--
cal de explicaciones anteriores y han generado nuevos paradigmas en el -
conocimiento de lo social. La importancia de uno y otro exige su confron
tación.

C A P I T U L O I.

Notas:

- (1) Daix, Pierre. Claves del estructuralismo, Edic. Calden, Bs. As., 1969. p 7.
- (2) Ejemplo de esta actitud prejuiciada es el libro de Carlos Nelson Couthino. El estructuralismo y la miseria de la razón, Edit. ERA, México: 1973.
- (3) Lefebvre Henri. Estructuralismo y política, La Pléyade, Bs. As., 1973.
—— Más allá del estructuralismo, la Pléyade, Bs. — As., 1973.
—— et al. Estructuralismo y marxismo, Grijalbo, Col. 70a.- No. 88, México: 1970.
- (4) Daix. op cit. p 62.
- (5) Ibid p. 79
- (6) Piaget, Jean. El estructuralismo, Ed. Proteo, Bs. As., 1971.
- (7) Daix. op cit y Pouillon, Jean. "Introducción" a Problemas del es- tructuralismo, Siglo XXI edit., México: 1975.
- (8) Piaget. op cit. p 10.
- (9) ibid. p. 14.
- (10) Parain-Vial, Jeanne. Análisis estructurales e ideologías estruc- turalistas, Amorrortu edit., Bs., As., 1972. Corvez, Maurice. Los estructuralistas, Amorrortu edit., Bs. As., 1972. Daix, P. - op cit.
- (11) Piaget. op cit p. 20
- (12) Ibid. p. 22
- (13) Parain-Vial, J. op cit. p. 20
- (14) Ibidem.
- (15) Piaget, op cit p.36.

- (16) Ibid p 37.
- (17) Parain-Vial, J. op cit. p 27
- (18) Piaget. op cit. p. 42
- (19) Ibid. p 44
- (20) Parain-Vial, J. op cit p 29.
- (21) Piaget. op cit. p 51.
- (22) En lo que consideramos una extrapolación, Francois Whal, en su libro ¿ Qué es el estructuralismo?, Edic. Calden, Bs. As.,1975, considera 'saber estructural' sólo a las ciencias cuyo objeto - son signos, es decir, aquellas que interrogan por el sentido, - lo que implica reducir el estructuralismo a la semiología.
- (23) Corvez, M. op cit. Véase "Introducción".

II. De Ferdinand de Saussure a Lévi-Strauss: el nacimiento del análisis estructural.

1.- Lingüística y Estructuralismo.

En el año 1916, signado el continente europeo por profundos estremecimientos sociales y en el umbral de la primera guerra mundial, pasó casi inadvertido un evento de gran importancia en un campo intelectual tan desconocido y subvalorado como sólo podía serlo la lingüística: la primera edición de las notas de clase que constituían el Curso de Lingüística General de Ferdinand de Saussure. Dicho curso, que en realidad era una recopilación de tres cursos impartidos en la Universidad Ginebrina durante 1906-1907, 1908-1909 y 1910-1911, representaba un quebrantamiento radical de los análisis lingüísticos elaborados hasta esa época y apuntaba el proyecto de constitución de una ciencia del lenguaje en términos objetivos, rigurosos e inapelables. Este objetivo recurrente en cualquier planteamiento intelectual que se pretenda científico y por sí mismo nada extraordinario o relevante se vislumbraba posible en razón de la sólida conceptualización elaborada por F. de Saussure a lo largo de su profundo acercamiento a gran cantidad de lenguas(1).

Sin embargo, no fue sino hasta 1922, año en que Bally y Sechehaye (antiguos alumnos de Saussure, quien había fallecido en febrero de 1912) publican la versión definitiva del Cours..., que éste empieza a trascender los estrechos límites que la situación social derivada de la primera gran guerra le había impuesto.

Los conceptos saussureanos entran entonces en contacto con otras corrientes de análisis, y empieza a ser descubierta en ellos una

suerte de fuente de inspiración que alienta la investigación sobre los problemas del lenguaje. Es precisamente el formalismo ruso, la escuela que más valorará los aportes del gobierno, y la que durante su florecimiento, aproximadamente de 1915 a 1930, hará notorio en sus análisis sobre textos literarios el uso de muchas categorías derivadas del Cours... No obstante, esta obra fundamental no cierra los problemas de la lingüística sino que apenas los abre; su mayor mérito reside en pensar un objeto social (el lenguaje) como una articulación de relaciones necesarias que pueden ser conceptualizadas en un nivel profundo y expresadas en leyes de validez universal.

Así, por el camino abierto por Ferdinand de Saussure la lingüística contemporánea avanza, no sin tropiezos, pero sí con una perspectiva clara y un horizonte teórico y metodológico clarificado desde hace mucho tiempo.

Las repercusiones de este logro en el campo de las Ciencias Sociales son innumerables. A nosotros, por el momento, sólo nos interesa resaltar la influencia de la lingüística saussureana en la obra de Claude Lévi-Strauss.

Cuando Lévi-Strauss publica en 1951 Las estructuras elementales del parentesco, texto de análisis etnológico al que no se agregaba un discurso del método, pocos podían imaginar la magnitud de la deuda que el naciente estructuralismo antropológico tenía con la obra de F. de Saussure. En años subsecuentes, y a lo largo de diversos ensayos, el mismo Lévi-Strauss se encargó de caracterizar la relación de su trabajo científico y sus proposiciones metodológicas con la lingüística saussureana.

Al revisar el Cours... nos encontramos con elementos altamente significativos. Podemos percatarnos que en él no aparece el concepto de estructura como lo habría de expresar el Estructuralismo, y sin embargo podemos hallar los elementos teóricos para la constitución de éste. Acudimos, por otra parte, a la primera utilización científica de -- las categorías de "sincronía" y "diacronía" que tan caras serán a la escuela estructuralista; también encontramos --y tan vez esto sea la más -- importante aportación de la lingüística al estructuralismo-- la concepción de las relaciones sociales como relaciones de la comunicación, significativas, simbólicas e integradas en (y analizables por ende como) -- códigos, concepción ontosocial que, como tratará de demostrarse, supone una ontología comunicativa del mundo social.

En razón de esto, se hace necesario señalar los principios -- fundamentales que animan el quehacer de la lingüística y su relación con la concepción estructuralista de los objetos sociales. En primer lugar, y esto deberá tenerse muy en cuenta, Saussure se propone "...buscar las fuerzas que entran en juego de manera permanente y universal en todas las lenguas..." (2) Para ello se presenta como imprescindible partir de un principio metodológico que eliminando la arbitrariedad y la contingencia, pueda definir un nivel de relaciones objetivas y necesarias en el abigarrado mundo del lenguaje. En efecto, la posibilidad de una ciencia del lenguaje sólo se da a partir de una inicial distinción entre -- lengua y habla. A partir de eso podremos aislar dos dimensiones en los fenómenos lingüísticos: una dimensión sistemática y social y otra aleatoria e individual. El objeto privilegiado de la lingüística será, por ende, el que corresponda a la primera dimensión: la lengua, a la que no

podemos confundir con el lenguaje, aún siendo la parte esencial que lo constituye: "...hay que situarse desde el primer momento en el terreno de la lengua y tomarla por norma de todas las demás manifestaciones del lenguaje" (3). Así, la lengua aparece como el principio operativo del análisis del lenguaje y a la vez como base de una de las formas sociales en que se manifiesta la capacidad humana de comunicarse, es decir, de compartir y expresar simbólicamente el hombre su relación con el mundo.

La lengua es un hecho social; sólo a partir de ella adquiere consistencia y unidad el todo lingüístico; de tal suerte, los aspectos físicos y las disposiciones naturales resultan accesorias para el análisis lingüístico, resultando ociosas las perspectivas fonológicas o naturalistas. Definiendo esta perspectiva, Saussure caracteriza a la lengua a partir de tres aseveraciones centrales: lero) La lengua "Es la parte social del lenguaje, exterior al individuo, que por sí solo no puede ni crearla ni modificarla; sólo existe en virtud de una especie de contrato establecido entre los miembros de una comunidad." (4). Este carácter social de la lengua no dificulta su análisis sino, curiosamente, permite reparar en su objetividad e independencia. Es innegable que al nivel de los realia el lenguaje es un todo indisoluble, sin embargo, el análisis científico de éste permite distinguir lo determinante de lo determinado. Esto nos lleva a definir la segunda característica: "La lengua...es un objeto que se puede estudiar separadamente... La ciencia de la lengua no sólo puede prescindir de los demás elementos del lenguaje, sino que sólo es posible a condición de que esos otros elementos no intervengan." (5). Con esto queda establecido el principio metodológico no dal de la lingüística: la confusión y aparición caótica de los fenómenos

del habla, adquieren sentido al ser referidos a la realidad sistemática que los sustenta; por tanto, se hace transparente el tercer aserto saussureano: "La lengua... es un todo en sí y un principio de clasificación. Desde el momento en que le damos el primer entre los hechos del lenguaje, introducimos un orden natural en un conjunto que no se presta a ninguna otra clasificación." (6) Estos logros del análisis lingüístico son los que con mayor fuerza cimbrarán las bases teóricas del quehacer científico social tradicional y los que generarán una de sus más fructíferas polémicas. En efecto, Saussure descubre, a través de la noción de "lengua", el nivel sistémico del objeto social que analiza y, como consecuencia, abre la trascendente posibilidad de abandonar el empirismo y la descripción al tiempo que la reflexión se torna rigurosa y coherente. Así, el nivel del dato deja de tener verdad en sí mismo y este valor de verdad es transferido al ámbito de las relaciones profundas o sistemáticas. Y, precisamente, pensar a la lengua en términos de sistema posibilita delimitar su naturaleza íntima: "...es un sistema de signos en el que sólo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica, y en el que las dos partes del signo son habitualmente psicológicos..." (7). Para los fines de este trabajo es necesario rescatar este último aserto, pues la lengua es pensada como una serie de relaciones sistematizadas de signos de naturaleza social. El signo existe como la forma en que se expresan o comunican ciertas ideas; el carácter social del signo está dado, entonces, por el consenso o consentimiento general otorgado a una relación inicialmente arbitraria entre una imagen auditiva y un concepto. Esta suerte de contrato social que adjudica sentido a la imagen auditiva no se realiza a partir de voluntades par-

ticulares sino que responde a un proceso al margen de la conciencia de los hablantes; vale decir, que para una comunidad lingüística dada no es necesario conocer el mecanismo de la significación para poder expresar y compartir el "sentido". Esta cualidad de expresar ideas a través del uso de signos es lo que incluye a la lingüística en el campo de -- las ciencias sociales, pues la relación comunicativa (la producción y transmisión de sentido) es un fenómeno específicamente humano: "La lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por tanto, comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de urbanidad, a las señales militares, etc. Sólo que es el más importante de los sistemas.

"Puede por tanto concebirse una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social... la denominaremos semiología."(8)

Esta ciencia a construirse tendría que ser necesariamente interdisciplinaria y, aún como proyecto, establece -aunque sólo sea en forma negativa- el contorno de futuras disciplinas humanas. De esta manera, si cualquier otra ciencia social puede demostrar la naturaleza signica -- (es decir, simbólica) de su(s) objeto(s), resulta totalmente legítimo -- para ella transitar por el sendero semiológico que Saussure presagiaba. En este sentido, la recuperación de la dimensión simbólica del mundo social adquiere el carácter de una empresa científica, y la certidumbre del avance recto de la lingüística permite afinar --siempre en razón de ésta-- una metodología eficaz y generadora de hipótesis de amplio alcance explicativo.

Este proyecto es retomado por Lévi-Strauss en la justificación epistemológica de su práctica de la Antropología Social. Porque la an--

tropología puede (y en rigor "debe") ser semiológica es que es humana, y en consecuencia es posible asignarle pretensiones de cientificidad sin incurrir en reducciones naturalistas; al mismo tiempo, la separación entre un nivel aleatorio y otro necesario en el objeto abordado permiten -- introducir el orden adecuado en un conjunto caótico que un empirismo optimista supone como dado. "Concebimos pues la antropología como el ocupante de buena fe de ese dominio de la semeiología (sic) que la lingüística no ha reivindicado como suyo; y esto en espera de que, cuando menos por lo que atañe a algunos sectores de dicho dominio, se constituyan -- ciencias especiales en el seno de la antropología." (9).

En la medida en que tanto mitos, sistemas de creencias, relaciones de parentesco rituales, etc..., nos obligan de manera casi inmediata a preguntar por su significación, es bien comprensible su inscripción en el campo de la semiología. Tal parece que no se puede decir lo mismo de las cosas, utensilios o instrumentos, ya que su sentido se presenta opaco y con dificultad de ser traducido a las ideas que los sustentan. No obstante, estos dominios objetuales estarían impregnados de significación, pues cuando determinados objetos o útiles se contemplan en un inventario general de las sociedades, aparecen como "...el equivalente de otras tantas elecciones que cada sociedad parece hacer... entre posibilidades cuyo cuadro habrá que establecer." (10). La antropología, en este sentido, tendría por objeto signos, que en muchas ocasiones aparecen en una existencia material correspondiente a su inscripción en el conjunto de elecciones significativas que constituyen una cultura específica. Como resultado de esto, toda distinción entre cultura material y cultura espiritual pierde sentido, pues lo que importa destacar en cualquier sig

tema social son los ámbitos de significación: "Los hombres comunican - por medio de símbolos y de signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se plantea como intermediario entre dos sujetos". (11).

Puede parecer extraño que la principal influencia del Cours... que señalamos en el estructuralismo de Lévi-Strauss sea el de la concepción comunicativa del mundo social y no la muy conocida oposición entre diacronía y sincronía. Esta aparente omisión tiene una razón de ser que a continuación detallo. Es frecuente en nuestro medio que al referirse al estructuralismo se le sitúe en una visceral oposición a la historia, y que se le adjudique una total indiferencia respecto a los problemas - de transición y devenir. De tan expresada esta idea se ha convertido en un lugar común que acaba por evitar la reflexión y el acercamiento a los trabajos del propio Lévi-Strauss. No podría sostenerse de entrada que - la oposición sincronía-diacronía no está presente en el estructuralismo, pero aseverar lo contrario requiere, por lo menos, los matices que sólo el análisis mesurado proporciona. Aquí se opta por una vía más larga pe- ro tal vez más fructífera a la postre: dejamos la relación sincronía-dia- cronía en suspenso, para tratar de esclarecerla en el capítulo IV, que - es donde abordaremos el problema de la historia en la concepción estruc- turalista. Baste decir, por lo pronto, que esta distinción radical ina- gurada por la lingüística entre el "eje de las sucesiones" y el "eje de las simultaneidades" parece convenir con suficiencia a la proposición de "sistema" en Ferdinand de Saussure ("La multiplicidad de los signos, ya invocada para explicar la continuidad de la lengua, nos prohíbe ter- minantemente estudiar a la vez las relaciones en el tiempo y las rela- ciones en el sistema." Cours p. 120); pero difícilmente esta separación

podría postularse en forma pura para dar razón de objetos sociales donde los individuos no pueden ser abstraídos.

Soslayando momentáneamente esta singular cuestión, pasemos revista a otros aportes de la lingüística presentes en la obra de Lévi--Strauss:

La admiración que el antropólogo francés manifiesta por la lingüística está generada básicamente por las cualidades de rigor y universalidad que esta disciplina parece mostrar: "...en el conjunto de las -- ciencias sociales y humanas, sólo la lingüística puede ser puesta en -- pie de igualdad con las ciencias exactas y naturales. Esto por tres razones: a) tiene un objeto universal...; b) su método es homogéneo...; c) este método descansa en algunos principios fundamentales cuya validez reconocen por unanimidad los especialistas." (12). En otras palabras, se trata de recuperar la homogeneidad del objeto, esto es, la definición y articulación teórica de un objeto que siendo universal en su realidad social puede ser aislado a partir de algunas categorías fundamentales e instituido como centro de la reflexión; esta homogeneidad de objeto y método implica automáticamente el tercer punto, consenso científico. Estas tres características cubren los requisitos que cualquier proposición teórico-explicativa debe reunir para ser considerada como científica. No torio es, por lo demás, que el prototipo de "ciencia" lo constituyen las disciplinas exactas y naturales. No por ello sería justo calificar a -- Lévi-Strauss de positivista, pues en su trabajo siempre está presente -- la necesidad de rescatar lo específicamente social de los objetos abordados. Si en algunas ocasiones el ansia de rigor lo lleva a conclusiones naturalistas, esto no es obstáculo para que la "significatividad"

continúe ocupando un lugar preponderante ("Nuestras disciplinas sociales y humanas no figuran entre las ciencias llamadas duras donde las hipótesis, nunca comprobadas, pueden ser sometidas a refutación. Aún no hemos alcanzado este nivel y dudo que lo alcancemos jamás, pues detrás de los objetos materiales, costumbres, creencias e instituciones, tratamos de comprender lo que sucede dentro de la conciencia de los hombres." - Carta de Lévi-Strauss leída en la inauguración de "Palabras devueltas: Homenaje a Claude Lévi-Strauss", México, 1984).

El ideal estructuralista de acercar la antropología social al modelo de cientificidad ya descrito va de la mano con la concepción del trabajo científico como un proceso de simplificación: "...de nuestras disciplinas, aquellas que más se acercan a un ideal propiamente científico son también las que saben mejor restringirse a la consideración de un objeto fácil de aislar, de contornos bien delimitados y cuyos diferentes estados, revelados por la observación, pueden ser analizados recurriendo a algunas variables nada más". (13). Para Lévi-Strauss, abordar la realidad en términos científicos significa "desconcretizarla", - esto es, llevar a cabo un proceso de abstracción mediante el cual relaciones ocultas y universales se hacen evidentes y dan concierto al caótico mundo de los fenómenos.

No obstante, las influencias en la tradición lingüística en Lévi-Strauss no son dadas en forma directa por su fundador, sino que son filtradas a través de los avances en fonología logrados por Trubetzkoy y Jakobson. De ambos autores, el antropólogo francés retoma la idea de que los sistemas lingüísticos se constituyen sobre la base de relaciones binarias elementales -'fonemas'- que están, sin embargo, cargadas de sig

nificación. A partir de este modelo, Lévi-Strauss concibe los sistemas mitológicos, por poner un ejemplo, como los diferentes tipos de organización posibles entre un determinado número de 'mitemas' (unidades lingüísticas o frases irreductibles poseedoras de un sentido específico) que generan, en el juego de su combinatoria, la tradición mítica de las organizaciones sociales.

Otro de los aportes de la lingüística que está presente de manera central en la elaboración estructuralista es la consideración del carácter inconsciente con que los individuos ejecutan actos y objetivan relaciones cuyo significado sólo el trabajo científico llega a desentrañar: "...casi todas las conductas lingüísticas se sitúan en el nivel del pensamiento inconsciente. Al hablar, no tenemos consciencia de las leyes sintácticas y morfológicas de la lengua". (14). Este va a ser uno de los principios básicos del estructuralismo: el recurso a la objetividad absoluta. En este proyecto no tiene lugar la experiencia vivida ni los intentos de autocomprensión de la subjetividad: "...la falta de una comprensión intuitiva persiste aún cuando formulamos las leyes gramaticales o fonológicas de nuestra lengua. Esta formulación emerge unicamente en el plano del pensamiento científico, mientras que la lengua vive y se desarrolla como una elaboración colectiva." (15). De ahí, la importancia de la lingüística, pues sólo "...ella ha sabido, más allá de las manifestaciones conscientes e históricas de la lengua, que son siempre superficiales, alcanzar realidades objetivas". (16). Esto explica el rechazo estructuralista a toda interpretación subjetivista o comprensiva; la verdad científica sólo se alcanza mediante un desarrollo que "olvida" al hombre y apunta a los procesos profundos. La opinión, la autoconciencia,

la intuición y la aprehensión inmediata son más obstáculos que apoyos para la razón estructuralista; estos opacan los niveles profundos y no nos permiten "decir" el mundo en su realidad. La actitud científica ha de ser, pues, eminentemente reflexiva; los hechos de la conciencia se presentan sólo como proyección de relaciones que se dan con una necesidad férrea, y saber leer en ellos significa transparentar su naturaleza y abandonarlos en el proceso del conocimiento. "Consciencia" e "inconsciencia" corresponden entonces a dos niveles distintos del conocimiento, la primera habitará los espacios de la opinión y la experiencia cotidiana; la segunda nos remitirá a la dimensión de las relaciones conceptualizables como verdad. Por ello, resulta evidente concluir que los objetos de la ciencia habrán de situarse en este segundo nivel y, por ende, que todo método que pretenda avenirse con los requisitos del pensamiento racional, habrá de tener a la base la oposición consciente-inconsciente (a la que, como veremos posteriormente, corresponden, en otros niveles, las parejas conceptuales de apariencia-esencia, falsedad-verdad y acontecimiento-estructura).

Esta afinidad de fundamentos entre lingüística y antropología estructural se funda en una compartida visión del mundo social: "...nuestro método se reduce a postular una analogía de estructura entre diversos ordenes de hechos sociales y el lenguaje, que constituye el hecho social por excelencia". (17).

La dimensión mítica del mundo social, las relaciones de parentesco, los fenómenos culturales, técnicos y económicos son, en la óptica del estructuralismo, formas comunicativas que tienen como modelo el lenguaje; más aún, son formas de lenguaje a las que disciplinas científicas

organizadas al modo de la lingüística pueden dar cabal explicación. Va le por ello afirmar que la sociedad se funda (es y está constituida -- por) procesos comunicativos y por tanto que los objetos tradicionales de la antropología social (mitos, ritos, relaciones de parentesco, -- etc...) pueden ser tratados como modos de comunicación.

Podemos, en consecuencia, hablar de una "ontología estructuralista", mediante la cual el mundo social es concebido como un haz de relaciones estructurales basadas en la significación y la comunicación. Nuevas notas habrán de agregarse a esta definición; por lo pronto, nos basta señalar que son el lenguaje y su ciencia, la lingüística, los -- que proporcionan el marco epistemológico en el que se constituye la an tropología estructural. Por consiguiente, resulta lógico que la premisa cardinal de la antropología social de Lévi-Strauss sea: "...considere las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco como una especie de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar, entre los individuos y los grupos, cierto tipo de comunicación." (18).

Ontología y epistemología van de la mano, la una es solidaria de la otra y difícilmente podría una teoría científica hacer caso omiso de su proposición. Toda epistemología supone (aunque a veces de manera no explícita) una concepción general del mundo: se puede considerar a la realidad ordenada o caótica, racional o irracional, continua o discontinua. El estructuralismo no es la excepción a este hecho, su epistemología (y su correspondiente resolución metodológica) se entrelazan con una idea del mundo fundada en el recurso a la "significación"; el ámbito de las relaciones sociales es resultado de la produc-

ción colectiva de sentido; a lo largo de la obra de Lévi-Strauss podemos apreciar una homología entre lenguaje y demás formas culturales como la proposición ontológico-epistemológica básica: "...el lenguaje aparece como condición de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, de relaciones lógicas. De tal manera que el lenguaje puede ser considerado como los cimientos destinados a recibir las estructuras que corresponden a la cultura en sus distintos aspectos, estructuras más complejas a veces, pero del mismo tipo que las del lenguaje." (19)

No obstante, el lenguaje no es el punto terminal de la dimensión estructural del mundo social, circunstancialmente aparece como modelo y matriz de lo social, pero en última instancia es sólo expresión de una realidad más profunda y universal; así, podemos considerar a la esquemática del lenguaje como ejemplo y explicitación de una esquemática más amplia: "No hemos percibido con suficiente claridad que lengua y cultura son dos modalidades paralelas de una actividad más fundamental... el espíritu humano." (20). Lévi-Strauss entiende al 'espíritu humano' como aquella serie de relaciones universales e inconscientes que subyacen a toda formación cultural determinándola. Este espíritu humano es igual a sí mismo en todo momento, y en sus diversas manifestaciones (en realidad, él es sus manifestaciones) aparece como la serie de estructuras a la que nos permite llegar el análisis teórico al ir más allá de lo empírico y lo aparente. De esta forma, el punto de relación y homología entre lenguaje, sistemas de parentescos, mitos, etc..., no podrá encontrarse a nivel superficial sino estructural y, en

consecuencia, la unidad de este último sólo por referencia a un orden universal: "...una antropología entendida en el sentido más amplio del término, es decir, un conocimiento del hombre que asocie diferentes métodos y disciplinas, y que nos revelará un día los resortes secretos - que mueven a este huésped, presente en nuestros debates sin haber sido invitado: el espíritu humano." (21).

Resulta ocioso decir que este programa de trabajo es muy ambicioso; de su bondad hablará la labor de la antropología y la necesaria cooperación interdisciplinaria. Lo que debe quedar claro es el intento estructuralista por fijar toda una "cosmovisión", esta vez, recurriendo a una suerte de 'metaestructura' que da razón de las distintas estructuras particulares del mundo socio-cultural. El 'espíritu humano' sienta un principio de unidad intrínseca a la aparente diversidad de estructuras. Ahora, la labor será dilucidar los contenidos de este concepto, su relación con la realidad, y su pertinencia teórica. A estas alturas tal cosa es imposible; para ello necesitamos la ayuda de categorías que aún no han aparecido en este trabajo. Solicitamos la comprensión del lector y le pedimos que espere la reaparición de este tema.

2.- Antropología y Estructuralismo.

Si bien los aportes de la lingüística a la teoría estructural de Lévi-Strauss son algunos más de los que hemos señalado -y en este caso sólo hemos buscado aislar las influencias determinantes-, no podemos olvidar que el autor que nos ocupa es un antropólogo, y que su obra no podría ser acertadamente comprendida si prescindiéramos de la tradición teórica de la antropología social y su correspondiente problemática me-

tológica. Inútil sería, por supuesto, emprender ahora la tarea de elaborar un inventario de las discusiones que en esta area del conocimiento se han suscitado; tal empresa contradiría por sí misma los límites precisos de este trabajo. No obstante, se presenta como imprescindible situar el contexto teórico en que es llevada a cabo la proposición estructuralista; esto con el propósito de incursionar en la crítica que el mismo Lévi-Strauss dirige contra las principales corrientes de interpretación al interior de su disciplina.

La concepción antropológica estructuralista se constituye en el marco de un continuo debate teórico frente a los principios más arraigados en la práctica antropológica. Este debate ocasiona serias divergencias con las propuestas pre-estructuralistas, pero, al mismo tiempo, hace de Lévi-Strauss el continuador de un proyecto científico que se había caracterizado por sus exigencias de rigor y universalidad. Deslumbrado por los trabajos de Morgan en el siglo XIX, recuperando el aporte conceptual de Durkheim ("tratar a los hechos sociales como cosas"), descubriendo el terreno que atría la antropología empírica de un Boas en Norteamérica, y confrontando sus ideas con la interpretación omnicompreensiva del funcionalismo de Malinowski y Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss logra obtener la difícil personalidad que conjunta al crítico desapasionado pero inflexible con el científico propositivo que subsume en su obra los aportes que le han precedido.

Actualmente, el término "antropología social" parece remitirse a una variedad harto compleja de fenómenos sociales; el antropólogo social lo mismo estudia relaciones políticas contemporáneas que mitología o relaciones de parentesco. Esta confusión en la delimitación del

campo teórico no existe, por fortuna, en la obra de los clásicos de la antropología (y entre ellos incluimos a Lévi-Strauss). Para estos, el objeto de estudio está claramente definido y no ha menester de mayor justificación: este objeto lo constituyen las sociedades primitivas. En este sentido, podemos decir que la antropología nació como "etnología", y que la asimilación de un término al otro no es algo que deba extrañar en este trabajo.

A los ojos del simple observador, la conducta, costumbres, e instituciones de los integrantes de sociedades primitivas siempre han aparecido como formas de irracionalidad o, en el mejor de los casos, de pre-racionalidad. Es bien común que el término "salvaje" designe a estas formaciones sociales cuyo modo de vida difiere en forma tan radical del modelo occidental de desarrollo; la conciencia del hombre occidental, en consecuencia, difícilmente deja de subestimar estas expresiones humanas que no corresponden a los parámetros dominantes en la relación hombre naturaleza y en las relaciones intersubjetivas. Las consideraciones que asignan al salvaje el perenne papel del "otro", también escatiman a sus formas de organización y conducta la posibilidad de ser comprendidas como racionales -y en este sentido racionalizables- y, "elaborando mitos para explicar mitos", tienden un velo de ignorancia y rechazo a formas de sociabilidad que no poco tienen que aportar a la humanidad en su conjunto. "Para mantener en su integridad y fundar, al mismo tiempo, los modos del pensamiento normal, blanco y adulto, nada podría ser, por tanto, más cómodo que el recurrir fuera de él costumbres y creencias -en verdad, por demás heterogéneas y muy difícilmente aislables- alrededor de las cuales se efectuaría la cristalización, para for-

mar una masa inerte, de ideas que hubiesen sido menos inofensivas en caso de haberse tenido que reconocer su presencia y su actividad en todas las civilizaciones, sin exceptuar la nuestra." (1)

La antropología social ha nacido como el "sentimiento de culpa" que las sociedades colonialistas han resentió después de su macabra obra de destrucción y sojuzgamiento de esa "alteridad histórica" evidenciada en los salvajes. En una primera instancia esto es cierto; sin embargo, esta perspectiva sociologista no puede dar razón total de la actitud científica frente a las sociedades primitivas. Efectivamente, en el largo proceso de constitución de la etnología como ciencia rigurosa, podemos apreciar una relativa autonomía respecto a las formas de control y opresión imperantes en la relación entre lo civilizado y lo salvaje.

Las formas primitivas de vida social, abordadas como objeto científico, permiten enfrentar la idea de humanidad como algo todavía inconcluso por desconocido. El saber etnológico se revalida así y pone en relieve su calidad excepcional: al mostrar la racionalidad inherente a las sociedades primitivas, permite superar el etnocentrismo cultural y poner en pie de igualdad estimativa a formaciones sociales aparentemente tan distintas.

Este impulso por revalorar (o valorar por vez primera) lo salvaje, lo encontramos ya en la obra de Rousseau. Lévi-Strauss señala que la gran trascendencia de su obra "...reside en una concepción del hombre que pone al otro antes del yo, y en una concepción de la humanidad que, antes de los hombres, pone la vida." (2). De esta suerte, la norma de actuación que rige a la etnología parte del planteamiento de --

Rousseau en el que se niega el cogito, la afirmación del "yo" como determinación básica, como punto de partida irrefutable para todo análisis. Esta impugnación de la seguridad del "soy" para pasar al ¿soy? es lo que da principio a la etnología y abre su proyecto a la "otredad".

Conocer al otro será entonces requisito ineludible para conocerse a sí mismo; pensar la racionalidad de su actuar nos llevará con necesidad a reconocer nuestra racionalidad sólo como una forma -entre otras- en que se expresan principios más generales. El mundo lógico no se reduce a occidente, y sólo el recurso a la alteridad puede propiciar un humanismo verdaderamente ecuménico.

Por las mencionadas razones, el trabajo científico en etnología no puede desligarse de un proyecto ético, de una posición ante el problema del "hombre". Esto explica que Lévi-Strauss retome una frase de Tylor para iniciar Las estructuras elementales del parentesco: "Lejos de reducirse a una acumulación de desechos, vestigios de alguna locura colectiva, estas creencias y estas prácticas (las de los salvajes) son tan coherentes y tan lógicas que, apenas se comienza a clasificarlas, aún en forma elemental, pueden captarse los principios que rigen su desarrollo; entonces se ve que estos principios son esencialmente racionales, aunque operen bajo el velo de una ignorancia profunda e inveterada... La ciencia moderna tiende cada vez más a afirmar que, si en algunas partes existen leyes, éstas deben existir en todas partes." (Tylor, E.B. Primitive Culture, Londres, 1871, pp 20-22).

La razón científica abre así el camino para concebir lo salvaje en términos no peyorativos y, en ese sentido, para fincar una radical revaloración de las organizaciones primitivas.

Los trabajos de los pioneros de la etnología siempre estuvieron fundados en la certidumbre de que en toda forma de organización social era posible establecer una legalidad inherente. Lévi-Strauss retoma esta idea y busca -con el apoyo de esfuerzos intelectuales que ya - mostraban ser fructíferos- la ubicación de su disciplina en el terreno de las ciencias rigurosas.

Tal vez la forma pre-estructuralista más desarrollada de esta herencia antropológica al saber humano esté constituida por el funcionalismo; y es precisamente contra esta corriente que Lévi-Strauss - apunta algunas de sus objeciones centrales. Las obras de Malinowski y Radcliffe-Brown son representativas de esta proposición. Diseminada en diversos ensayos, la crítica al funcionalismo nos permite apreciar esta actitud de recuperación crítica que el estructuralismo manifiesta - ante sus propios antecedentes.

Aunque el calificativo de funcionalista nunca fue aceptado por Radcliffe-Brown, es a este autor a quien se considera uno de los padres de la propuesta funcionalista, pues en su obra se presentan los conceptos básicos que sustentan esta corriente. El funcionalismo lleva a escalar la superlativa las mencionadas exigencias de rigor y científicidad; su método es profundamente naturalista y trata de evitar todo subjetivismo o historicismo en la interpretación etnológica. Su modelo de ciencia, más que la matemática o la lógica, lo constituye la biología. El fuerte positivismo que se trasluce en las obras funcionalistas está teñido de la influencia biologicista de la concepción spenceriana de la sociedad ("La sociedad cuyas partes son vivientes no puede tener analogía con una cosa sin vida, en cambio existe analogía entre una sociedad y un organis

mo..." Spencer, Herbert. Principios de Sociología, Revista de Occidente, Bs . As., 1947. p 143). Si se acepta la premisa de que la sociedad es una suerte de organismo vivo, el método sociológico, por derivación, no podrá emanar de otra disciplina que de aquella que tiene la función de estudiar los organismos vivos en el ámbito de la naturaleza: la biología. La sociología, que para Comte debía ser una "física social" para los funcionalistas será una "biología social": "Concibo la antropología social como la ciencia natural teórica de la sociedad humana, es decir, la investigación de los fenómenos sociales con métodos esencialmente similares a los que se utilizan en las ciencias biológicas."

(3). Así, la discusión epistemológica sobre el estatuto de las ciencias sociales, no presenta grandes problemas para el funcionalismo. La integración de la antropología social al campo de las ciencias naturales permite, al mismo tiempo, concebir una absoluta continuidad entre naturaleza y cultura: "Los fenómenos sociales son un género diferenciado de fenómenos naturales." (4). Esta solución de continuidad permite eludir toda discusión sobre la especificidad de lo "cultural"; esta instancia es predicada sólo como una forma más de darse la naturaleza, y en este sentido, como inscrita en el inexorable campo legal de los fenómenos naturales. En razón de ello, las leyes del mundo social no podrán ser muy distintas que las del mundo natural, y el trabajo que fija teóricamente unas y otras aparecerá sólo como modalidades de un mismo interés: "Considero las ciencias naturales como la investigación sistemática de la estructura del universo, tal como se nos revela a través de los sentidos."(5). Aquí es preciso señalar la importancia de esta última aseveración; el funcionalismo, especialmente en lo que respecta a Radcliffe-Brown, concibe la realidad como transparente, accesible a los sentidos,

y en esta forma, recuperable a partir de una "mirada atenta", de una actitud empirista que recoge lo fundamental en el nivel de la apariencia: "...la observación directa nos revela que estos seres humanos están conectados por una compleja red de relaciones que tiene una existencia real. Uso de término 'estructura social' para indicar esta red." (6)

Si cuando abordamos la lingüística encontramos en ella los elementos teóricos que -unidos en el concepto de "sistema" de Saussure- presagiaban la concepción de Lévi-Strauss, ahora hallamos en la tradición funcionalista el término de "estructura" para designar un conjunto de relaciones dadas en el todo social. A fin de comprender el concepto de "estructura" que sostiene tanto el funcionalismo como el estructuralismo será necesario hacer un deslinde preliminar.

Para Radcliffe-Brown, la estructura social existe y persiste como un complejo mecanismo que integra a las distintas relaciones sociales propias de una organización, a saber, la moral, el derecho, la etiqueta, la religión, la organización política, la educación, etc... La estructura social es una realidad que aglutina y da sentido a cada una de las instancias mencionadas: ninguna de ellas puede ser explicada por sí misma sino en relación (directa o indirecta) a la organización general de la sociedad. Esta solidaridad estructural implica que el punto de vista científico no podrá ser nunca el de la particularidad, sino el del formalismo, el de la generalidad, que suprime diferencias aleatorias y postula regularidades: "La ciencia... no se ocupa de lo particular, de lo único, sino sólo de lo general, de los géneros, de los sucesos que se repiten... lo que necesitamos para fines científicos es una relación de

la forma de la estructura." (7). La "forma" estructural sería sólo la proyección teórica de las estructuras realmente operantes, y más un producto de la ciencia (en este sentido, un reflejo) que la realidad misma. Radcliffe-Brown propone una homología entre el saber científico y la - realidad empírica; aquél tiene el cometido de reflejar intelectualmente las relaciones que rigen en ésta; no hay para él una "reconstrucción" - mental o un "ir contra las apariencias" en el quehacer etnológico. Realidad y saber son inmediatamente semejantes, lo que implica que la disposición y organización de los elementos de la teoría tendrá que ser con- gruente con la organización empírica de nuestro objeto revelada por los sentidos. Las formas de organización social son, para el funcionalismo, formas de vida social, y la continuidad de éstas está asegurada por un funcionamiento similar al de las organizaciones vivas: "La continuidad de la estructura se mantiene por un proceso de vida social, que consis- te en las actividades e interacciones de los seres humanos individuales y de los grupos organizados, en los cuales están unificados. La vida so- cial de la comunidad se define aquí como el funcionamiento de la vida - social." (8) La continuidad estructural recae, en consecuencia, en las distintas funciones sociales que, mediante el entramado que su interre- lación asegura, ordenan y dan sentido a las relaciones entre los indivi- duos.

La "función" social es definida en forma distinta por Radcliffe Brown y Malinowski. Para el primero, el "...concepto de función aplicado a las sociedades humanas se base en una analogía entre vida social y vi- da orgánica" (9) y puede ser definido como "...la contribución que una actividad parcial hace a la actividad social de la que forma parte. La -

función de un uso social particular es la contribución que hace a la vida social total como funcionamiento del sistema social total."(10) La función, en este sentido, es el fundamento de la continuidad estructural y de la vida social. Para Malinowski "...la función significa -- siempre la satisfacción de una necesidad." (11), y por ello, toda institución social puede ser considerada "funcional" por el sólo hecho de su existencia. En Malinowski, el estudio del todo orgánico que es la cultura no precisa de ninguna reconstrucción histórica de los elementos que la constituyen. El origen y la difusión de tales elementos no importan, ya que para él en toda cultura no existen "supervivencias"; esto es, -- rasgos culturales que sobreviven por sí mismos al paso del tiempo. Todo elemento cultural tiene una función, es útil y posee un significado (que el etnólogo debe descubrir), pues de lo contrario habría dejado de -- existir. No aparece, pues, nada que no puede ser explicado por referencia a la continuidad estructural y la vida social.

Este postulado de la funcionalidad de las instituciones sociales cierra las puertas al análisis histórico. Para los funcionalistas -- existe una distinción tajante entre método histórico y método etnológico. En el caso de Malinowski apreciamos un total rechazo a los elementos que un análisis diacrónico pueda aportar en el estudio de una sociedad; según esto, si todas las instituciones en cuanto funciones tienen su razón de ser en su relación con la vida social, la preocupación por el origen de tales funciones es superfluo e inútil, pues lo único que -- deberá buscarse será su inscripción en el juego de interrelaciones sincrónicas de la continuidad estructural. Radcliffe-Brown no es tan radical, pues para él la distinción entre historia y etnología es una cues-

ción de estrategia cognositiva, mediante la cual el mismo objeto es --
abordado en dos formas distintas pero complementarias: "Una explicación
de un sistema social será su historia cuando lo conocemos -el informe -
detallado de cómo llegó a ser lo que es y a estar en donde está. Otra -
explicación del mismo sistema se obtiene demostrando...que es una ejem--
plificación especial de las leyes de fisiología social o de funciona--
miento social. Los dos tipos de explicación no se contradicen, sino que
se suplementan entre sí." (12). No obstante, Radcliffe-Brown privilegia
a la explicación teórica de una sociedad por sobre su explicación histó
rica pues "...las explicaciones de este tipo (históricas) no nos apor--
tan leyes generales como las que buscan las ciencias inductivas." (13).
En todo caso las conclusiones derivadas del enfoque histórico no pueden
sino ser imaginativas o conjeturales, pues la ausencia casi total de in
formes históricos acerca de las sociedades primitivas, conducen sólo a
una pseudocausalidad o pseudohistoria.

La etnología funcionalista será, en términos generales, sin--
crónica, y su búsqueda de leyes sociales estará apoyada en el método --
comparativo. Este método pretende hallar similares funciones en organi--
zaciones sociales distintas en lugar y época. Tanto Malinowski como --
Radcliffe-Brown coinciden en proponer la 'comparación' como la única -
fuente posible de generalización etnológica: "Concibo la antropología
social como el estudio teórico-comparativo de formas de vida social en--
tre los pueblos primitivos." (14); y "...el método comparativo debe se--
guir siendo la base de cualquier generalización." (15). Si concebimos -
las instituciones como respuesta a requerimientos sociales, no será di--
fícil aceptar la idea de que a necesidades fundamentales corresponden --

funciones fundamentales (al hambre la producción económica, a la angustia la religión, a la procreación las reglas del parentesco a la desprovisión natural del hombre el quehacer cultural, etc...) y que, no obstante las distintas maneras en que sean resueltas estas necesidades ("forma de la función" para Malinowski), podemos llegar a establecer un cuadro general de "funciones" presentes en toda sociedad y, como resultado, descubrir la legalidad inherente a los procesos sociales. De tal suerte, el método comparativo abre la posibilidad de construir un inventario de las distintas formas de organización humana sobre la base de que los hombres satisfacen sus necesidades de modo esencialmente similar, difiriendo sólo en la "forma" de hacerlo, es decir, en las características específicas de cada institución.

Los postulados del funcionalismo han sido rescatados aquí en forma tan amplia porque nos interesa señalar cómo, a partir de la crítica que Lévi-Strauss les dirige, es posible la articulación del método estructuralista en etnología.

En primer lugar, Lévi-Strauss pone en duda la viabilidad del concepto de función como el elemento fundante del método etnológico. El funcionalismo, al sólo preocuparse por buscar las funciones del objeto analizado, es decir, las formas fundamentales del objeto independiente de los contenidos en que se manifiestan, necesariamente redundará en un proyecto autolimitado. Efectivamente, "...si se admite que las funciones constituyen el objeto de la indagación, ésta podrá ser considerada como concluída a partir del momento en que se advierta que llevarla adelante no conduce al descubrimiento de ninguna función nueva." (16). El mayor peligro que Lévi-Strauss detecta en el funcionalismo es la tendencia a

la homogeneización y el propósito de alcanzar (de una manera que sólo puede calificarse de intuitiva) verdades eternas sobre la naturaleza y función de las instituciones sociales. Tal propósito -piensa Lévi-Strauss- no sería en sí mismo desdeñable si en última instancia no obviara toda la investigación concreta que tales conclusiones exigen para ser verdaderas. La búsqueda de la universalidad de las funciones resulta sólo en tautologías y verdades tan abstractas cuanto vanas: "Por que decir que una sociedad funciona es una trivialidad; pero decir que en una sociedad todo funciona es un absurdo." (17) Y Lévi-Strauss parece tener razón, pues las conclusiones de tales enfoques se reducen muchas veces a lugares comunes y no aportan nada nuevo al conocimiento. Pero impugnar el concepto de 'función' lleva necesariamente a criticar el método comparativo del cual es solidario.

Hemos señalado que el método comparativo se funda en la posibilidad de mostrar la recurrencia de afinidades funcionales en sistemas distintos. El método estructuralista enfocará el asunto en términos radicalmente diferentes: "Lo que interesa al etnólogo no es la universalidad de la función, que está lejos de ser indudable y que no podría ser afirmada sin un estudio atento de todas las costumbres del mismo orden 'y de su desarrollo histórico' sino precisamente el hecho de que las costumbres sean tan variables." (18). Y este es, justamente, el punto de mayor ruptura entre funcionalismo y estructuralismo. Mientras aquel trata de reducir, igualar y establecer funciones, este segundo parte de la diversidad etnográfica y se trata de hallar -a un nivel profundo e inconsciente- las leyes estructurales que la propician. Sencillo sería para la etnología -propone Lévi-Strauss- evitar el análisis y la interpretación de las diferencias y centrar su atención y esfuerzos en seña-

lar las semejanzas; sólo que esta manera de proceder impediría distinguir lo verdaderamente fundamental de los elementos triviales y aleatorios con que se confunde. Y es que el funcionalismo en su afán de alcanzar verdades científicas de validez universal, sólo logra arribar a universalidades vacías a costa de despojar de su riqueza al objeto que le ocupa. El método comparativo se ve así ante la paradoja -nunca resulta- de devaluar la etnografía (recopilación y descripción de las características específicas de una sociedad) en favor de una interpretación generalizante, o reducirse a la elaboración de investigaciones concretas (en este caso hacer una buena etnografía) pero renunciando a una interpretación que trascienda los datos y detecte las relaciones profundas. Esta inconsecuencia del funcionalismo se manifiesta, bien en la incertidumbre de que los datos comparados, en el caso de ser próximos geográfica e históricamente, no sean en realidad fenómenos distintos, o bien que tales datos sean tan heterogéneos que la confrontación (y posterior generalización) se torne ilegítima. Por ello, el método comparativo sólo logra crear la ilusión de que toda relación social es inmediatamente homogénea y que las discontinuidades de un grupo a otro son sólo separaciones diferenciales que no revisten importancia. Al eliminar el problema de las diferencias y las discontinuidades, el método comparativo en realidad aleja de sí el único punto de partida que permitiría acceder a las relaciones constituyentes. "Reglas e instituciones, estado y procesos parecen flotar en un vacío en el que se afana uno por tender un retículo sutil de relaciones funcionales. Esta faena es absorbente por completo. Y se olvidan los hombres, en cuyo pensamiento se establecen dichas relaciones, se desdeña su cultura completa, ya no se sabe de don-

de vienen ni qué son." (19).

La tajante división que los funcionalistas establecen entre sincronía y diacronía, conduce a desentenderse de las condiciones históricas en que las funciones se han generado. Entendiendo 'historia' - por el conjunto de elementos tecnoeconómicos, culturales, geográficos, organizativos, etc..., que constituyen una determinada formación social, Lévi-Strauss les puede objetar el olvido de los contenidos sociales y la adherencia implícita a un formalismo: "No está dividido (el funcionalismo), como cree, entre las exigencias de la sincronía y de la diacronía: lo que le falta no es el pasado sino el contexto. La dicotomía formalista que opone forma y contenido, y que los define por caracteres antitéticos, no se le impone por la naturaleza de las cosas sino por la elección accidental que hace de un dominio donde sobrevive nadamás la forma, en tanto que el contenido ha sido abolido." (20). Al olvidarse del contexto, vale decir de la historia, lo único que logra el funcionalismo es aprehender los fenómenos separados de sus fundamentos. Si bien la explicación de un hecho social no se reduce a consignar la serie de factores que lo propiciaron, olvidarse de ellos implica devaluar el análisis a la descripción de propiedades comunes que sólo aparecen en la superficie de sistemas intrínsecamente distintos. Para el trabajo etnológico, la recuperación del contenido consiste justamente en rescatar el contexto. Dicho de otra manera, la recuperación del contexto no es sino el señalamiento de la riqueza real, de las determinaciones que fundamentan las funciones mismas, la moldean y las hacen aparecer con un sentido específico. Así, el error de este formalismo es pensar que el orden en sí mismo es explicativo, sin llegar a cuestionarse, no obstante,

por la referencia social de este orden. Porque, si ritos, mitos o creencias -por poner un ejemplo- no pudiesen ser estudiados sociológicamente, el análisis se encerraría en un círculo vicioso.

Aún aceptando que la crítica sea acertada, habrá que preguntarse qué está entendiendo en realidad Lévi-Strauss por 'dimensión histórica'. Se puede presumir que se refiere más a la existencia concreta de los organismos sociales -su especificidad cultural y organizativa- que a su situación en un proceso diacrónico que haga ingresar a la temporalidad como categoría explicativa. La identificación entre historia y contexto parece avalar esta idea, sin embargo, el concepto de historia -que habremos de confrontar más adelante con el materialismo histórico- tiene en Lévi-Strauss varios sentidos que trataremos (cap. IV) de precisar.

Afirmar sólo las funciones implica negar sus contenidos específicos y, como consecuencia necesaria, perder de vista el sentido de las relaciones sociales. En contrapartida, para el estructuralismo forma y contenido no pueden disociarse de manera absoluta, pues "Forma y contenido son de igual naturaleza, son justiciables del mismo análisis. El contenido extrae su realidad de su estructura, y lo que se llama forma es la 'constitución en estructura' de las estructuras sociales en que consiste el contenido." (21). El contenido, discernible como tal sólo en razón del análisis, aparece como significativo y racionalizable. Por lo mismo, no existen en el objeto esferas de mayor realidad o mayor peso ontológico. Lo que el estructuralismo procura es sólo desentrañar la manera en que está 'estructurado' el objeto. Señalar, entonces, la preeminencia del orden estructural por sobre lo apariencial significa una

actitud teórica cuya única posibilidad de dar cuenta de la naturaleza del objeto mismo es sentar una distinción entre lo determinante y lo determinado. Pero no podríamos quedarnos sólo con estructuras y soslayar el material en que éstas se realizan; el análisis hace esto como estrategia explicativa, pero el objeto es y sigue siendo una unidad cuya realidad se vería cercenada por cualquier unilateralidad.

El modelo de ciencia del funcionalismo es de tipo inductivo, pues propone actuar en forma similar a las ciencias de la naturaleza: observar hechos, formular hipótesis y someterlas al control de la experiencia para descubrir leyes generales de la realidad abordada; proyecto científico que se contrapone a la propuesta estructuralista, para la cual la etnología debe constituirse "...a la manera de una sistemática- cuyo fin es identificar y establecer el repertorio de tipos, analizar - sus partes constituyentes y establecer entre ellos correlaciones." (22).

- En este segundo modelo, el punto de partida son las variaciones y, mediante la búsqueda de las relaciones que están más allá de las apariencias, se intenta constituir a la etnología como una sintaxis profunda - que da razón de tales variaciones. De esa suerte, las variaciones se encuentran fundadas en un sistema de transformación que les subyace, y, - por lo tanto, presentan el carácter de 'determinadas'. El contexto fija el límite histórico-geográfico de las transformaciones estructurales; - pues de no ser así, resultaría igualmente estéril levantar un inventario de toda clase de diferencias dispersas en sistemas distintos. Las - 'totalidades' del estructuralismo son, entonces, de carácter 'discreto', es decir, son conjuntos de relaciones -transformaciones y variaciones - determinadas- cuyos límites no son lógicos sino históricos y geográficos.

La etnografía se encarga no sólo de proporcionar la 'materia prima' para el análisis teórico, sino también en delimitar los sistemas cuya estructura la etnología se propone evidenciar.

La estructura, por lo dicho antes, no podrá hallarse al nivel de las apariencias. Y éste es la razón por la que el 'estructuralismo funcionalista' de Radcliffe-Brown es incapaz de responder a sus propias expectativas. La 'estructura' que este autor propone es aprehensible por la experiencia sensible y su elaboración teórica consiste en un modelo de continuidad que no contradice los fenómenos sociales "La posición empirista de Radcliffe-Brown explica su resistencia a distinguir con claridad 'estructura social' de 'relaciones sociales'. De hecho, toda su obra reduce la estructura social al conjunto de las relaciones -- existentes en una sociedad dada." (23). Las tareas son así confundidas por el funcionalismo, pues afirma una noción (la de 'función') que lejos de ser una herramienta heurística se muestra como un freno para la investigación, y, además, cuando parece que endereza el rumbo --a partir de Radcliffe-Brown-- señala la existencia de estructuras justamente allí donde éstas no se encuentran.

La crítica complementaria que Lévi-Strauss endereza contra esta corriente apunta a la analogía de principio entre estructura orgánica y estructura social. "Lejos de llevar el nivel de los estudios de parentesco hasta el plano de la teoría de la comunicación --como lo he -- propuesto--, Radcliffe-Brown lo reduce al plano de la morfología y a la fisiología descriptiva." (24). La perspectiva biologicista del funcionalismo acaba por cerrarle la posibilidad de 'comprender' y en consecuencia 'explicar', de una manera suficiente, las sociedades que erigió co-

mo objeto. La producción de 'sentido' -problema que llegó a plantear Malinowski sin poderlo resolver- aparece entonces como el nuevo horizonte que el estructuralismo inaugura para la etnología. Las relaciones sociales son descubiertas como formas de asegurar la comunicación entre individuos y entre grupos. Esta nueva perspectiva choca con los intentos funcionalistas de hacer de la antropología social una disciplina al modo de las ciencias naturales, y da un nuevo cauce a las exigencias de rigor presentes en toda la tradición antropológica.

Aquí, sólo hemos tratado de exponer las objeciones que el estructuralismo hace al funcionalismo, suponiendo que la lectura que Lévi Strauss hace de estos autores es adecuada. En todo caso, nos interesa más 'filtrar' las propuestas del estructuralismo, que saber si la crítica al funcionalismo le hace justicia.

La noción de estructura de Lévi-Strauss debe influencias a otras disciplinas intelectuales que no hemos señalado aquí -entre éstas están el psicoanálisis, el marxismo e incluso la geología (25). Únicamente nos ha interesado, en esta especie de 'historia intelectual', señalar una continuidad y una ruptura (con la lingüística y con el funcionalismo respectivamente), a partir de las cuales hemos podido aislar los elementos teóricos que permiten la articulación coherente del concepto de estructura en la etnología de Lévi-Strauss. Al lograr esto nos podemos olvidar del camino recorrido y recuperar sólo sus resultados. Ya los términos que utilizamos se han cargado de un significado específico que los aleja de su uso cotidiano y la trivialización. Huelga decir que habrá que abundar en ellos y afinarlos teóricamente. Hablando en términos estructuralistas, la historia del estructuralismo sólo nos ha ser-

vido para poder centrar el análisis sin error, esa historia resulta ahora irrelevante. No obstante, apenas estamos en el punto de partida, y como tal era necesario justificarlo. El análisis subsecuente revestirá, en consecuencia, un carácter más teórico.

NOTAS Capítulo II

1.- Lingüística y estructuralismo.

(1) Sólo habrá de recordarse que Saussure era un verdadero experto en lenguas indoeuropeas, y que gran parte del Cours... fue dedicado al análisis de ellas. A lo largo de su vida, estudia persa e irlandés antiguo, elabora análisis sobre el sánscrito y lleva a cabo estudios de lituano; imparte clases de gramática comparada de griego y latín. Investiga sobre evolución y conservación lingüística, fonología del francés moderno y verificación francesa. Además dedica gran atención al análisis de la fonética y la lingüística evolutiva, cambios fonéticos, problemas de sincronía en la lengua y cuestiones de gramática histórica entre otras. Esto muestra que la reflexión teórica no puede desligarse de un trabajo empírico minucioso y analítico.

(2) Saussure, Ferdinand de. Curso de lingüística general, Ed. Nuevo - Mar, México: 1982, p. 31.

(3) Ibid. p. 35

(4) Ibid. p. 41

(5) Ibidem.

(6) Ibid. p. 35

(7) Ibid. p. 41

(8) Ibid. p. 43

(9) Lévi-Strauss, C. AE2 a. p. 15

(10) Ibid. p. 16

(11) Ibidem.

(12) Lévi-Strauss, C. AE2 o. p. 283

(13) Ibid. p. 284

(14) Lévi-Strauss, C. AE c. p. 52

(15) Ibidem.

(16) Ibid. p. 54. El subrayado es nuestro

(17) Lévi-Strauss, C. AE2 e. p. 67

(18) Lévi-Strauss, C. AE c. p. 56

(19) Lévi-Strauss, C. AE d. p 63

(20) Ibid. p 65

(21) Ibid. (p 73).

2.- Antropología y estructuralismo

(1) Lévi-Strauss, C. El totemismo en la actualidad, Fondo de Cultura Económica, Breviario No. 185, México: 1980. pp 11-12

(2) Lévi-Strauss, C. AE2 b. p 40

(3) Radcliffe-Brown, A.R. Estructura y función en la sociedad primitiva, Edic. Península, Barcelona: 1972. p 216.

(4) Ibid. p 217

(5) Ibidem.

(6) Ibidem.

(7) Ibid. p 219

(8) Ibid. p 205

(9) Ibid. p 203

(10) Ibid. p 207

(11) Malinowski, Bronislaw. Una teoría científica de la cultura, Ed. Sarpe, Col. "Los grandes pensadores", Madrid, 1984. p 182

(12) Radcliffe-Brown, A. R. op. cit. p 211

(13) Radcliffe-Brown, A. R. El método de la antropología social, Edit. Anagrama, Barcelona, 1975. p 26

(14) Radcliffe-Brown, A. R. Estructura y función...., ed cit, p 12.

(15) Malinowski, B. op cit. p 39

(16) Lévi-Strauss, C. AE2 f. p 117

(17) Lévi-Strauss, C. AE a. p 13

(18) Ibid. p 14. Subrayado de Lévi-Strauss.

(19) Lévi-Strauss, C. AE2 a. p 18.

(20) Lévi-Strauss, C. AE h. p 128

(21) Ibidem.

(22) Lévi-Strauss, C. AE a. p 17

(23) Lévi-Strauss, C. AE m. p 275

(24) Ibid. p 274

(25) Lévi-Strauss, C. Tristes trópicos, EUDEBA, Bs. As., 1976
pp 46-47.

III.- El concepto de estructura en Lévi-Strauss

En la obra de Lévi-Strauss no encontramos una sola definición de 'estructura' que de cuenta de todas las características que en tal instancia se pueden detectar. Lo que tenemos son definiciones parciales que habrá que conjuntar en el curso de la exposición. Si bien la noción de estructura (que dimos en el capítulo I de acuerdo con Piaget) concuerda en términos generales con la propuesta teórica de Lévi-Strauss, los contenidos y problemas específicos de la etnología le dan un cariz que es necesario mostrar. Por ello, trataremos de definir la 'estructura' no sólo en un nivel abstracto, sino que, recurriendo a un ejemplo etnológico, incidiremos en la operancia de esta categoría.

Habíamos señalado que la noción de estructura no puede asimilarse únicamente a la idea de fundamento: "organización cualquiera de partes cualesquiera"; pues de hacerse esto no sería posible distinguir su especificidad teórica y heurística. Si bien la estructura es pensada como fundamento, sus características rebasan esta generalidad abstracta y muestran por qué los discursos fundados en ella aparecen como profundo renovadores.

La articulación de la noción de estructura se ha dado en avenencia con las características centrales de las sociedades primitivas. Estas organizaciones se distinguen básicamente porque no conocen la escritura, y su actividad tecnoeconómica se rige por la recolección, la caza y la pesca (sociedades que se han quedado en el umbral del neolítico -como bien las define Lévi-Strauss). Las instituciones más sobresalientes en ellas -y al mismo tiempo las que más han interesado a los etnólogos-

son los sistemas de parentesco y la mitología. Ciertamente, la mayor parte de la obra de Lévi-Strauss está dedicada al estudio e interpretación de estas dos realidades sociales. De modo tal que el terreno privilegiado para el análisis estructuralista se circunscribe a estos objetos, aún cuando para llevarlo a cabo sea preciso el recurso a las instancias complementarias de las sociedades simples.

Por ello, Lévi-Strauss no propone, en una primera instancia, que la noción de estructura pueda fundarse fehacientemente en sociedades de carácter distinto a las mencionadas.

La distancia -tanto real como intelectual- que el investigador guarda respecto a las organizaciones primitivas, le permite -a decir de Lévi-Strauss- evitar las 'ilusiones del subjetivismo' y establecer explicaciones rigurosas y objetivas; pero, al mismo tiempo, genera el riesgo de perder de vista los elementos esenciales y reducir el trabajo científico a conjeturas que no logran aprehender el nivel profundo del objeto. Por ello, la alternancia del trabajo de campo y la reflexión teórica es la única posibilidad de no caer en alguno de los extremos. Postular una interpretación estructuralista de estas organizaciones requerirá, entonces, una continua colaboración entre etnografía y etnología, entre datos e interpretaciones, entre experiencias controladas y conceptualización.

La idea de estructura no se presenta, así, como un presupuesto absoluto a la investigación misma. Es presupuesta en la medida que funciona como hipótesis a demostrar por la investigación, pero su caracterización final no puede estar reñida con la organización que el análisis ha descubierto en el objeto. En tanto propuesta científica, el estructuralismo supone la existencia de un orden racionalizable en ese objeto y, por

lo tanto, confía en poder explicarlo y 'comprenderlo' y no sólo 'describirlo'. La herramienta metodológica para tal fin es la noción - de estructura. Veámos en qué consiste.

Según Lévi-Strauss, "Sólo está estructurada la disposición - que obedece a dos condiciones: es un sistema, regido por una cohesión interna; y esta cohesión, inaccesible a la observación de un sistema - aislado, se revela en el estudio de las transformaciones, gracias a -- las que se descubren propiedades similares en sistemas en apariencia - diferentes". (1). La definición muestra en seguida la especificidad del estructuralismo. No se concibe a la estructura como el sustrato - fijo sobre cual se 'construye' el sistema, sino como una línea de transformación a partir de la cual posible entender la discontinuidad de una entidad a otra. Oculta a la mirada empírica, la estructura muestra la similitud profunda de organizaciones fenoménicamente heterogéneas, y - al mismo tiempo revela la ilusión de querer aprehender un orden determinante al nivel de las homologías superficiales. El aspecto más innovador de esta noción reside en la concepción de la organización estructural como orden de variaciones. La estructura se presenta, así, no como una entidad fija (platonismo), sino como una serie determinada - de transformaciones cuya traducción teórica elabora el científico. Por que es mutable, la estructura no remite a un sustancialismo, pero, al mismo tiempo, por no darse en la actividad empírica, puede ir contra - las apariencias y arrojar una imagen del objeto radicalmente distinta a la que nos dan los sentidos y la experiencia cotidiana. En este orden de cosas, la estructura es, más que el esqueleto de un todo discreto, la línea de fundamentación de subsistemas aparentemente independientes - siste

mas que en realidad están vinculados entre sí a un nivel de profundidad significativa. Poder obtener entonces, en términos teóricos, la aprehensión estructural consistirá en "...elaborar el sistema de estos sistemas, poniéndolos entre ellos en una relación de transformación." (2)

Los sistemas pueden ser mitos, ritos o relaciones de parentesco, en los que las variaciones determinadas no son resultado de la voluntad de los hombres en que tales instituciones se asientan, sino propiedades de los sistemas mismos. Las variaciones y transformaciones del sistemas no pueden exceder los límites del juego estructural. De no ser así la coherencia estructural, lejos de ser sostenida por este sistema de fluxiones, sería continuamente trastocada y las relaciones en que se funda perderían su carácter necesario. Afirmar entonces la estructura como un sistema de variaciones no caóticas permite instaurar un orden racional que traspassa las diferencias y afirma las invariantes.

Quedaría por demostrar cuál es la forma en que sistemas de orden aparentemente distinto pueden asimilarse a elementos de una variación estructural. Esto es, si en la estructura no existe un sustrato fijo y lo único constituyente son las relaciones mismas ¿ de qué tipo tendrán que ser las correspondencias para poder demostrar su pertenencia estructural?. Lévi-Strauss no da respuesta explícita a esta cuestión. Sin embargo, a lo largo de varios análisis etnológicos de este autor, hemos logrado detectar las principales formas de relación entre elementos diferentes, a saber: simetría, inversión, oposición en parejas, contradicción lógica, isomorfismo, equivalencia, elipsis y homología profunda. De tal suerte, las relaciones que constituyen la 'estructura' son 'determinadas' en cuanto vinculan elementos que no pueden relacionarse en el plano de de

su aparición fenoménica, y son necesarias porque su recurrencia permite tratar a estos elementos en forma sistemática y coherente. Si en una serie de mitos, por ejemplo, son frecuentes las nociones de 'alto' y 'bajo', la perspectiva estructuralista podrá suponer una relación de 'oposición' como elemento fundante de tal sistema mítico. Si en otro grupo de mitos, las descripciones evaden sistemáticamente la referencia a un elemento aunque parecen presagiarlo -pongamos por caso 'la sangre'-, de tal suerte que prefiguran sus contornos negativos (el espacio vacío de su posible aparición) podemos presumir que nos hallamos en un caso de relación 'elíptica'. En suma, las relaciones profundas se sitúan siempre en una dimensión que escapa a la sensibilidad y a la intuición. Por ello, una exigencia central del estructuralismo (exigencia que es común, como veremos también, al materialismo histórico) es el abandono de las interpretaciones empáticas y la experiencia vivida. Su objeto será, por ende, "...detrás de la idea que los hombres se hacen de su sociedad, descubrir los resortes del sistema 'verdadero'. Es decir, llevar la investigación más allá de los límites de la conciencia." (3). No obstante, cabe señalar que esto implica una distinción entre 'relaciones sociales' y 'estructura social'. Esta sería el fundamento profundo de aquellas, mismas que aparecen como la materia prima en que se realiza la estructura. El conjunto de las relaciones sociales se nos aparece como un todo caótico en el que no es posible detectar los elementos determinantes; sólo al nivel de las estructuras, esto es, trascendiendo las ilusiones de la apariencia, es factible alcanzar este 'inconsciente colectivo' donde se ejercen las relaciones estructurantes de la realidad social. Y esto sólo es posible -según Lévi-Strauss- a partir de la noción de estructura, cuyo alcance epistemológico permite que sean "... tratadas las diversas -

modalidades de la vida social en el seno de una misma población, y las modalidades de igual nivel en poblaciones diferentes, como elementos de una vasta combinatoria sometida a reglas de compatibilidad y de incompatibilidad, que hacen posibles ciertas disposiciones, excluyen otras, y acarrear una transformación del equilibrio general cada vez que una alteración o una situación afecta a uno cualquiera de los elementos." (4)

De lo anterior, resulta que las estructuras sociales pueden tener un carácter local o translocal y, además, como la combinatoria de elementos invariantes, conllevan el carácter de poseer una solidaridad flexible, gracias a la cual es posible la transformación o supresión de uno o varios de sus elementos sin que las relaciones fundamentales se vean alteradas. La continuidad estructural proviene, entonces, no de la persistencia de los elementos particulares sino de la persistencia de las relaciones. Las estructuras sociales están limitadas por el contexto histórico-geográfico en el que operan. Son, como antes hemos mencionado, totalidades discretas, esto es, sistemas autorregulables que no necesitan de ninguna realidad ajena para poder ser explicados. El movimiento lógico de la estructura se ejerce por el devenir de sus transformaciones: devenir regulado y circunscrito a los límites del sistema y, en este sentido, 'limitado'. La estructura como 'totalidad discreta', es decir, como conjunto racional correspondiente a determinada organización social, o más específico, a determinada dimensión de esa organización, no se reduce a la sumatoria de los elementos que la constituyen, sino que es el resultado de la interacción de sus propias variaciones. Los elementos singulares sólo tienen sentido de acuerdo a su valor posicional y no por sus cualidades específicas. En todo caso, las cualidades de los elementos modifican su sentido al ser redimensionadas por su inclusión estruc

tural. Es el todo el que explica y da sentido a las partes y no a la inversa. El recurso a la totalidad establece, así, una relación de inter-determinación entre las variaciones particulares y el equilibrio del sistema en su conjunto. En efecto, la perspectiva global es inseparable de la noción de estructura, y constituye la única posibilidad de centrar el método etnológico en referencia a las variaciones y no a las similitudes. De esta suerte, a los distintos segmentos de la realidad social "Es posible pues tratarlos como otros tantos aspectos de un sistema subyacente - dotado de mayor valor explicativo aunque -y más valdría quizá decir 'por que'- la observación empírica, reducida a sus solos recursos, jamás lo - aprehenderá como tal." (5). La realidad es una, concreta, conjunta; no -- obstante, el análisis tiende a descomponerla y simplificarla en conceptos para poder así descubrir su 'ordenamiento en estructura'. Pero esto no sería posible si a la teorización no correspondiera una realidad efectiva. Para Lévi-Strauss la estructura es, a la vez que un producto conceptual - del trabajo científico, una realidad objetiva y actuante. Las relaciones sociales se efectúan al margen de la conciencia de los individuos, y esto incluye también al científico. La razón estructuralista no se aviene con el tradicional proyecto kantiano, donde es la propia razón la que impone - un orden artificial a un mundo que no nos es posible aprehender en su raíz. La estructura existe como un sistema de variaciones, como línea de trans-formación, y como sintaxis que ordena los contenidos de acuerdo a ciertas posibilidades combinatorias objetivamente posibles.

El trabajo teórico que recupera formalmente las estructuras consiste en la construcción de modelos. Los modelos sociales -traducciones - de las estructuras sociales- presentan la ventaja de reducir los elementos

estructurales a unas cuantas variables y a fijar las reglas de sus combinaciones. Esto nos da la posibilidad de 'manipular' -y en este sentido- lograr una experimentación que en ciencias sociales parecía prohibida-, a la manera de los modelos matemáticos, los modelos sociales. Los modelos se presentarán entonces como sistemas simbólicos que sustituyen las relaciones reales y establecen el universo de sus posibilidades. Estructura y modelo se identifican en la medida en que el segundo simboliza a la primera, y que no sería posible ni siquiera hablar de 'estructuras' -sin el concurso de una actividad teórica. "El principio fundamental afirma que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos contruidos de acuerdo con ésta." (6). La existencia de un orden estructural es un descubrimiento y no una imposición en el objeto; por lo que, si bien podemos afirmar la existencia de las estructuras, tal afirmación sólo es posible a la postre de la construcción de modelos. Los modelos -a decir de Lévi-Strauss- pueden ser identificados con las estructuras sólo si cumplen ciertas condiciones: "...pensamos que 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 los entraña 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 predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique. En fin, el modelo debe ser construido de tal modo que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados." (7)

A partir de lo anterior, tenemos que plantearnos qué clase de relación se da entre la realidad y el modelo que la representa. Evidentemente, no existe una determinación lineal -teoría del reflejo- que nos lleva a concebir el modelo como una forma continuada en la relación teoría-realidad. Aún más, el modelo, como resultado de la elaboración teórica, va constantemente contra el orden apariencial o intuitivo del objeto que pretende explicar. El modelo estructural no es una simbolización simple de las instancias de la realidad; no es una 'fotografía' sino una sintaxis: un lenguaje que ajusta las variaciones y establece el cuadro de las relaciones objetivamente posibles. Es en este sentido que el modelo cumple la función de 'predecir' fenómenos nuevos partiendo de las instancias dadas y los cuadros establecidos. Su carácter de 'sistema' - le permite proponer la aparición de instancias nuevas, pero no esencialmente distintas a las preexistentes en el orden estructural del cual surgen. La predicción estructuralista no puede exceder los límites del sistema mismo; sin embargo, puede detectar líneas de desarrollo y señalar tendencias y ausencias a cubrir. Empero, esto sólo es posible si el modelo es una representación verdadera de las relaciones estructurales:

" Se pueden concebir, en efecto, muchos modelos diferentes pero cómodos, - por distintas razones, para describir y explicar un grupo de fenómenos. Con todo, el mejor será siempre el modelo 'verdadero', es decir, aquel - que, siendo el más simple, responderá a la doble condición de no utilizar otros hechos fuera de los considerados, y de dar cuenta de todos." (8). Se establece así una relación necesaria entre la estructura y el modelo que la representa. No se puede asimilar esta noción de modelo -por ejemplo- a la de 'tipo ideal' weberiano, cuyo único requisito es la consistencia lógica y la no contradicción.

Los modelos 'verdaderos' del estructuralismo, por el contrario, sólo serán tales si representan exhaustivamente la naturaleza estructural del objeto a partir del cual se constituyen. Por ello, podemos decir que el modelo viene a ser una 'traducción' de la estructura, ya que, como se ha señalado, no puede ser un simple reflejo en razón de que la actividad teórica se caracteriza por su no inmediatez. Y este es, ciertamente, el mayor aporte del estructuralismo "Las investigaciones estructurales carecerían de interés si las estructuras no fueran traducibles a modelos cuyas propiedades formales son comparables, con independencia de los elementos que las componen. El estructuralista tiene por tarea identificar y aislar los niveles de realidad que poseen un valor estratégico desde el punto de vista en que él se coloca; dicho de otra manera, que pueden ser representados en forma de modelos, sea cual fuere la naturaleza de estos últimos." (9).

Según Lévi-Strauss existen modelos conscientes e inconscientes. Los primeros consisten en las representaciones que los miembros de una comunidad pueden hacerse de las normas de organización social que rigen su conducta. Son también modelos conscientes aquellos cuadros explicativos que los etnólogos empiristas han pretendido establecer basándose en la representación y la experiencia cotidiana. Si bien tales construcciones mentales no pueden soslayarse en el análisis, situarlos en su justa dimensión evitará confundir planos y trivializar el conocimiento. En muchas ocasiones, estos modelos llegan a obstaculizar el avance de la investigación científica, pues su inmediatez opaca las instancias que el saber racional busca localizar. Por el contrario, los modelos 'inconscientes' sólo son posibles en tanto resultado del análisis estructuralista, son necesariamente abstractos y su amplitud explicativa se incrementa

de acuerdo al grado de formalización con que se les elabore. En efecto, los análisis estructuralistas presentan la tendencia a construir sus modelos explicativos partiendo del paradigma de las estructuras matemáticas y algebraicas. Tal idea impera, por ejemplo, en las estructuras elementales del parentesco, donde se llega a proponer un modelo algebraico para explicar las leyes matrimoniales que rigen el parentesco en el sistema Murngin. Sustituyendo los términos por símbolos, y las relaciones -- por funciones, se establece un cuadro de todas las posibilidades de combinación del sistema (Estructuras... pp 278-286). Sin embargo, cabe señalar que tal concepción es sostenida por Lévi-Strauss en 1949, cuando -- su propia reflexión teórica no se ha desarrollado con amplitud. Para -- 1952, cuando escribe "La noción de estructura en etnología", su opinión sobre la formalización de los modelos ha variado en forma significativa. La expresión de las estructuras en términos de medida y la simbolización matemática no son ya el parangón obligado de la etnología. "No existe -- dice Lévi-Strauss en este ensayo- ninguna conexión necesaria entre las nociones de medida y la de 'estructura'" (10). Nuestro autor ha logrado percatarse de que si se reducen las formas de organización social a una representación numérica o algebraica, se corre el grave peligro de dejar de lado un aspecto incostestable de la realidad: el 'sentido' de la acción social. En efecto, la formalización numérica puede llevarnos al extremo de homogeneizar en relaciones abstractas la variedad irreductible de la vida social. El 'sentido' de las instituciones y formas de organización social podría ser minimizado si, por un bien comprensible afán de -- rigor y exactitud, nos olvidáramos de los contenidos específicos que dan su razón de ser a las organizaciones humanas que son el objeto de la etnología. Es común que el estructuralismo de Lévi-Strauss sea tachado de

formalista utilizando los argumentos que él mismo ha enderezado contra los funcionalistas (ver Cap.II). Tal crítica sería certera si nos olvidáramos que su proyecto de antropología social pretende no soslayar "lo que sucede en la conciencia de los hombres" y, de esta forma, buscar una 'explicación' que ninguna representación algebraica podría proporcionar. La antropología social como semiología (Cap.II) sería la superación de la antropología social como ciencia formal. (Las estructuras...), pues a través de aquella podemos dar cuenta del sentido de la acción humana sin necesidad de recaer en discursos especulativos: "...se ha demostrado cómo problemas que no comportaban solución métrica podían igualmente ser sometidos a un tratamiento riguroso" (11). Los modelos etnológicos no tendrán, por ende, la necesidad de diluirse en modelos matemáticos para demostrar su alcance explicativo. Su 'verdad' estará dada por la fidelidad con que traduzcan las características esenciales de su referente.

Una última característica de los modelos de la antropología social se da por relación a la escala en que son contruidos: "Un modelo cuyos elementos constitutivos se encuentran a la misma escala que los fenómenos será llamado 'modelo mecánico', y 'modelo estadístico' a aquel cuyos elementos se encuentran en una escala diferente." (12). En las sociedades primitivas -por ejemplo, el caso de las relaciones de parentesco- el modelo construido hace figurar a los individuos -- tal como aparecen en esta relación: es, por ello, un modelo mecánico --peculiar a este tipo de sociedades. El padre es representado como 'padre' y el hijo como 'hijo', estando la sustitución basada en una escala de igualdad (la 1). Este tipo de modelos tiene la cualidad de presentar sus relaciones como reversibles, es decir, como integrables en formas distintas independientemente de su apari--

ción cronológica. Por el contrario, los modelos estadísticos simbolizan las relaciones a través de una escala diferente, y su orden pertenece a un tiempo lineal e irreversible. Ejemplos de ellos -según Lévi-Strauss- son los modelos de la historia.

Nos hemos extendido en lo respectivo a los modelos por una sencilla razón: cuando hablamos de ellos en realidad estamos refiriéndonos a las estructuras que representan; su tratamiento teórico los erige en entidades indisolubles. Por decirlo en términos no estructuralistas: el modelo es la estructura en su carácter de "Para nosotros". Pero si tal cosa es cierta, justo sería saber cuál es el lugar que ocupan las estructuras en el orden de los hechos reales.

Las estructuras se sitúan en un inconsciente colectivo, que Lévi-Strauss caracteriza como una dimensión donde se vinculan la sensibilidad y la simbolización propias del quehacer humano. Las estructuras constituyen el marco donde se conjugan sensación y concepto, y donde, además, las determinaciones de la base tecnoeconómica de la sociedad son elaboradas mentalmente para definir las características sustantivas del grupo social. La estructura es el ámbito de la significación, el "lugar" donde se genera el sentido de las acciones humanas. En El pensamiento salvaje, Lévi-Strauss postula que la situación de la estructura está dada por su carácter de esquema conceptual que tiene un lazo de unión entre la infraestructura (la praxis constitutiva) y el mundo de las relaciones superestructurales (las prácticas particulares). Por su importancia, citamos en extenso este fragmento donde, a decir de algunos autores, apreciamos el marxismo de Lévi-Strauss: "Si afirmamos que el esquema conceptual rige y define las prácticas, es porque estas últimas, objeto del es

tudio del etnólogo en forma de realidades discretas, localizadas en el tiempo y en el espacio, y distintivas de géneros de vida y de formas de civilización, no se confunden con la praxis que...constituye para la ciencia del hombre la totalidad fundamental. El marxismo --si no es que el propio Marx-- ha razonado demasiado a menudo como si las prácticas se derivasen inmediatamente de la praxis. Sin poner en duda el indiscutible primado de las infraestructuras, creemos que entre praxis y prácticas se intercala siempre un mediador, que es el esquema conceptual por la actividad del cual una materia y una forma, desprovistas así la una -- como la otra de existencia independiente, se realizan como estructuras, es decir, como seres a la vez empíricos e inteligibles." (13). Las estructuras se presenta, así, como la mediación entre el mundo de las relaciones sociales materiales y el mundo de las representaciones y la acción.

Sin embargo, este ~~inconsciente~~ colectivo, continuamente nombrado y utilizado como demostración de un nivel profundo, no aparece nunca justificado en la obra de Lévi-Strauss. Se presenta como un principio inobjetable cuando ni aún los psicólogos más aventurados de la actualidad se atreverían a proponerlo sin algún género de dudas. En todo caso, esta inclusión del nivel estructural como mediación entre infraestructura y superestructura supone una lectura de Marx bastante discutible. En primer lugar, los análisis etnológicos concretos de Lévi-Strauss nunca se han avocado expresamente a mostrar la determinación infraestructural, sino el nivel de la sintaxis estructural; asumiendo en principio -- este nivel como el sustrato fundante de las relaciones sociales. En segundo lugar, la identificación entre 'infraestructura' y 'praxis' por un lado, y 'estructura' y 'esquema conceptual' por otro, desnaturaliza --

la proposición marxista de la determinación del edificio superestructural por una base de relaciones económicas (materiales). Como trataremos de mostrar en el siguiente capítulo, la 'materia' para Marx no es el elemento de la empiria sino el producto del trabajo, y en consecuencia, ya incluye la referencia a un 'proyecto' y al 'sentido' que Lévi-Strauss circunscribe al ámbito de las estructuras. Por último, Lévi-Strauss no prueba la legitimidad de su aserto, encaminado a llenar un supuesto vacío entre infraestructura y superestructura a través de los esquemas conceptuales. Manejar así esta cuestión parece resultado, más de una ilusión engendrada por los términos, que de una necesidad teórica de completar un esquema que pretendidamente Marx dejó inconcluso.

El método estructuralista pretende, en última instancia, llegar a la definición de los sistemas conceptuales en que consisten las estructuras. Si su lugar es el asignado a un inconsciente, la etnología deberá ser necesariamente una psicología. "Es a esta teoría de -- las superestructuras, apenas esbozada por Marx, a la que deseamos contribuir reservando para la historia ...el trabajo de desarrollar el estudio de las infraestructuras propiamente dichas, que no puede ser principalmente el nuestro, porque la etnología es, en primer lugar, una -- psicología." (14). El sistema de las estructuras, como mediador entre empiria y concepto, funciona --según Lévi-Strauss-- como un operador sin tético que transforma a los hechos en signos. La producción simbólica está dada, entonces, no al nivel infraestructural que parece ser ciego y desprovisto de sentido, ni al superestructural donde las actividades e instituciones no son sustantes, sino al nivel de este inconsciente que sintetiza las determinaciones de una y otra dimensión. La estruc-

tura no es el espacio del pensamiento ni el de la sensibilidad: es el ámbito de lo simbólico, que se encuentra a la mitad del camino entre la sensibilidad y el pensamiento. Ni discurso, ni sensación, la estructura aparece sólo como un haz de relaciones -esquema conceptual- que hace inteligible la ordenación (pues ella es en sí misma tal ordenación) de las particularidades del objeto.

Cabe decir que tal objeto, si bien será siempre una totalidad no se indentificará con el conjunto de las relaciones sociales de una organización dada. Las más de las veces, un modelo se reducirá a explicar cierta estructura social -tal vez el parentesco o la mitología- permitiendo que el mismo objeto pueda ser abordado con una perspectiva distinta. De tal suerte, hablar de la 'estructura' de una sociedad no es otra cosa que referirse a la 'organización en estructura' de las estructuras discretas que conforman dicha sociedad. Lo anterior equivale a sostener que las distintas estructuras particulares se vinculan entre sí a través de un orden, que las integra a su vez como elementos de una estructura más amplia. Este orden de ordenes muestra que los subsistemas que integran la totalidad de relaciones sociales de una organización son necesariamente solidarios. "Para el etnólogo, la sociedad comprende un conjunto de estructuras que corresponden a diversos tipos de órdenes. El sistema de parentesco ofrece un medio de ordenar a los individuos según ciertas reglas; la organización social proporciona otro; las estratificaciones sociales o económicas, un tercero. Todas estas estructuras de orden pueden a su vez ser ordenadas, a condición de descubrir qué relaciones las unen (15). De tal suerte, los distintos niveles de la vi-

da social aprehendidos en su estructura, sin perder su especificidad de ser 'totalidades discretas', aparecen a su vez como los elementos de una especie de 'metaestructura' que se rige por relaciones similares a las de sus elementos. "El orden de los ordenes no es una recapitulación de los fenómenos analizados.. Entiendo... por orden de los ordenes las propiedades formales del conjunto compuesto por los subconjuntos que corresponden, cada uno, a un nivel estructural dado." (16). Este mismo esquema puede ser aplicado al conjunto de las organizaciones sociales existentes, para poder concebirlas como modalidades de una actividad más general: la del espíritu humano. esta entidad -a la que nos habíamos acercado - en el capítulo II- podemos ahora identificarla con el inconsciente colectivo, cuya única cualidad es su carácter combinatorio, "sistema categorial sin referencia a un sujeto pensante", asentado en la naturaleza hasta el grado de confundirse con ella misma. Este 'espíritu humano' -orden de los sistemas conceptuales-, se presenta así como el principio de unidad que rige toda relación social. Nada queda entonces fuera de su determinación, pues en virtud de su unidad intrínseca se vuelven convertibles entre sí sistemas aparentemente dispersos en el espacio y en el tiempo. El espíritu humano es la combinatoria plenamente objetiva -cualquier referencia a un sujeto es así abolida- que fundamenta las organizaciones existentes y establece las condiciones para la aparición de otras nuevas. "...si fuera posible demostrar que... la apariencia arbitraria, el brotar pretendidamente libre, la invención que pudiera creerse sin riendas suponen leyes operantes a nivel más profundo, sería ineluctable concluir que el espíritu, frente a frente con él mismo, y escapando de la obligación de componer con objetos, se ve en cierto modo reducido a imitarse a sí mismo como objeto." (17).

Identificando 'inconsciente' y 'espíritu humano', y refiriéndo los ambos a una combinatoria que impone las reglas de inclusión y exclusión de los sistemas, podemos deducir que no existe una diferencia radical entre las variadas formas de organización social que conforman el horizonte de lo humano. La función simbólica ("...la estructura es siempre la misma y por ella se cumple la función simbólica." (18)) permea entonces todas las instituciones y actividades sociales; resultando de esto la concepción de las relaciones humanas como formas comunicativas fundadas en una combinatoria simbólica estructural.

Por lo anterior, podemos pensar que el mundo social del estructuralismo en realidad no va más allá de las relaciones comunicativas. Habrá que agregar que son relaciones que se ejercen a un nivel profundo, vale decir, inconsciente, y que se presentan como el ordenamiento sintáctico de variaciones determinadas que mantiene correlaciones significativas y son reducibles a un conjunto de operaciones lógicas.

Un terreno donde el análisis estructural ha mostrado su eficacia es el de la mitología. Efectivamente, podemos decir que la explicación de los sistemas míticos de las sociedades primitivas han sido el mejor 'caldo de cultivo' para las propuestas estructuralistas. Lévi-Strauss parte del indiscutible hecho de la notable diversidad de mitos a nivel universal y de la aparente ilogicidad o discontinuidad de esta variedad (en un mito todo puede suceder). Sin embargo, posteriormente intenta demostrar que estos mitos, en primera instancia arbitrarios, se repiten en sus formas fundamentales con curiosa frecuencia en diversas regiones del mundo. Esta antinomia de diversidad y consistencia es punto de partida crucial para el análisis: "...el mito se define... por un sistema temporal

... Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados... Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente." (19). Dos planos constituyen la unidad mítica, aunque en realidad debemos hablar de dos 'tiempos', con la salvedad de que uno de ellos nos es, con todo rigor, un tiempo verdadero. El tiempo estructural, primero de ellos, es mecánico, reversible y abstracto. Este nivel estructural de los mitos permanece fuera del devenir, aunque simultáneamente se refiera al pasado, presente y futuro. El nivel histórico del mito, por el contrario, es partícipe de un tiempo estadístico, vale decir, lineal, irreversible y concreto. Por consiguiente, las categorías de diversidad y consistencia pueden situarse en dos niveles estratégicos: al primero corresponden las distintas elaboraciones míticas y su posibilidad de ser integradas en un modelo que las unifique estructuralmente; al segundo corresponden las instancias que constituyen un tiempo estadístico y que, en su verdad, deben ser conceptualizadas como tiempo mecánico, lo que equivale a decir que el aparecer histórico representa una variedad de la que el análisis etnológico muestra la unidad. Diversidad y consistencia aluden, por lo ya dicho, tanto a diferencias y subsistencias como al devenir y a la permanencia. Se integran entonces, en la noción de estructura, no sólo una explicación de la diversidad sino también de la mutabilidad de los sistemas. El objetivo de Lévi-Strauss será, por ende, elaborar modelos que trasciendan tanto la diversidad empírica como la cronológica: "La misión que nos imponemos... consiste en probar que mitos que no se parecen, o cuyas semejanzas a primera vista se dirían accidentales, pueden no obstante exhibir una estructura idéntica y participar del mismo grupo de transformaciones. Para nosotros no es cosa, pues, de

catalogar rasgos comunes, sino de mostrar que, a pesar de sus diferencias -si no es que a causa de ellas-, mitos que nada incita a cotejar proceden de los mismos principios y son engendrados por una sola familia de operaciones." (20)

En sus Mitológicas (21), Lévi-Strauss trata de mostrar, a partir del análisis concreto de las entidades míticas, cómo la producción mítica de los pueblos del Brasil central (zona amazónica) responde a una serie de estructuras que las homologan a un nivel profundo. Se encarga de señalar, además, la coincidencia de esta producción con los mitos provenientes de comunidades primitivas de otras zonas del planeta, como Norteamérica o Australia. El método que permite tal explicación es, por supuesto, el estructuralista, que partiendo de las diversidades de la empiria busca la lógica de la organización: "Mediante un número reducido de mitos provenientes de sociedades indígenas que nos servirán de laboratorio, vamos a realizar una experiencia cuyo alcance, en caso de tener éxito, será general, puesto que esperamos de ella que demuestre la existencia de una lógica de las cualidades sensibles..." (22). El procedimiento para implementar el método a la práctica investigadora consiste en abordar en primer lugar un solo mito proveniente de una sociedad específica, analizándolo de acuerdo a su contexto etnográfico, para luego ponerlo en relación con otros mitos de la misma sociedad. Como segunda fase, se tratará de vincular este primer sistema mítico que hemos obtenido a los mitos originados en sociedades vecinas; y así progresivamente hasta alcanzar sociedades más lejanas "... pero siempre a condición de que entre unas y otras se haya demostrado, o puedan postularse razonablemente, vínculos reales de orden histórico o geográfico." (23). Podemos apreciar, por lo dicho, que el sistema de control para evitar el riesgo de incluir variaciones diferenciales que no ten

gan nada que ver con el sistema abordado está dado justamente por un con-
texto social que fija el límite de las transformaciones de la estructura.

Si el sistema mítico es una totalidad, el mito del cual debe -
partir el análisis podrá ser elegido, en cierta medida, de una manera --
contingente. Este 'mito de referencia', que en las Mitológicas será un
relato tomado de la organización Bororo, habrá de ser analizado en la se-
rie de sus transformaciones internas y, posteriormente, a partir de las
relaciones de isomorfismo con mitos de la misma región "Así nos elevamos
ya de la consideración de los mitos particulares a la de ciertos esquemas
conductores que se ordenan a lo largo de un mismo eje." (24). Cuando es-
tos esquemas se ponen en relación (inversión, homología, elipsis, etc...,
como ya hemos señalado) con las organizaciones de regiones vecinas, se va
logrando constituir un entramado de transformaciones determinadas que ge-
neran nuevos ejes y esquemas que se subordinan a una organización más ge-
neral: "Conforme la nebulosa se extiende, pues, su núcleo se condensa y
organiza. Se anudan cabos sueltos, se llenan vacíos, se establecen cone-
xiones, algo parecido a un orden se vislumbra detrás del caos." (25).
A estas alturas, el mito de referencia se torna irrelevante, pues se mues-
tra ya sólo como una de las variaciones diferenciales del sistema global
("Se ha visto que el punto de partida del análisis debe inevitablemente -
elegirse al azar, puesto que los principios organizadores de la materia -
mítica están en ella y sólo se revelarán progresivamente. "Mitológicas I
p.13). El sistema mítico aparece, entonces, como un conjunto de variacio-
nes y transformaciones que se sostiene por su propia dinámica. Por dar -
una imagen, diremos que es equivalente a un haz de proyecciones que se -
mezclan formando una iluminación, sin que ningún proyectos aparezca en -

escena. Los sistemas míticos, analizados en términos estructuralistas, son autosustantes e independientes. Por otra parte, debe señalarse que no es necesario esperar a registrar todos los mitos de una organización social para tener la certeza de que la investigación va bien encaminada, pues basta con obtener el inventario de las reglas de transformación para concebir a la estructura como terminada y, en consecuencia, como generadora de mitos aún no conocidos o, incluso, todavía no aparecidos: "Para manifestarse, la sintaxis no espera el registro de una serie teóricamente ilimitada de acontecimientos, puesto que consiste en el cuerpo de reglas que preside a su engendramiento." (26). La producción mítica, en este sentido, puede ser analizada sin el recurso a la idea de un sujeto productor de mitos. Los individuos y organizaciones sociales que parecen engendrar los mitos, lo único que en realidad ejecutan es la 'actualización' de las reglas de combinación del inconsciente social que hemos caracterizado como Espíritu Humano. En efecto, si es posible hablar de algún sujeto en el estructuralismo, sólo será en referencia a este intelecto combinatorio y clasificador -natural y despersonalizado- por el que se realiza la actividad simbólica. Si esto es cierto, toda la producción mítica la podemos asimilar a una forma especial de clasificación mediante la cual el espíritu humano ordena la naturaleza y funda la vida social -- ("Uno clasifica como puede, pero clasifica." El Pensamiento Salvaje p.313)

Los mitos, superada su aparente ilogicidad, se revelan entonces como producciones 'intelectuales' que trascienden sus particularidades y se sitúan en "...un nivel, donde se manifiesta una necesidad, inmanente a las ilusiones de la libertad." (27).

La estructura de los mitos revela, según Lévi-Strauss, la nece-

sidad de que las restantes instancias de la vida social también respondan a ordenaciones estructurales: "... si el espíritu humano aparece de terminado hasta en sus mitos, a fortiori deberá estarlo por todas partes." (28). De esta manera, las estructuras absorben y anulan la acción individual, la voluntad y la creatividad humanas, por lo que abordar los mitos con óptica estructuralista implica la negación de cualquier clase de sujeto: si el mito en realidad sólo es sujeto de sí mismo (como forma de darse del inconsciente clasificatorio), tendremos que aceptar que el presunto sujeto mítico -individuo, clan, tribu, etc...- se reduce a ser un punto donde convergen transformaciones cuya relación arma el sistema, es decir, que el mito sólo se realiza en estos actores particulares pero trascendiéndolos y permaneciendo. El esquema de la relación -- lengua-habla (Cap II) puede servirnos para comprender mejor este vínculo entre la esfera de las estructuras y la de las relaciones particulares.

El horizonte del sujeto, del hombre, queda soslayado en la explicación estructuralista: "Así que no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino como los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten.... Y acaso ... prescindiendo de todo sujeto ... considerar que... los mitos se piensan entre ellos." (29).

Para terminar este capítulo, agregaremos que la reflexión sobre la producción mítica, vale decir, el análisis estructuralista, no difiere en forma sustancial de la propia mitología. En opinión de Lévi-Strauss, si el análisis es llevado hasta sus últimas consecuencias -que nos atrevemos a calificar de filosóficas- y al obtener la conclusión de que las distintas estructuras se integran en un 'orden de ordenes', habremos de convenir necesariamente en que las diferentes formaciones sociales, sis-

temas organizativos y clasificatorios y creaciones culturales, vienen a ser sólo formas particulares de darse el intelecto clasificatorio reconocido bajo el concepto de 'espíritu humano'. "Lo que importa es que - el espíritu humano, sin cuidarse de la identidad de sus mensajes ocasionales, va manifestando aquí una estructura cada vez más inteligible a medida que siguen su curso doblemente reflexivo dos pensamientos que actúan uno sobre el otro, y de los cuales uno aquí y otro allá pueden ser la mecha o la chispa que, al unirse, causarán su iluminación común." -- (30).

Parece imposible no calificar al espíritu humano de 'absoluto', en el sentido de no depender de exterioridad alguna para su 'existencia'. El hecho de que esta entidad sea presentada por Lévi-Strauss como parcial no anula el calificativo, pues aún suponiendo realidades fuera de ella - (la infraestructura por ejemplo) su total autonomía le permite determinar sin ser determinada. Si el espacio del espíritu humano es lo característico de las estructuras, podrá hacerse coextensivo a éstas lo que al primero sea propio, y si la cualidad de ser un orden sintáctico de variaciones previsibles conviene al espíritu, no se podría negar que el problema del cambio que va más allá de los límites del sistema parece no entrar - en sus supuestos. Para decirlo en forma clara: el problema de la transición histórica es un nudo conceptual que tiende una gran sombra sobre el estructuralismo.

Capítulo III

NOTAS:

- (1) Lévi-Strauss, C. AE2 a. p 23.
- (2) Ibid. p 24.
- (3) Lévi-Strauss, C. AE2 e. p 68.
- (4) Ibidem.
- (5) Lévi-Strauss, C. AE2 f. p 81.
- (6) Lévi-Strauss, C. AE m. p 251.
- (7) Ibid. pp 251-252
- (8) Ibid. p 253
- (9) Ibid. p 256.
- (10) Ibid. p 255.
- (11) Ibidem.
- (12) Ibidem.
- (13) Lévi-Strauss, C. El pensamiento salvaje, Fondo de Cultura Económica, Previario No.173, México, 1982. pp 192-193.
- (14) Ibidem.
- (15) Lévi-Strauss, C. AE m. p 205
- (16) Lévi-Strauss, C. AE n. p 301
- (17) Lévi-Strauss, C. Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido, Fondo de Cultura Económica, México: 1972. pp 19-20
- (18) Lévi-Strauss, C. AE j. p 184.
- (19) Lévi-Strauss, C. AE k. p 189.
- (20) Lévi-Strauss, C. Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa, Siglo XXI edit., México: 1976. p 168.
- (21) Lévi-Strauss, C. Mitológicas I. ed cit; Mitológicas II. De la miel a las cenizas, Fondo de Cultura Económica,

México, 1978.; Mitológicas III. ed cit., Mitológicas IV. El hombre desnudo, Siglo XXI edit., México, 1976.

(22) Lévi-Strauss, C. Mitológicas I..., ed cit. p 11.

(23) Ibidem.

(24) Ibid. p 12.

(25) Ibid. p 13.

(26) Ibid. p 17.

(27) Ibid. p 19.

(28) Ibid. p 20.

(29) Ibid. p 21.

(30) Ibid. p 23.

IV. Historia y estructura. El choque con Marx.

1.- Lévi-Strauss y la historia.

El tema de la historia en la concepción estructuralista al que a lo largo de este trabajo nos hemos acercado tentativamente- es el problema crucial a partir del cual podemos establecer la confrontación con el materialismo histórico. En efecto, el estatuto de la dimensión histórica en la vida social es uno de los puntos más difíciles de resolver en la perspectiva estructuralista. Y esto sucede no sólo por la complejidad misma del asunto, sino que deriva también de la ambigüedad con que el concepto de historia es tratado a través de distintos trabajos de Lévi-Strauss. La variedad de entidades a las que se califica de 'historia' explicará -y esto es una hipótesis a desarrollar- la aparente diversidad de posiciones del antropólogo francés respecto a tal concepto. Por ello, partimos de la premisa de que es necesario 'desentrañar' el concepto de historia en Lévi-Strauss para poder relacionarlo críticamente con la propuesta de Marx.

La interpretación que pretende explicar la relación entre estructura y devenir histórico en el estructuralismo asimilándola al esquema de oposición sincronía-diacronía planteado por Saussure (En el Cours..., Saussure señalaba la imposibilidad de abordar los objetos lingüísticos sin una previa distinción entre el 'eje de las simultaneidades' -sincronía- y el 'eje de las sucesiones' -diacronía-; al primer eje corresponde el análisis científico de la lengua. Cours... p. 119-120), se revela como simplificadora apenas nos acercamos a los análisis concretos y a los desarrollos teóricos de Lévi-Strauss. "De modo que no pretendemos echar mano, en su forma primera, de la distinción introducida -

por el Cours... entre el orden sincrónico y el orden diacrónico." (1). El estructuralismo ha sido atacado con suma frecuencia por condenar al olvido a la historia y al devenir. En primera instancia, esto no resulta del todo cierto en el caso de Lévi-Strauss. La historia está presente en el proyecto estructuralista, quedando por dilucidar las notas características de esta presencia. Por otra parte, la concepción de 'la historia como contexto' que expusimos en los capítulos II y III, si bien subordina la historia a la estructura, no lo abole, y nos obliga a rastrear los usos restantes de esta entidad. Por último, trataremos de centrar en su justa dimensión el ya muy conocido 'rechazo' estructuralista de la historia que Lévi-Strauss postula en El pensamiento salvaje. De tal suerte, podemos decir que la historia sí tiene una presencia en el discurso estructuralista, pero al mismo tiempo intentaremos mostrar que la devaluación de la historia que a fin de cuentas arroja la razón estructural, atiende a causas teóricas profundas que situamos al nivel de una ontología social.

Un primer uso del concepto de historia en Lévi-Strauss aparece en la crítica al funcionalismo (ver Cap. II). Allí, se reprocha a esta corriente el olvido de la historia de los sistemas, entendiendo por tal el conjunto de condiciones económicas, asociativas y geográficas que caracterizan a determinada organización. En este sentido, son solidarios los términos de historia y contexto, y la primera no responde tanto a una aparición o sucesión cronológica de relaciones sociales, como a la serie de determinaciones sin las cuales una estructura o función social carece de sentido. Una característica fundamental del análisis estructural es su posibilidad de verificación más o menos objetiva. Sus

hipótesis deben ser susceptibles de confrontación con sistemas independientes y determinados, cada uno de los cuales debe poseer tal objetividad que permite comprobar la legitimidad de las construcciones lógicas que representan las relaciones estructurales. Existen, así, lo que podemos llamar controles objetivos, que constituyen la forma de verificabilidad de las hipótesis estructurales. "De una parte y de otra de las estructuras formalizables, la investigación incluye la prospección de niveles autónomos en los que se engranan obligatoriamente esas estructuras, a saber, por una parte la infraestructura tecnoeconómica, y por otra las condiciones particulares, que revela el estudio sociológico, en las cuales se ejerce la vida en sociedad." (2). Si bien el análisis estructural es, a fin de cuentas, una búsqueda de formas, la referencia a los controles objetivos evita que se convierta en un diálogo consigo mismo o en una suerte de verdad que se autojustifica. Por ello es necesaria la inclusión del contexto, esto es, de las condiciones económicas y sociales en que opera la estructura y a las cuales no puede contradecir. De esta manera, se tienden lazos de unión entre la etnología y otras disciplinas sociales: "...no es difícil advertir de dónde debieran ser tomados estos medios (los controles objetivos) ...al nivel de la indagación etnográfica, es decir, ...al nivel de la historia externa... es la existencia de esta tradición histórica la única que puede proporcionar una base a las empresas estructurales." (3). Por ello, podemos decir que la historia como referencia contextual otorga sentido a la investigación etnológica, pues "Es la historia, conjugada con la sociología y la semeiología la que debe permitir al analista romper el círculo de una confrontación intemporal." (4). Estas líneas de Lévi-Strauss

deben, no obstante su claridad, ser tomadas con mucha reserva. En primer lugar, la identificación de historia y contexto nos lleva a situar a ésta como una especie de límite o 'telón de fondo' respecto a los niveles sincrónicos en que propiamente se mueve la estructura. Por ende, lo crucial del análisis continúa restringido a las relaciones y variaciones determinadas (y en este sentido a lo estático e invariante). Por otra parte, es claro que los ámbitos que son marcados al quehacer histórico son dados por supuestos y todo el esfuerzo científico del estructuralismo se aplica en establecer la lógica de relaciones que en rigor son autosustantes y están fuera del tiempo. Por último, el que los controles objetivos de la investigación sean factibles de asimilar a la historia, a la sociología, a la etnografía e incluso a la semiología, habla de una indiscriminación teórica por la que el concepto de historia no se distingue con un perfil propio y tiende a perderse en generalidades.

La historia en cuanto contexto no es la inclusión de la diacronía en el análisis de las estructuras; apenas llega a ser la puesta en relieve del mundo 'externo' a ellas. La lógica que rige en las estructuras no tiene relación necesaria con una posible lógica del devenir histórico. El contexto aparece, así, como el trasfondo negativo que permite que las relaciones estructurales brillen con luz propia. En el curso del análisis, la historia es solicitada sólo como auxiliar de la reflexión teórica y, en consecuencia, reducida a la función de una herramienta accesoria (no teórica) que precede a la verdadera actividad científica.

Sin embargo, la cambiante actitud de Lévi-Strauss respecto a

la historia nos muestra una nueva faceta: "Esta profesión de fé historiadora podrá sorprender, pues se nos ha reprochado en ocasiones estar cerrados a la historia y reservarle una parte desdeñable en nuestros trabajos. No la practicamos nada, pero insistimos en reservarle -- sus derechos." (5). En este texto , Lévi-Strauss da una nueva razón para justificar el aparente menoscabo que el estructuralismo infringe a la historia. Según esto, la antropología estructural elude la historia no por considerarle carente de importancia, sino por la conciencia del momento que como ciencia vive la propia antropología, pues estando ésta aún en su período de formación sería peligroso todo eclecticismo -- "...que tratara de causar la ilusión de una ciencia conclusa, confundiendo las tareas y mezclando sus programas." (6). Así, el análisis estructuralista se lleva a cabo a partir de la premisa de que es posible emprender, en una primera instancia, una explicación del 'eje de las - simultaneidades' y, posteriormente, en forma suplementaria, recuperar el 'eje de las sucesiones', con lo que se conseguiría, a la postre, un cuadro explicativo homogéneo y enriquecido. Sin embargo, el problema -- que se plantea casi automáticamente -- y resaltarle es fundamental en -- nuestra confrontación entre estructuralismo y materialismo histórico -- es el de si es posible organizar el conocimiento de un objeto --una realidad social-- en primer lugar en forma estructural y, despues de ello -- agregar, como complemento de la explicación o, en otro caso, como explicación alternativa, el análisis histórico. Esto en detrimento de una -- visión orgánica que conjugara en el mismo proyecto metodológico lo sincrónico y lo diacrónico, lo estructural y lo histórico, el devenir y la permanencia. Si se puede demostrar que en el desarrollo social --objetivo

por sí mismo- los sistemas se consolidan estructuralmente sólo en el marco de un proceso histórico y que, por ende, toda explicación de -- ellos requiere la referencia necesaria a la historicidad, el método - estructuralista podrá calificarse, no de falso, pero sí de unilateral.

No obstante, para Lévi-Strauss es inobjetable que los sistemas sociales están en el tiempo, y propone por ello la superación de la distinción radical entre sincronía y diacronía "...la historia de los - sistemas de signos engloba evoluciones lógicas, atinentes a niveles de estructuración diferentes y que es preciso aislar... Ahora, estos sistemas... Están como defractados en una dimensión temporal cuyo espesor da a la sincronía su consistencia y a falta de la que se disolverían en una esencia tenue e impalpable, un fantasma de realidad." (7). La diacronía actúa, así, como el marco gracias al cual los sistemas sin crónicos adquieren una presencia imposible de conseguir de otra manera. La historia es por ello concebida como el soporte que permite la aparición de los sistemas sociales y posibilita su 'consistencia'

En una visión panorámica, sincronía y diacronía son niveles so lidarios y no pueden ser separados. No obstante, la distinción de niveles que como estrategia del método etnológico hemos expuesto está dada, a decir de Lévi-Strauss, por la objetividad misma, es decir, por la pro pia naturaleza de los hechos estudiados: "...es la naturaleza de los he chos la que nos incita a distinguir en ellos lo que atañe a la estructu ra y lo que pertenece al acontecimiento." (8). Por eso, el que la antro pología social no aborde lo histórico se debe a que aún no se ha avanza do lo suficiente en el nivel sincrónico: "...la diversidad de las socie dades humanas y su número -todavía varios millares a fines del siglo XIX-

hacen que se nos aparezcan como desplegadas en el presente. Nada tiene de sorprendente si, respondiendo a esta solicitud del objeto, adoptamos un método que sea más bien de transformaciones que de fluxiones."(9)

El menoscabo de la historia parece entonces justificarse por una exigencia metodológica presumiblemente ineludible. Según Lévi-Strauss, es el objeto el que impone la perspectiva y la estrategia cognositiva. - Tal justificación resulta extraña si recordamos un poco la crítica estructuralista que pone en duda el valor de las 'impresiones' no mediadas por el análisis. En todo caso, la revalidación de la historia no se hace con la suficiente fuerza como para sacarla del lugar subordinado que el propio estructuralismo le ha señalado. El relegar la investigación histórica a una fase siempre posterior al análisis teórico, contribuye a sentar diferencias de naturaleza entre etnología e historia - y, por ende, a presumir en el objeto una suerte de doble realidad que el conocimiento habrá de encarar en forma binaria. La antropología social "Labora sobre la misma materia que la historia, pero como le falta la perspectiva temporal, no puede emplear los mismos métodos." (10). - Adoptar una perspectiva excluye la otra, y si los métodos sólo pueden llegar a ser complementarios, el objeto científico pierde su unidad efectiva y se divide en una 'realidad' -nivel estructural- y una 'aparición' de realidad -nivel histórico- cuya integración orgánica se torna imposible. La perspectiva estructuralista -atención a los sistemas y no al devenir- como exigencia del objeto, implica una tácita renuncia a incluir la 'transitoriedad' como categoría central del análisis social. - Una consecuencia epistemológica de esta actitud es la duplicación de un conocimiento que podría ser unitario: por una parte la historia -el ám-

bito del acontecimiento- es encomendada al simple registro etnográfico y sociológico sin abandonar la esfera de las apariencias, por otra, el análisis propiamente científico -rigurosamente teórico- se cierra a la búsqueda de una lógica intrínseca a la estructura y es concebible como racional sólo dentro de los límites de ésta. La historia como ciencia -teórica queda fuera de la racionalidad estructuralista, pues no existen en los postulados de Lévi-Strauss. las herramientas teóricas adecuadas para pensar en términos de una lógica del proceso histórico. No siendo posible un enfoque teórico para la historia, será congruente que ésta llegue a ser invocada bajo el concepto de 'acontecimiento'. Y tal sustitución no es gratuita, pues es precisamente en aquello que entendemos por 'acontecimiento' donde se enseñorean la particularidad y la ilogicidad. El acontecimiento se opone a la estructura por su carácter autónomo e irrepetible. Mientras aquella no es sino un conjunto de relaciones sintácticamente determinadas, el acontecimiento nos remite a la dispersión y a lo aleatorio. El acontecimiento no manifiesta necesidad alguna ni es participe de una lógica inflexible. La historia se forma de acontecimientos, vale decir, de eventualidades; por ello su irrupción en el seno de las estructuras si bien induce su transformación y el cambio más allá de los límites sintácticos, implica también la apertura a la irracionalidad y la indistinción.

La elección de perspectiva teórica, que Lévi-Strauss encargaba a las determinaciones de la objetividad, muestra así su verdadero origen -los intereses teóricos del científico- y trae a colación un problema que parecía resuelto para el estructuralismo: el de la naturaleza del objeto científico. Si repasamos los capítulos anteriores, notaremos que

si existe una relación soslayable para el estructuralismo ésta es la inmediatez. El acercamiento a un objeto con pretensiones científicas debe evitar las ilusiones de toda fenomenología, y centrarse en las relaciones situadas más allá de las apariencias. Por ello resulta extraño - (por no decir incongruente) que Lévi-Strauss pretenda justificar su -- elección de perspectiva mediante la idea de una realidad que se impone al científico. En todo caso, es dudoso que la sincronía se imponga sin que antes el objeto mismo se haya 'construido' de tal suerte que su dimensión accesible sea justamente esa. El objeto de una ciencia no está dado por la realidad misma, sino que aún como punto de partida es siempre 'resultado' de una previa actividad ordenadora que lo ha destrivializado. Los objetos no se imponen, se eligen. Por ende, la cuestión del enfoque supone asiduamente una elección teórica basada en los intereses del estudioso, o, en un plano más general, de la tradición científica - en que este se inscribe. El asunto de la 'construcción del objeto' es sin duda bastante más amplio y problemático de lo que aquí se ha planteado. No obstante, lo hemos tratado en esos términos sólo para demostrar - que el rezago a que la dimensión histórica se ve condenada parte de un - programa teórico y no, como pretende Lévi-Strauss, de una necesidad objetiva que el investigador tiene forzosamente que acatar.

A estas alturas, sonaría absurdo sostener que el estructuralismo se olvida de la historia. En realidad, su interés por ella es tanto - que tiene que cambiar constantemente de enfoque para poder enfrentarla. No será raro, entonces, que pasemos a señalar una nueva acepción de la - historia.

"El debate se reduce -dice Lévi-Strauss- al problema de las --"

relaciones entre la historia y la etnología en sentido (estrictamente) estricto. Nos proponemos mostrar que la diferencia fundamental entre ambas no es de objeto ni de propósito, ni de método. Teniendo el mismo objeto, que es la vida social, el mismo propósito, que es una mejor inteligencia del hombre, y un método que sólo varía en cuanto a la dosificación de los procedimientos de investigación, se distinguen sobre todo por la elección de perspectivas complementarias: la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología con las condiciones inconscientes." (11). Esta idea es, a nuestro parecer, muy aventurada y discutible. En primer lugar, reducir la historia al mero plano consciente es hacerla renunciar a una explicación profunda y realmente objetiva de los procesos sociales. Si contrastamos esta idea con el proyecto marxista surgen graves dificultades. Marx, al fundar el materialismo histórico como 'ciencia de la historia' busca determinar los procesos subyacentes que, 'al margen de la consciencia de los individuos', determinan las diversas facetas de la vida social. La historia no ocupa entonces un lugar accesorio, sino que cumple un papel imprescindible para explicar cualquier sistema.

Sin embargo, para Lévi-Strauss, tales formas inconscientes - que la etnología se afana en descubrir, precisamente por ser inconscientes -y ésta es su hipótesis fuerte- abarcan todas las formas humanas de organización y, en consecuencia, constituyen una suerte de naturaleza humana: "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 en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres..." (12). Estos principios generales que rigen en toda forma de organización humana son el objeto de esta ciencia con mayúsculas que es la etnología. En contrapartida, la historia tiene que renunciar a explicar otra cosa que lo que los hombres tienen en su conciencia (su experiencia vivida, la imagen empática que tienen de ellos mismos y de las relaciones que establecen, etc...). Por ello, el estructuralismo llega a la necesaria conclusión de la 'vanidad' de la historia, de su asistematicidad. El mundo histórico es el de las aperiencias, el de un fluir sujeto a la contingencia y la variación no prevista. La revalidación que Lévi-Strauss hace de él parece, con estas -- premisas, sólo un juego verbal que encubre un 'olvido necesario'. En -- efecto, toda intención de abordar la historia sin traspasar las fronteras del estructuralismo redundará obligatoriamente en su desvaloriza-- ción y empobrecimiento. La historia es pensada como prisionera de la - particularidad y el subjetivismo; pero esta apreciación sólo es posible a partir de una disciplina que pretenda la universalidad y la objetividad, a saber, la etnología. En el juego de estas disciplinas, la amplitud explicativa de una corresponde por fuerza al empobrecimiento teórico de la otra. En una relación binaria pero contradictoria, etnología e historia se necesitan mutuamente, y no por cierto en una forma complementaria, sino a partir de un esquema de subordinación y asimetría.

La historia se circunscribe, para Lévi-Strauss, a la función de dar cuenta del cambio y la transformación no estructural. Su participación en el análisis social es 'necesaria' porque sólo a partir de ella

es posible dar con la estructura y 'centrar' teóricamente las relaciones invariantes y universales del espíritu humano: "En todas estas cosas hay algo que se conserva y que la observación histórica permite extraer progresivamente mediante una especie de filtrado que deja pasar lo que podría llamarse el contenido lexicográfico de las instituciones y las costumbres, reteniendo solamente los elementos estructurales".(13)

De tal suerte, la existencia de la etnología no niega la de la historia sino que incluso la supone. Aquella tiene que reparar en los procesos - históricos y fenómenos sociales transitorios, pero con el objetivo final de obtener -a través de una depuración- la eliminación de lo eventual y lo reflexivo, es decir, de todo factor que pueda relativizar o subjetivizar el conocimiento.

Quando, en el capítulo III, caracterizamos la estructura, señalamos repetidas veces su oposición al nivel de la consciencia y la representación. También mostramos que sus determinaciones implican una necesidad ausente en otras dimensiones de la vida social. Por ello, el estructuralismo puede considerarse intrínsecamente limitado para explicar racionalmente los procesos de transición y ruptura. La concepción empobrecida de la historia no depende de una omisión subsanable a voluntad, sino de una imposición del propio método que no podría entrar en contradicción consigo mismo. La historia, necesaria como marco negativo y filtro de las estructuras es reducida, en suma, a una disciplina auxiliar cuyos alcances explicativos son mínimos. Los procesos históricos mismos se sitúan "antes y después" de las estructuras, por lo que su continuidad y organicidad caen fuera de los límites del verdadero pensamiento racional. La historia, pues, habrá de reducir sus pretensiones y ponerse

al servicio de la etnología cuyo "...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 es limitado: el repertorio de estas posibilidades y las relaciones de compatibilidad o incompatibilidad que cada una de ellas mantiene con todas las demás proporcionan una arquitectura lógica a desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles sin ser nunca arbitrarios." (14). Siguiendo la lógica estructuralista, la última línea de la cita no puede considerarse sino como un juego de palabras. Si las relaciones de la variación estructural son objetivamente predecibles y necesarias, el juego de relaciones exteriores a la estructura, por carecer de necesidad -como creemos haber demostrado- habrá de ser por fuerza arbitrario. En el fondo, lo que Lévi-Strauss intenta es poner en crisis un concepto de historia que basada su congruencia en el principio de una continuidad absoluta. Por ello, enfocar el análisis en términos de sincronía implicaba rescatar las posibilidades heurísticas de la -- 'discontinuidad'. Sin embargo, esta postura acarrea resultados teóricos muy discutibles. En última instancia, el estructuralismo postula la negación de toda continuidad histórica y, por ende, anula el proyecto de una ciencia histórica amplia, en el sentido, por ejemplo, en que la pensaba Marx, pues ¿cómo saber que un proceso no es arbitrario si es totalmente imprevisible, y su necesidad sólo es mostrada a posteriori por su inclusión en una estructura?

Las referencias al proyecto de Marx no han sido gratuitas, -- pues el mismo Lévi-Strauss recurre a él para justificar el planteamiento anterior: "...la celebre fórmula de Marx: 'los hombres hacen su pro-

pia historia, pero no saben que la hacen' justifica, en su primer término, la historia, y en su segundo, la etnología." (15). Si tal interpretación fuera atinente al materialismo histórico, habría que aceptar la imposibilidad de la historia para explicar los procesos sociales que se dan "más allá" de la consciencia de los individuos, y reducirla por ende al papel de ciencia auxiliar que Lévi-Strauss le encarga.

Otra alternativa que el estructuralismo da al problema de la historia se aplica por referencia a los modelos que tanto ésta como la etnología construyen. En el capítulo anterior ya habíamos señalado la importancia de la noción de modelo para el análisis estructural. Apuntamos también que Lévi-Strauss distingue entre modelos 'mecánicos' y modelos 'estadísticos'; los primeros son propios de la etnología, y para fundamentarse recurren a la idea de un tiempo 'reversible y mecánico'; los segundos se basan en la concepción de un desarrollo lineal e irreversible, ya que su ámbito es la cronología: "La etnografía y la etnología corresponden respectivamente a dos etapas de una misma investigación, que desemboca finalmente en modelos mecánicos, mientras que la historia... culmina en modelos estadísticos." (16). En este caso, habrá que poner mayor atención al fundamento de esta idea que a su posible desarrollo. Para Lévi-Strauss, la historia se reduce a una mera cronología, y, por ello, las construcciones teóricas que se deriven de ella no podrán, en términos rigurosos, dar cuenta de las relaciones profundas de los sistemas. La historia no es el trasfondo de lo social; ni la 'historicidad' es el atributo de lo humano, pues una y otra, como referencias al puro transcurrir, no inciden heurísticamente en la explicación social. Empero, Lévi-Strauss se preocupa por solucionar, en términos -

que no contradigan su propio sistema, el problema de la temporalidad. Por ello se ve llevado a establecer una distinción teórica que considere básica: "Se comprende entonces cómo es posible que las ciencias sociales, que deben necesariamente adoptar una perspectiva temporal, se distingan por el empleo de dos categorías de tiempo. La etnología recurre a un tiempo 'mecánico', es decir, reversible y no acumulativo... Por el contrario, el tiempo de la historia es 'estadístico': no es reversible y comporta una orientación determinada." (17). Lo que parece caracterizar a esta cuestión es más un juego verbal que una verdadera diferencia científica. En primer lugar, un tiempo sin transcurrir, un tiempo exclusivamente sincrónico es contradictorio en sí mismo. En segundo lugar, Lévi-Strauss parece olvidar que en ciencias sociales el tiempo ha venido a constituirse como una categoría histórica, que no se puede separar de las nociones de cambio y transcurrir. Por último, y esto nos arroja nuevamente a nuestra discusión central, para el marxismo es precisamente esta noción de tiempo histórico (historicidad) una de las instancias fundantes -y tal vez la más importante- de los procesos sociales. En suma, esta nueva distinción de naturaleza entre etnología e historia es, como las anteriores, profundamente injusta para la historia.

Por lo que hemos dicho anteriormente, no resultará extraño que la más amplia y conocida disertación de Lévi-Strauss respecto a la historia más que una 'ponderación' sea una crítica radical. En efecto, en El Pensamiento salvaje, el antropólogo francés trata de reducir a sus justos límites una disciplina que, según sus propias palabras, ha sido concebida en una forma casi mística. "El etnólogo respeta la historia, pero

no le concede un valor privilegiado. La concibe como una búsqueda complementaria de la suya: la una despliega el abanico de las sociedades en el tiempo, la otra en el espacio."(18). Lévi-Strauss apunta que es un lugar común en la reflexión social contemporánea adjudicar a la dimensión temporal un papel privilegiado respecto a las relaciones de la sincronía. Señala, además, que esta ilusión es generada principalmente porque la imagen que la historia nos da es la de un continuum, que permite explicar la totalidad de los hechos acaecidos, mientras que la etnología presenta un esquema discontinuo, donde los sistemas no parecen relacionarse con necesidad. Según Lévi-Strauss, el origen de esta preferencia reside en una interpretación subjetivista que vincula el sentido interno de nuestro devenir personal con un proceso al que exigimos correspondencia con nuestras categorías existenciales. Para demostrar la vanidad de tal actitud, Lévi-Strauss parte de la crítica a la noción de 'hecho histórico'. Esta noción está basada en una antinomia que es preciso descubrir: 1º. "...el hecho histórico no es más dado que los otros; es el historiador, o el agente del devenir histórico, el que lo constituye por abstracción...", lo que implica que: 2º "...lo que es -verdad de la constitución del hecho histórico, no lo es menos de su selección. Desde este punto de vista, también el historiador y el agente histórico eligen, cortan y recortan, pues una historia verdaderamente total los confrontaría con el caos."(19). Lévi-Strauss muestra así la imposibilidad de una historia total, vale decir, verdaderamente universal, pues determinar los 'hechos históricos' implica calificar tácitamente a la serie de fenómenos restantes -no menos reales- de hechos 'no históricos'. Si, por el contrario, el saber histórico se decide a buscar

sólo la significación de pequeñas etapas, regiones, épocas o acciones humanas, habrá de olvidar sus intenciones globalizadoras y aceptar su -circunscripción a la discontinuidad. La perspectiva histórica se muestra así traspasada por la subjetividad, y el sentido que puede encontrar en el devenir aparecerá como necesariamente parcial: "...la historia no es nunca la historia, sino la historia-para." (20). Hacer historia implica, según esto, subjetivización y parcialización del conocimiento, pues la imposibilidad de alcanzar una historia verdaderamente total --que en caso de existir se neutralizaría a sí misma como historia- quebranta la solución de continuidad que la perspectiva histórica pretende imponer al mundo social.

Por otra parte, "La historia no escapa a esa obligación, común a todo conocimiento, de utilizar un código para analizar su objeto, aún (y sobre todo) si se le atribuye a ese objeto una realidad continua... este código consiste en una cronología." (21). Sin fechas, propone Lévi-Strauss, es imposible la historia. La cronología es inseparable de todo acercamiento al pasado. Los procesos sociales son cuantificados en razón de fechas claves, que permiten construir una armazón teórica que posibilita su explicación. Pero habrá que resaltar que las fechas no son indistintas. La historia trabaja más bien con 'clases de fechas'. "Esas clases de fechas se definen por el carácter significativo - que cada fecha posee en el seno de la clase, por relación a otras fechas que forman igualmente parte de la misma, y por la ausencia de ese carácter significativo respecto de las fechas que pertenecen a una clase diferente." (22). Cada clase de fechas establece su propia racionalidad para explicar los 'hechos históricos' que ha resaltado por sobre la tota-

lidad de los fenómenos. De esta suerte, el código histórico se desmembra en 'clases distintas', que no pueden integrarse o asimilarse entre sí totalmente. Cada una de ellas tiene una naturaleza y frecuencia propias en razón de la significación que en tanto hechos y en tanto periodización entrañan para el historiador. La historia universal deviene, así, en un conjunto discontinuo integrado por diferentes dominios históricos, cada uno de los cuales posee su propia dinámica y una relación específica con la temporalidad. La racionalidad de cada sector es ajena a la de las que le circundan o complementan. De ello resulta la imposibilidad de pasar de un espacio histórico a otro sin incurrir en contradicción. "Por tanto, no es sólo ilusorio, sino contradictorio, -- concebir al devenir histórico como un desenvolvimiento continuo." (23). Las historias totalizantes o universales sólo podrán ser construidas, según Lévi-Strauss, gracias a la aplicación de trazados fraudulentos -- que unirían dominios históricos de diferente naturaleza. El dilema de la historia -- tener que contrariar sus aspiraciones de universalidad si en verdad quiere decir algo respecto a la realidad-- puede ser resuelto, a decir de Lévi-Strauss, si se supera la identificación ilegítima entre historia y humanidad, y se sitúa a esta disciplina lejos del terreno filosófico e ideal que la constituyó en el paradigma de un humanismo trascendental tan parcial como endeble. La historia será válida como proyecto epistemológico sólo si se acepta que "...la historia no está ligada al hombre, ni a ningún objeto particular. Consiste totalmente en su método, del cual la experiencia demuestra que es indispensable para inventariar la integridad de los elementos de una estructura cualquiera." -- Los privilegios de la historia vienen por tierra con estas apreciaciones

ya que no es posible postularla como una forma superior y 'más comprensiva' de acercamiento a la humanidad. La historia, si pretende tener alguna relevancia para el conocimiento, habrá de reducirse a cumplir su función auxiliar de 'levantar inventarios', que posteriormente serán explicados por una ciencia más profunda y más teórica: la etnología. "Lejos, pues, de que la búsqueda de la inteligibilidad culmine en la historia como su punto de llegada, es la historia la que sirve de punto de partida para toda búsqueda de la inteligibilidad." (24).

Este 'ajuste de cuentas' del estructuralismo con la historia es sustancialmente similar a las opiniones que habíamos considerado antes. Se distingue de ellas, tal vez, por el énfasis con que se aborda la cuestión. Esto se explicaría por el carácter polémico con que esta parte del texto de Lévi-Strauss está escrito (el capítulo "Historia y dialéctica" está dirigido a criticar al historicismo sartreano). No obstante, creemos que aún no hemos incidido en el verdadero fondo de la cuestión, vale decir, en el origen del antagonismo entre estructura y devenir.

Hasta ahora, la historia ha sido identificada con el contexto, con lo consciente y vivido, con los modelos estadísticos e incluso con la mera cronología. Cada una de estas 'desvalorizaciones' entraña, a nuestro parecer, una concepción del mundo histórico formada 'desde fuera' de la propia historia y, en este sentido, artificialmente empobrecida. Pero esta ajenidad de la historia que el estructuralismo manifiesta no parece tanto resultado de una elección sino consecuencia necesaria de su propia actividad científica enfocada al análisis de las sociedades primitivas. En efecto, para comprender el menoscabo de la historia ha--

brá que explicitar una hipótesis de primera importancia: postulamos que -tanto para el estructuralismo como para el materialismo histórico- el método científico habrá de construirse en aveniencia con las características esenciales de su objeto, y que sus proposiciones teóricas, si -- bien contradicen la esfera fenoménica de éste, no pueden desligarse del movimiento interno que lo rige. Por ello, el estatuto de la teoría puede ser definido como una 'traducción' conceptual de las relaciones efectivas del objeto. El método se constituye siguiendo determinaciones reales que convierte en expresión lógica (categorías y conceptos). No es un simple reflejo, porque entre realidad y teoría media un complicado ejercicio de 'abstracción' que supera toda inmediatez. La teoría es producto de una actividad intelectual que busca hacer corresponder el proceso de la razón con el proceso de lo real. Sin embargo, el método tampoco se reduce a una construcción libre cuyo único compromiso de congruencia sea consigo mismo. Tanto el estructuralismo como el materialismo histórico pretenden 'decir' a su objeto, por lo que uno y otro buscan la postulación teórica de relaciones que nunca dejan de ser reales. El método no inventa la realidad sino que la 'descubre', la desvela, la racionaliza. Tampoco pretende 'dictar leyes' al objeto, sino lograr su explicación y la predicción de su posible desarrollo mediante productos del pensamiento que tienen la obligación de ser congruentes con la realidad en que se fundan. Entonces, parece justificado plantear que es al nivel del objeto donde podemos encontrar el origen del conflicto entre estructura e historia.

Como hemos mencionado antes, el objeto de la antropología social lo constituyen las sociedades primitivas, organizaciones humanas -

elementales que no conocen la agricultura ni la escritura, y que basan su subsistencia en la caza, la recolección y la pesca. Son organizaciones lo suficientemente alejadas del ámbito tradicional de la reflexión como para inducir al científico a la ilusión de la subjetividad. Y son lejanas en dos sentidos: primero, en términos geográficos, pues su situación en el globo se reduce a zonas poco exploradas o difícilmente accesibles; y, segundo, en un sentido teórico y mental, pues sus costumbres, valores e instituciones difieren en gran medida de las formas organizativas de las sociedades occidentales. Esto abre la posibilidad de la 'objetividad', pues los gustos, valores e inclinaciones del investigador no encuentran campo propicio para su expresión en estas sociedades extrañas, tan alejadas de las formas de racionalidad consideradas únicas por el pensamiento domesticado (racional-occidental) que las intromisiones de lo subjetivo no le disminuyen su característica esencial de objeto.

Este carácter privilegiado de la observación etnológica -la objetividad-, "...implica sin duda ciertas diferencias de naturaleza entre estas sociedades y las nuestras." (25). Ciertamente, Lévi-Strauss propone una distinción teórica (que correspondería a una diferencia real) entre sociedades a las que denomina 'frías', y las sociedades surgidas después de la revolución neolítica (descubrimiento de la agricultura, ganadería, escritura, alfarería, etc...) a las que califica de 'calientes'. La distinción se funda básicamente en referencia al papel de la historia en unas y otras sociedades. Las sociedades frías se han 'especializado' por vías distintas a lo que conocemos como desarrollo en el modelo occidental de pensamiento. Poseyendo un pasado tan antiguo como

el de las sociedades calientes, son, sin embargo organizaciones muy resistentes al cambio: "Sin dejar de estar en la historia, estas sociedades parecen haber elaborado o conservado una sapiencia particular, que las incita a resistir desesperadamente a toda modificación de su estructura, que permitiría a la historia irrumpir en su seno."(26). Esta idea apoyaría nuestra hipótesis. La antropología estructural sostiene la predominancia de un método sincrónico (de relaciones y variaciones determinadas) dadas las características esenciales de su objeto. Si la historia -el fluir, el devenir, la transitoriedad- no es una instancia básica de las sociedades primitivas, un método que pretenda ser correspondiente con la naturaleza de éstas no tiene por qué ser histórico. Si las relaciones básicas del objeto se efectúan 'fuera' de la historia, resulta legítimo que las categorías del estructuralismo respondan más a la estabilidad que al cambio y que su horizonte teórico no genere 'conceptos históricos' por la sencilla razón de que la explicación puede ser rigurosa y completa sin la presencia de estos. Esta sí sería en verdad una imposición del objeto, pues el método tiene la obligación de ser 'sencillo', esto es, de reducir al mínimo sus principios generales sin que, -claro está, se soslayen las relaciones objetivas. Si el estructuralismo incluyera en su bagaje categorías históricas, lo único que lograría sería aumentar artificialmente sus postulados sin ampliar las posibilidades de la explicación. Para el estructuralismo, el hecho de que las sociedades frías no participen de la historia (aún estando en el tiempo) les concede la cualidad de poseer una naturaleza fundamentalmente estructural, impermeable al devenir y a la transición. Sociedades que se afanan por permanecer idénticas a sí mismas, las organizaciones primitivas 'funcionan' en forma distinta a las integradas en el modelo occidental -

de desarrollo: "...esas sociedades que podrían llamarse 'frías', pues su medio interno está próximo al cero de temperatura histórica, se distinguen, por su efectivo limitado y su modo mecánico de funcionamiento, de las sociedades 'calientes', aparecidas en diversos puntos del mundo a la zaga de la revolución neolítica y donde son sin tregua solicitadas diferenciaciones entre castas y entre clases para extraer así devenir y energía." (27). Las sociedades primitivas son, como tales, de naturaleza sincrónica. En ellas, el devenir y la transformación son rechazados. La sincronía es consustancial al objeto y el método tendrá que traducir en modelos esta característica. Todo esto implica la verdadera -- oposición entre estructuralismo e historia, pues las anteriores oposiciones se quedaban al nivel del discurso metodológico y no incidían en el asunto de la naturaleza del objeto sobre el que se funda la reflexión. -- El estructuralismo soslaya la historia por la contundente razón de que su objeto no es histórico sino estructural: "Estas sociedades están en la temporalidad como todas las otras, y a igual título de ellas, pero, a diferencia de lo que ocurre entre nosotros, se niegan a la historia y se esfuerzan por esterilizar en su seno todo lo que podría constituir un esbozo de devenir histórico." (28). Las cosas parecen estar claras: la diacronía y la sincronía dependen del objeto. No hay menoscabo de la historia porque en estas sociedades no hay ni siquiera historia. Las sociedades calientes exigen separaciones organizativas --castas y clases-- para sacar de sí mismas el devenir. Son 'otro' tipo de sociedades en las que, por haber trascendido la frontera del neolítico, aparece la historia como una necesidad: "Nuestras sociedades occidentales están hechas para cambiar, es el principio de su estructura y de su organización. Las

sociedades llamadas 'primitivas' nos parecen tales sobre todo porque - han sido concebidas por sus miembros para durar, Su apertura al exterior es mínima..."(29). Aquí, el problema que se plantea es el lenguaje que - utiliza Lévi-Strauss. Apreciamos la referencia a un subjetivismo, esto como una 'voluntad', una resistencia consciente de permanecer al margen de la historia. Desaparece verbalmente el principio estructuralista de la predominancia de lo inconsciente. No obstante, aún aceptando que és ta es sólo una 'forma de decir las cosas' queda incólume el principio - de la distinción de naturaleza entre las organizaciones sociales.

Si el estructuralismo puede eludir la historia en razón de las características de su objeto, el materialismo histórico, en contraparte, reconoce como elemento imprescindible de su objeto la 'historicidad', la necesaria transitoriedad de los sistemas que aborda. Esto implica que su estrategia cognositiva no se puede quedar al mero nivel de lo sincrónico, sino que le es imprescindible resacatar la dimensión diacrónica. En este sentido, son las distintas naturalezas de su objeto lo que diferencia a los métodos estructuralista y dialéctico-marxista. De ser cierto esto, toda asimilación de uno a otro -como proponen algunos sutores- en reali- dad estaría pasando 'metafísicamente' por encima de las características intrínsecas de los objetos. Así, podemos establecer una separación epis- temológica entre estructuralismo antropológico -que se funda y trabaja con sociedades frías- y materialismo histórico, cuyo ámbito de explica- ción es el de las sociedades calientes, productoras de 'devenir' y defi- nidas por separaciones diferenciales (clases y castas), vale decir, so- ciedades de clases.

Parece confirmarse esta hipótesis: los métodos científicos se construyen en razón de su objeto. Sólo que aceptar la diferencia de naturaleza de los objetos de etnología e historia implica negar -tácitamente- una continuidad humana, con lo que se suprimiría todo intento de integración de sociedades primitivas y sociedades de clases. Con esta propuesta, Lévi-Strauss parece resolver el problema de la historia; sin embargo, con ella incurre en una contradicción con su propio sistema: al separar estructura e historia, en realidad está polarizando la humanidad misma y asumiendo la fragilidad de su idea de 'espíritu humano'. La interrogante que nosotros plantearíamos a Lévi-Strauss sería la siguiente: ¿en realidad las sociedades primitivas están fuera de la historia?

2.- Marx. La historia como horizonte explicativo.

La tradición marxista asume que la historia es un concepto central en la explicación social del fundador del socialismo científico. No obstante, existen grandes diferencias de interpretación en cuanto al estatuto de la historia en su obra. Para evitar confusiones en la exposición, nos remitiremos directamente a los textos de Marx, y allí trataremos de encontrar los elementos básicos que consolidan la explicación -- identificada bajo el término de materialismo histórico.

Es precisamente en la Ideología alemana (1845) que Marx expone los lineamientos esenciales de su concepción materialista de los procesos sociales. En esta obra, que representa el ajuste de cuentas que Marx y Engels hacen con la tradición filosófica en que se habían formado (el -- neohegelianismo); aparecen por primera vez los elementos teóricos que -- permiten articular una explicación de los hechos sociales alejada de to-

da filosofía especulativa pero, al mismo tiempo, capaz de dar cuenta de las relaciones necesarias -y por tanto universales- que subyacen a toda organización humana.

El materialismo de Marx, lejos de ser una cuestión de teoría - del conocimiento al estilo de las filosofías del siglo XVIII (relación materia-espíritu), es, en realidad, una concepción netamente social que parte de la realidad efectiva de los hombres: "Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario... Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción." (30). No es el caso de que lo material sea el complemento binario de lo espiritual, en una propuesta filosófica tan generalizante como empobrecedora. Marx se refiere, más bien, a lo material como el piso real de las relaciones humanas, como la condición sine qua non de toda forma de organización social. La constelación problemática de Marx adquiere así un cariz profundamente social, y la tradición interpretativa que trata de hacer partir la explicación materialista del asunto de la 'primacía' entre ser y espíritu -tradición iniciada por el propio Engels e institucionalizada por la corriente del Dial-Mat soviético- se presenta como equívoca y tergiversante. Pero, si el materialismo de Marx está fundado en la realidad específica de los hombres, habrá que preguntarse en qué consiste precisamente ésta.

Tendremos, entonces, que delimitar primeramente qué es lo específicamente humano. Ningún proyecto histórico puede dejar de lado la (en apariencia) trivial premisa de que toda historia supone, de manera necesaria, "la existencia de individuos humanos vivientes." Los elementos que

condicionan esta existencia pueden distinguirse entre 'naturales' (los que el hombre comparte con todos los seres vivientes) y 'humanos' (los que distinguen al hombre de los animales y dan a sus organizaciones un carácter privilegiado). El carácter mismo de la obra marxista excluye el análisis de las primeras ("No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo." Ideología alemana p. 19). El hombre, en lo que tiene de natural, no es objeto de la reflexión de Marx, lo que a este interesa resaltar es la diferencia específica -- que, sin excluir a la naturaleza, afirma lo social como una esfera 'especial' de la realidad. Vale decir, que lo natural sólo aparece en el proyecto de Marx en tanto teatro de la actividad humana, pero nunca como una existencia absoluta. Esto no significa negar las condiciones físico-biológicas que propician la existencia humana, sino, por decirlo de alguna manera, indagar por lo no-natural del hombre mismo.

Esta diferencia, que a nuestro parecer constituye la dimensión histórica de la humanidad, es explicitada por Marx de la siguiente manera: "Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material." (31) (En un párrafo suprimido por Marx se podía leer: "El primer acto histórico de estos individuos, mediante el cual se distinguen de los animales, no es que piensan, sino que comienzan

a producir sus medios de vida." Ideología alemana p. 676). De tal suerte, se postula a la acción productiva -esta práctica que transforma la naturaleza para obtener los satisfactores que posibilitan la vida humana- como el fundamento sobre el cual se levanta la humanidad. El hombre como género, se define, a decir de Marx, por el carácter práctico con que encara la naturaleza. En este sentido, podemos decir que el hombre es tal sólo en cuanto produce sus medios de vida.

Pero la actualización específica de esta cualidad práctica de la humanidad, tiene que adecuarse al carácter especial de los propios medios de vida que, como trabajo, habrá de obtener de la naturaleza. Por eso, el trabajo, la praxis productiva, al tiempo que es el fundamento de la vida social, es también un modo de vida de los hombres mismos: "Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la producción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida así son. Lo que son coincide, -por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción." (32)

Esta producción material condiciona no sólo la reproducción física de los individuos, sino que genera las formas de existencia social -y la existencia social no se da más allá de estas formas- y, por ende, da a los grupos humanos características distintivas en razón de la manera en que producen. La actividad productiva, como dimensión fundante del espectro social aparece así como la base irrecusable de cualquier mani--

festación social. De ahí que podámos sostener que el hombre es, esencialmente, producto de su trabajo.

La producción de bienes de subsistencia es, entonces, la instancia básica de cualquier forma de organización social. Y esto incluye, por supuesto, a las sociedades primitivas. De poder comprobarse que esta actividad productiva equivale a la dimensión histórica de la vida social, la cancelación estructuralista de la historia resultará ilegítima y la postulación de la existencia de sociedades 'fuera' de la historia se tornaría contradictoria. La perspectiva de la producción, es decir, el enfoque materialista que Marx asume, considera que la vida social es la que determina todas las formas de conciencia y organización, entendiendo por 'vida social' las condiciones reales en que los hombres producen y reproducen su existencia. Pensar este proceso productivo en términos históricos significa tener una concepción de la historia no reducida a lo empírico ni extrapolada a lo ideal: "Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas." (33). La alternativa será, entonces, una historia que no se queda al nivel del mero registro de datos -superación del empirismo- y que al mismo tiempo evite las especulaciones que la alinearían en la tradición de una filosofía independiente que no logra explicar las relaciones reales de los individuos.

Es notorio, por lo dicho, que los modelos de historia criticados por Marx son, justamente, aquellos que Lévi-Strauss admite como los únicos posibles para esta disciplina. Por una parte (v. El pensamiento

salvaje), el estructuralismo critica el carácter místico con que la historia se ha revestido; por otra, señala que la única posibilidad de -- aceptarla en el terreno de la reflexión científica reside en que ella -- misma se reduzca a la función de 'inventariar' los elementos de las estructuras. Ambos casos, el que rechaza y el que acepta, son precisamente los modelos de historia que Marx no toma en consideración. El proyecto de una ciencia histórica, de profundo alcance explicativo y de objeto necesariamente universal, jamás es considerado por Lévi-Strauss. Para Marx, por el contrario, esa es obligatoriamente la posición que deberá asumirse: "Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción -- práctica, de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real." (34)

Podemos apreciar, por lo expuesto, que para Marx la historia no se reduce al mero devenir o a la cronología, y que tampoco está circunscrita a los límites de la conciencia. Todo lo contrario, en el materialismo histórico, la historia aparece como el elemento en que se funda lo humano y, al mismo tiempo, como el horizonte teórico que permite la aprehensión científica de la realidad social.

El materialismo histórico se caracteriza por adjudicar el lugar preponderante de la explicación social a la esfera productiva. De ahí -- que su modelo de periodización histórica busque determinar las fases o etapas de la humanidad en función de las relaciones que, a través del -- tiempo, van estableciendo los hombres en derredor de la práctica productiva. Pasar por alto esta cuestión entrañaría soslayar un enfoque objetivo que permite fincar la científicidad de la reflexión social. Por decirlo en

términos filosóficos, la historia en tanto que producción es el fundamento ontológico -el ser social- de las relaciones humanas, y en términos de reflexión científica, es la posibilidad epistemológica -la única perspectiva capaz- de explicar objetivamente el abigarrado mundo de los fenómenos sociales. Retomando la idea de que el método científico tiene que constituirse de acuerdo a las características esenciales del objeto, podemos decir que, dentro de la óptica marxista, el punto de partida de toda teorización de lo social está dado por la perspectiva histórica de la producción.

Producción e historia se identifican. La historia de la humanidad es, en términos generales, la historia de sus relaciones de producción, la sucesión de fases en que la praxis ha generado a la humanidad misma: "El primer hecho histórico es... la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que éste es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres... Por consiguiente, lo primero en toda concepción histórica es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde." (35)

El devenir humano -desarrollo de las relaciones de producción-, también, devenir histórico. Y no porque la historia se reduzca al devenir, sino porque, al contrario, el devenir y cambio sociales sólo son posibles en función de los sistemas productivos que aparecen y desaparecen en el marco de la historia. La historia es, por ende, también

una producción. Los individuos, al producir los medios de subsistencia, al producir su propia vida, generan, a veces sin saberlo, su propio -- proceso histórico.

La producción material, en el proceso de satisfacer las necesidades elementales de los individuos, y por el modo de satisfacer éstas, va dando lugar a la aparición de nuevas necesidades y a nuevas formas de relación social. Producción material y generación de nuevas necesidades son elementos básicos del proceso histórico. A éstas, se suma -- la procreación física como el tercer elemento mediante el cual los hombres reproducen su vida. Según Marx, "...estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencillamente como eso, como tres aspectos... que han existido desde el -- principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia." (36).

Empero, estas formas de producción y reproducción (biológica y material) requieren de manera ineludible la participación de diversos individuos. El carácter social del hombre, tan afirmado a lo largo de la historia del pensamiento, es derivado aquí, no de una naturaleza humana residente en todo individuo y precedente a las formas de organización social, sino del proceso histórico del producir y reproducir. Los hombres forman sociedades porque la producción de su vida es imposible al margen de la cooperación interindividual, y no porque posean de suyo un impulso gregario que los lleve a relacionarse con sus semejantes. Los hombres se reúnen para producir, pero las formas de vida social varían de acuerdo a las características de la cooperación y la organización -- del trabajo. Este hecho histórico indiscutible, es también, como hemos

dicho, la premisa para todo conocimiento de la sociedad: "...un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez una 'fuerza productiva'; la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condicionan el estado social y... por tanto, la 'historia' de la humanidad debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y del intercambio." (37)

La producción será siempre un proceso social. Por ello, la perspectiva histórica no puede fundarse en la individualidad. Su ámbito necesario será el de las relaciones sociales de producción, esto es, el conjunto de vínculos sociales que los individuos establecen en el marco de la producción de sus medios de vida. Sin embargo, debe señalarse que, a estas alturas, Marx no equipara Historia a historiografía o a un discurso cronológico sobre determinados hechos. Historia equivale, más bien, a historicidad, entendida ésta como la cualidad intrínseca de los hechos sociales de no permanecer idénticos a sí mismos en razón de su propio desarrollo material. Esta concepción de la historia muestra las limitaciones de Lévi-Strauss. El antropólogo francés no puede nunca resolver el problema de la historia porque jamás la encara en tanto que historicidad. Al asimilar la historia únicamente a su propio método, lo único que Lévi-Strauss consigue es 'anular' teóricamente el asunto de la actividad humana. En efecto, el gran mérito de Marx reside en haber puesto en relieve que es el trabajo social, orientado a la producción y reproducción de la vida, el elemento fundante de toda organización social. Trabajo es humanidad, y por ello no se puede postular la existen-

cia de sociedad alguna fuera de la historia. Aún los habitantes de comunidades primitivas tienen que asociarse para obtener los medios de su subsistencia. No importa cuán elemental sea este proceso productivo, la historia siempre estará presente en ellas. A lo sumo, podrá aceptarse - que las categorías de la historiografía occidental sean ineficaces para explicar las formas organizativas de tales comunidades; lo que no implica que la historicidad -elemento consustancial de toda actividad humana- no las traspase. En este sentido, las sociedades fuera de la historia serían, necesariamente, organizaciones no humanas. Por ello, nos parece insostenible la proposición de Lévi-Strauss para dejar de identificar historia y humanidad. Tal identificación no es, como él piensa, el exceso de un humanismo trascendental, sino el sencillo principio materialista de explicación de los fenómenos sociales.

Pero, podemos preguntar, ¿será que Lévi-Strauss piensa que los hombres no producen los medios de su subsistencia, vale decir, no trabajan? La respuesta será negativa. Lévi-Strauss acepta la existencia de una praxis constitutiva, una infraestructura como él la define creyendo seguir a Marx. En repetidas ocasiones señala la existencia de esta dimensión tecnoeconómica de la vida social. Sólo que no le adjudica una importancia especial; la considera una esfera casi natural -material en un -- sentido lato-, 'ciega' y carente de sentido. Como hemos visto, lo específicamente humano para Lévi-Strauss es la producción de 'sentido'; y esta se ejerce en el nivel de las estructuras, el ámbito del intelecto -clasificadorio. La mal llamada infraestructura, es equivalente al nivel marxista de la producción. Sólo que no le es señalada ninguna preponderancia en el universo de lo social, y esto se debe, fundamentalmente, a

que el trabajo, la praxis productiva, es una instancia pensada sólo al nivel de lo natural, de lo instintivo. El trabajo no distingue al hombre de los animales, pues los animales también trabajan, esto es, consiguen -de una u otra forma- los medios de su subsistencia. La especificidad humana estará en otro lado, en la facultad de representar y -- simbolizar el mundo. Efectivamente, para Lévi-Strauss la diferencia es pecífica que separa animalidad y humanidad reside en que el hombre tie ne la capacidad de clasificar y simbolizar el mundo en que vive. El -- hombre, para el estructuralismo, es un productor nato de signos, cualidad que le permite 'ordenar' y clasificar la realidad. La naturaleza, en este sentido, es humanamente recuperada a través de esta actividad intelectual -no necesariamente discursiva pues puede también ser simbólica- que supera el caos y establece el orden. Para el estructuralismo, en suma, la humanización de lo natural atañe al nivel estructural de las formas culturales: "...no hay fenómenos naturales en estado bruto: para el hombre sólo existen conceptualizados y como filtrados por normas lógicas y efectivas que participan de la cultura." (38). Existe, en esta propuesta, una oposición clara con el marxismo, pues éste, si bien considera que para el hombre la naturaleza nunca se da en estado bruto, no puede aceptar que la 'humanización' se de al margen de la actividad ontocreadora que es el trabajo. De esto se desprende el problema de la transformación de la naturaleza en humanidad, y la interrogante por la mediación que vincula ambas realidades.

Para Marx, la naturaleza por sí misma no puede ser la piedra de toque para el análisis social. En la Ideología Alemana, al criticar el materialismo contemplativo de Feuerbach, pone en evidencia el gran -

aporte de las filosofías idealistas al pensamiento: la actividad como característica básica del sujeto. El mundo natural es, para Marx, un mundo asiduamente historizado, esto es, sometido al trabajo socialmente organizado de los hombres. Para la ciencia social, no importa la naturaleza por sí misma, sino sólo en relación a la humanidad. El mundo social, por ende, puede definirse como 'naturaleza historizada', o sea, señalada por la impronta de la praxis del hombre. En contrapartida, el estructuralismo se limita a señalar que la humanización de la naturaleza responde a la actividad clasificadora del intelecto humano. Lévi--Strauss soslaya la importancia del trabajo en este proceso, y por eso --necesariamente asume que entre naturaleza y hombre la mediación esencial es de orden intelectual. La carencia que en 1845 Marx detectaba en --Feuerbach, puede entonces ser señalada también al estructuralismo: "No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, y sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades." (39)

El materialismo histórico aporta al conocimiento el principio de la práctica como fundamento de la explicación racional del mundo social. En contra de racionalidades intelectivas o simbólicas --como la del estructuralismo--, con Marx tenemos el aporte de una racionalidad práctica que nos permite pensar al mundo como resultado material de la actividad y no como producto del proceder intelectual del espíritu humano.

La posición de Lévi-Strauss nos hace pensar en una recaída en el 'materialismo' que Marx reprochaba a Feuerbach.

La posibilidad de comprender los hechos sociales está dada, ante todo, porque ellos mismos aparecen como resultado de la acción humana, como 'puestos' por la historia misma. Este mundo construido por los hombres es, en consecuencia, un mundo histórico. Por ello, podemos decir - que la idea de Marx de que los hombres 'hacen su propia historia' es totalmente válida como principio ontológico-metodológico de la perspectiva materialista. Con esto se demuestra que el materialismo histórico, - lejos de tener como categoría central la noción de materia, hace del -- trabajo su centro de gravitación y, derivando de éste conceptos funda-- mentales (historia, producción, devenir, etc...), consolida un modelo - de explicación social que se funda en la objetividad misma, al tiempo - que establece en ella una 'jerarquización' entre sus diversas instan-- cias.

La producción no es sólo el fundamento de lo real (ontología social), sino también la perspectiva científica (epistemología) a partir de la cual es posible articular un conocimiento coherente, objetivo y, sobre todo, crítico: "Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata... y explicando en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc.,... lo que permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos)." (40).

La anterior es una posición que ya nunca abandonará Marx. En ella se encuentra tanto su visión del proceso histórico como su proposición metodológica central. La historicidad no sólo es el atributo de lo social, al mismo tiempo es la sustancia del método dialéctico. Esta perspectiva nos permite emprender el análisis desde la totalidad, vale decir, desde el juego de las interdeterminaciones de las formas sociales. Empero, la totalidad marxista, a diferencia de las totalidades discretas de Lévi-Strauss, es un conjunto jerarquizado de relaciones, donde la producción asume el papel de instancia que ordena el universo de los fenómenos sociales. Las totalidades del estructuralismo, tanto las 'discretas' como el 'orden de ordenes' que aglomera a éstas, son conjuntos indiferenciados de relaciones, ninguna de las cuales posee un peso específico superior a las demás. Estos conjuntos, sujetos al movimiento estructural y sintácticamente limitados, basan su dinámica en el recurso a la reciprocidad. Las relaciones que imperan en ellos están previstas como 'circuitos' internos a la estructura. En este sentido, y por el momento sólo nos interesa señalar esto, la concepción estructuralista no puede pensar el cambio que trasciende las estructuras debido a la naturaleza indistinta de las relaciones que postula. Tal indistintación proviene del concepto que el estructuralismo posee de esas relaciones: mientras el marxismo pone a la base del mundo social los procesos productivos, el estructuralismo hace ocupar ese lugar a las relaciones de comunicación. Tal diferencia, como veremos en el siguiente capítulo, establece una separación radical entre materialismo histórico y estructuralismo.

La cuestión donde algunos autores (Godelier, Sebag) han tratado de encontrar una afinidad esencial entre estructuralismo y marxismo es la relativa a la conciencia. La idea de que las relaciones fundamentales de la sociedad se dan al margen de la conciencia de los individuos puede, en efecto, ser válida para ambas posiciones. Lo que no se toma en cuenta es que tal proposición encierra una ambigüedad crucial, tras la cual se oculta la contradicción entre dos concepciones del mundo y el conocimiento.

Para Lévi-Strauss, las relaciones estructurales se sitúan en el nivel de un inconciente colectivo, un intelecto despersonalizado cuya principal función es imponer formas a contenidos y, en este sentido, ajustar la realidad natural a las normas lógicas de los hombres. Es, a fin de cuentas, un inconciente al modo junguiano (41), donde el esquema de relación conciente-inconciente descubierto por Freud al nivel de los individuos, es extrapolado al ámbito social. Esto implica concebir a la sociedad como una suerte de 'individuo', en el que los momentos de la conciencia encuentran su fundamento en el nivel inconciente de las estructuras. El inconciente social de Lévi-Strauss, al igual que el modelo de Jung, adquiere así un carácter eminentemente psíquico. Por ello, Lévi-Strauss ha razonado de modo tal que identifica etnología y psicología. Se desprende de esto la postulación de la eternidad del inconciente colectivo, en tanto instancia universal y consustancial a la humanidad. Conciencia e inconciencia son tratadas, por ende, sólo al nivel de las relaciones intelectuales, y no como atinentes a procesos sociales inscritos en la materialidad histórica. Si se olvida el carácter 'psíquico' del inconciente estructuralista, se podrá siempre ilegítimamente

te-adjudicarle una dimensión sociológica que no posee. En suma, abordar la sociedad en tanto que sujeto psíquico y no como totalidad determinada por relaciones materiales, impone la reducción del análisis científico a los cotos de la racionalidad del intelecto.

Lo inconciente, en Marx, es un malentendido. En realidad él nunca se refirió a procesos asentados en un nivel que se definiera por oposición a la conciencia, como si su objetivo fuera establecer una -- nueva teoría del conocimiento. En todo caso, si se acepta el término de 'inconciente', tendrá que concebirse no como un elemento de orden psicológico sino como fenómeno histórico y objetivamente superable. La diferencia con el estructuralismo no es tanto una cuestión de términos como de perspectiva epistemológica. El que las relaciones sociales determinantes se den al margen de la conciencia de los individuos, no habla de un proceso psíquico llevado al orden de lo social; más bien se refiere a la objetividad de los procesos históricos. La existencia y devenir de estos se dan independientemente de la voluntad o de la conciencia que en ellos apliquen los individuos. La conciencia, por ende, es sostenida por Marx como un producto social inscrito en relaciones materiales, pues consiste en el resultado histórico-social de la praxis productiva: "La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, -- la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia, ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la _

conciencia." (42).

Así, la identificación superficial entre Lévi-Strauss y Marx respecto al asunto de la conciencia, es sustituida por una contradicción a nivel profundo que separa sus programas y delimita sus objetos. La cita que Lévi-Strauss atribuía a Marx: "Los hombres hacen su historia, pero no saben que la hacen", y la interpretación que de ella hace, se muestran entonces como tergiversaciones inaceptables. La verdadera frase de Marx es: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado." (43). Evidentemente, el sentido es distinto. Para Lévi-Strauss se trata de sentar una diferencia entre conciencia e inconciencia, entre nivel subjetivo y nivel estructural; oposición que corresponde a la distinción entre historia y etnología. Para Marx, se trata de mostrar, no una separación de disciplinas, sino la determinación que las condiciones históricas ejercen sobre los individuos -estén ellos concientes o no- y, al mismo tiempo, el hecho de que los hombres pueden trascender este condicionamiento y generar nuevas formas de organización.

El cambio social, ausente en las sociedades primitivas según Lévi-Strauss, no se reduce a una esfera 'exterior' de los sistemas, sino que es su elemento sustancial. Aún las sociedades frías se constituyen y definen por el modo en que llevan a cabo la producción de su vida material. Son, como hemos dicho, necesariamente históricas, y su inclusión en el devenir parece retardada sólo porque las relaciones sociales esta

blecidas entre sus integrantes no han entrado en choque con el sistema imperante. Y esto se debe, fundamentalmente, al escaso nivel tecnoeconómico en que se hallan. La producción de su vida se limita a la reproducción elemental, y el notorio hecho de su acelerada desaparición demuestra que están siendo alcanzadas por el desarrollo de la sociedad occidental, a la que Lévi-Strauss no se atreve a calificar de capitalista.

Al criticar, en la idea de 'progreso', las explicaciones tradicionales de un avance unilineal de la humanidad, Lévi-Strauss olvida que es imposible la subsistencia de organización social alguna si ésta no se dedica, primeramente a la producción y reproducción de su vida.

Actualmente, sería difícil sostener, sin algún género de dudas, la idea de una continuidad de sistemas socio-económicos basados en los esquemas clásicos de Marx (comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo y capitalismo; Manifiesto del partido comunista. Modo de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno; "prólogo" de 1859 a la Contribución...). Pero eso no anula la vigencia de una causalidad que tiene lazos de unión entre una forma económica y otra. El modelo de desarrollo económico que ha alcanzado su universalidad con el advenimiento del capitalismo, no podría presentarse como necesario sin el análisis detallado de sus coyunturas y mediaciones. Las propuestas de Marx al respecto, nunca pasaron de ser apuntes sumarios o generalizaciones sin desarrollo teórico. Sin embargo, la negación de la absoluta necesidad nos lleva obligatoriamente a la absoluta aleatoriedad. Se puede dar la razón a Lévi-Strauss cuando critica las interpretaciones que, pasando por encima de los procesos reales, postulan una continuidad absoluta del

desarrollo histórico, como si los sistemas carecieran de estabilidad y se resolvieran en un puro fluir. Pero tal crítica es impugnabile cuando, dejando a un lado el aporte de Marx, se niega a reconocer algún indicio de racionalidad en el proceso histórico. Es verdad que cierta -- tradición marxista interpreta la propuesta de Marx como si se redujera a un simple historicismo y utiliza el concepto de 'historia' para solucionar -sin esfuerzo teórico alguno- los nudos conceptuales que la estabilidad plantea; pero también es cierto que en la obra de Marx hallamos un profundo tratamiento de aquello que ha sido llamado sincronía. La teoría del cambio histórico, a la que Marx realizó grandes aportes, estaría todavía por constituirse, pero es indudable que, en el análisis conceptual del modo capitalista de producción que Marx llevó a cabo en su etapa de madurez, podemos hallar la vigencia -aunque tal vez implícita- de la idea de historicidad que mencionábamos.

El trabajo teórico más exhaustivo de Marx es, en efecto, el invertido para hacer su crítica de la economía política burguesa. Crítica que se puede apreciar en dos vertientes: la impugnación a las explicaciones que los economistas burgueses proponían acerca del sistema capitalista, la producción y la sociedad en general, y, como solidaria de ésta, la crítica del sistema mismo de producción capitalista. A estas alturas, se hace evidente la profunda distancia entre estructuralismo y marxismo; pues mientras aquel justifica su existencia por la referencia a una otredad humana a la que es preciso recuperar y valorar como principio de autocomprensión, éste se preocupa por brindar las herramientas teóricas que permitan articular de manera congruente una actividad política cuyo fin último es el trastocamiento de las relaciones capitalistas

de explotación.

Es claro que Marx no pretende utilizar la ciencia social sino como guía racional de la actividad política. Olvidar esto, implicaría soslayar la especificidad revolucionaria del proyecto materialista. Por ello, habrá que aceptar que la concepción de la historia que hemos expuesto carecería de sentido si redujéramos a Marx al papel de un historiador más. El materialismo histórico no es un pensamiento que se satisface en la relación consigo mismo. Su verdad y congruencia están dadas no sólo por el desarrollo objetivo de los procesos sociales, sino también por la integración racional de los individuos a un proyecto de transformación histórica.

La historia como horizonte explicativo no puede reducirse a ser una propuesta filosófica más. Tiene que demostrar su terrenalidad iluminando la acción política. Para lograr tal fin tiene que ser verdadera, esto es, estar en aveniencia con la realidad que explica y pretende revolucionar.

Aún cuando Marx llegó a plantear esquemas de desarrollo histórico general, los aportes más grandes que legó a la teoría social se encuentran en el marco del análisis de las relaciones sociales del capitalismo. El tratamiento de esta realidad, llevado a cabo en la etapa de su madurez, le permitió descubrir el resorte mediante el cual toda forma capitalista actualiza la explotación de una clase por otra: la obtención del plusvalor. Pero, al mismo tiempo, le permitió demostrar la vigencia de los principios generales que en este capítulo hemos explicitado. La ontología social basada en la producción, a nuestro parecer, si-

que vigente en el Marx maduro y, aún más, es el elemento que le permite criticar al sistema capitalista en sus fundamentos.

NOTAS Capítulo IV

- (1) Lévi-Strauss, C. AE2 a. p 21
- (2) Lévi-Strauss, C. AE2 fi. p 260
- (3) Ibid. p. 261
- (4) Ibidem.
- (5) Lévi-Strauss, C. AE2 a. p. 19
- (6) Ibidem
- (7) Ibid. p 22.
- (8) Ibidem.
- (9) Ibidem.
- (10) Lévi-Strauss, C. AE2 d. p 58.
- (11) Lévi-Strauss, C. AE a. p 19
- (12) Ibid. p 21-22
- (13) Ibid. p 23
- (14) Ibid. p 24
- (15) Ibidem.
- (16) Lévi-Strauss, C. AE m. pp 257-258.
- (17) Ibid. p 258.
- (18) Lévi-Strauss, C. El pensamiento salvaje. ed cit. p 371.
- (19) Ibid. p 372.
- (20) Ibid. p 373.
- (21) Ibid. p 374.
- (22) Ibid. p 375.
- (23) Ibid. p 377.
- (24) Ibid. p 380.

- (25) Lévi-Strauss, C. AE2 a. p 31. Subrayado nuestro.
- (26) Ibid. p 32.
- (27) Ibidem.
- (28) Lévi-Strauss, C. AE2 p. pp 302-303.
- (29) Ibid. p 303.
- (30) Marx, K. La ideología alemana, Ediciones de Cultura Popular, México, 1979. p 19.
- (31) Ibidem.
- (32) Ibid. pp 19-20.
- (33) Ibid. p 27. El subrayado es nuestro.
- (34) Ibidem.
- (35) Ibid. p 28.
- (36) Ibid. p 30.
- (37) Ibidem. El subrayado es nuestro.
- (38) Lévi-Strauss, C. AE2 1. p 220.
- (39) Marx, K. op cit, p 47.
- (40) Ibid. p 40
- (41) Jung, Karl G. El hombre y sus símbolos, Ed. Aguilar, Madrid. 1974.
- (42) Marx, K. op cit. p 26. Subrayado nuestro.
- (43) Marx, K. El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte en Marx, Engels. Obras escogidas 1 Tomo, Ed. Progreso, Moscú, sin fecha. p 95.

V. Producción y comunicación. La ontología social

Hemos visto que el olvido estructuralista de la historia nos remite a una concepción del mundo social que deja de lado la productividad humana como fundamento de la explicación. También hemos demostrado que el materialismo histórico basa su propuesta en el recurso a la actividad transformadora de los hombres. De ello se desprende la necesidad de mostrar cómo, en sus análisis de las relaciones capitalistas, Marx parte de las ideas expresadas en la Ideología alemana. Efectivamente. En la "Introducción" de 1857 a los Grundrisse, en que Marx expone en términos generales las características centrales de su proceder metodológico, es afirmado de entrada el principio materialista de toda explicación social: "Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida." (1). La perspectiva de la producción se presenta como la única posibilidad de explicar el funcionamiento del sistema que se aborda. Pero, precisamente, el que la producción sea un principio general ineludible, nos obliga a no perder de vista el costado de especificidad histórica que agrega Marx en su explicación. La determinación material de que todo proceso de producción supone siempre un sujeto -la humanidad- y un objeto -la naturaleza-, debe dar lugar al señalamiento de la diferencia específica de la determinación formal: "...cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social..." (2). Marx señala, con gran insistencia, que los rasgos comunes de la producción en general -resultado de una abstracción que articula determinaciones gene--

rales- son los que deben ser separados del análisis, con el fin de no perder de vista las determinaciones formales de cada etapa. Sólo la referencia a estas últimas nos puede proporcionar un cuadro enriquecido y matizado -y por ello no lineal- del desarrollo de la producción: "...lo que constituye su desarrollo es precisamente aquello que las diferencias de estos elementos generales y comunes." (3). No existe, -- pues, la producción en general sino como una abstracción de las diversas formas productivas, cada una de las cuales debe ser estudiada en su propia dinámica y organización. Ya no nos encontramos al nivel de una teoría general de la historia y la producción, ahora la producción será producción capitalista y la historia equivaldrá a la 'historicidad' inmanente al sistema. Por este principio de especificidad histórica, se puede comprender su perspectiva metodológica: "Para analizar las leyes de la economía burguesa no es necesario, pues, escribir la historia real de las relaciones de producción." (4). La historia como explicación externa al sistema mismo es rechazada por Marx. Para dar cuenta del capitalismo no basta con señalar su origen histórico o las condiciones que lo generaron, es necesario analizar sus relaciones intrínsecas y de allí derivar su inscripción en el proceso histórico que lo trasciende. El sistema en cuanto sistema no requiere del recurso a sus orígenes, ni mucho menos a su absolutización histórica para que pueda ser explicado en su funcionamiento esencial. La 'historicidad' aparece como resultado de este último, y no como agregado exterior. Con ello, Marx logra salvar la especificidad de los sistemas productivos, al tiempo que muestra su integración en el devenir. No comprender este principio de especificidad histórica tiene consecuencias muy graves. El caso de Lévi--

Strauss es ejemplar: en el intento de no dejar de lado los aportes de Marx, hace de él una lectura inusualmente torpe: "El problema fundamental del marxismo es saber por qué y cómo el trabajo produce un plusvalor. No se ha observado lo bastante que la respuesta de Marx a este problema ofrece un carácter etnográfico." (5). Lévi-Strauss no se percató que la producción del plusvalor es un proceso propio al sistema capitalista y que sacarlo de sus límites le hace perder todo valor explicativo: "...se puede postular que al principio todo trabajo produce necesariamente plusvalor. La explotación del hombre por el hombre viene más tarde." (6). Tal interpretación resulta extraña; pero la consecuencia que Lévi-Strauss obtiene de ella es realmente sorprendente: "Para Marx, la relación entre el capitalista y el proletario no es pues sino un caso particular de la relación entre el colonizador y el colonizado. Desde este punto de vista podría casi sostenerse que, en el pensamiento marxista, la ciencia económica y la sociología nacen como pertenencias de la etnografía." (7). Para Lévi-Strauss la base teórica e histórica está referida a la 'colonización', es decir, a la relación de dominio que Occidente establece respecto a las sociedades primitivas. Derivado de esto, se propone que la explotación capitalista sólo sería una suerte de función colonizante, ahora también de Occidente, sólo que con respecto a sí mismo. Esta explicación es posible si no se comprende que el proceso histórico que dio origen al capitalismo no aparece, en el análisis, como uno de sus supuestos esenciales (no pertenece a su concepto), y que, por ende, la lógica del sistema no tiene por qué corresponder a la lógica histórica que le dio origen. Categorías como 'plusvalor' y 'explotación' sólo adquieren sentido en el marco de las relaciones de -

producción capitalistas y, por ende, sólo allí poseen cualidades heurísticas.

El problema del método, tanto en el estructuralismo como en el materialismo histórico, ocupa un lugar de la mayor importancia. Para el primero, el método se funda en la noción de estructura, cuyas características ya hemos explicado. El segundo, trata de resolver la cuestión metodológica a partir de la idea de concepto de capital, vale decir, de la representación teórica del conjunto de relaciones esenciales del modo de producción capitalista, que habrá de mostrarnos su necesaria caducidad: "Es necesario desarrollar con exactitud el concepto de capital, ya que el mismo es el concepto básico de la economía moderna, tal como el capital mismo -cuya contrafigura abstracta es su concepto- es la base de la sociedad burguesa. De la concepción certera del supuesto fundamental de la relación, tienen que derivar todas las contradicciones de la producción burguesa, así como el límite ante el cual ella misma tiende a superarse." (8).

La novedad de este planteamiento consiste en vincular, en un solo modelo de explicación, las relaciones que sostienen el funcionamiento del sistema y las tendencias incitadas en él que determinan su transformación. No se trata de integrar en un conjunto unitario dos niveles de la investigación llevados a cabo en forma separada. Tal distinción de tareas, propia al método estructuralista, redundará en una escisión ilegítima de la constitución orgánica del objeto. La nunca superada oposición entre sincronía y diacronía presente en el discurso estructuralista, se revela como un problema soluble para el marxismo en razón de la perspectiva del 'concepto' que asume. El 'concepto' no se funda en

una realidad netamente estructural o netamente histórica. Su referente es, más bien, un sistema cuya estructura se arma en torno a su propia historicidad. El devenir no es el telón de fondo contra el cual se recortan los sistemas, sino el movimiento interno del sistema mismo. Esta explicación orgánica, para usar la definición de Zeleny, posee un carácter genético-estructural: "Conceptuar 'científicamente' significa, pues, para Marx en este sentido expresar el carácter de un determinado tipo, organismo o todo determinado que está en desarrollo o evolución..."

(9). La dialéctica entre equilibrio y ruptura se dilucida, así, como algo no externo al objeto. La racionalidad del devenir, asiduamente negada por el estructuralismo, es sostenida por Marx sin soslayar la organización estructural del sistema. El método marxista permite, por tanto, superar la dualidad sincronía-diacronía al mostrar que una y otra se traspasan continuamente. El olvido estructuralista de la historia puede equipararse a la absolutización que los economistas burgueses concedían a las relaciones capitalistas. Ambas posiciones no toman en cuenta la historicidad intrínseca de las organizaciones, y por ello no pueden ponderar la importancia del devenir. Los economistas, al 'naturalizar' las relaciones capitalistas, justifican ideológicamente la explotación. El estructuralismo, al suponer la estabilidad de los sistemas, impide pensar los problemas de transición y devenir. Tal limitación no sería tan grave si el mismo Lévi-Strauss no diera lugar a extrapolaciones que sólo pueden situarse en el terreno de la ideología: "...si la etnología fue obligada a forjar nuevos modos de conocimiento en función de los caracteres particulares de las sociedades 'residuales' que le tocaban en el reparto, esos modos de conocimiento pueden ser aplicados con fruto al -

estudio de todas las demás sociedades, comprendiendo la nuestra." (10). Si el método estructuralista es producto del análisis de las sociedades primitivas, y su eficacia explicativa parece provenir de su avenencia con las características esenciales de éstas, sería teóricamente inaceptable su aplicación a sociedades cuyas determinaciones fundamentales no corresponden a las de las sociedades frías. Con esto, Lévi-Strauss, sin embargo, ha abierto campo a una 'ideología estructuralista' que, obviando toda mediación, busca universalizar las relaciones estructurales.

Una tendencia del estructuralismo marxista (Godelier, Sebag) consiste en tratar de hacer convenir la noción de estructura con los principios metodológicos de Marx. Tal tendencia se ve alentada porque el mismo Marx llegó a utilizar el término 'estructura' para dar razón de la base material (relaciones sociales de producción y fuerzas productivas) sobre la que se afirma el edificio social (cf. "Prólogo" a la Contribución...). Si bien tal referencia es cierta, lo dudoso es que Marx hubiera llegado a utilizar la noción de estructura tal y como Lévi-Strauss la plantea. En efecto, el hecho de que Marx -al igual que un sinnúmero de autores- hable de estructuras no lo alinea automáticamente en una tradición a la que, en forma paradójica, precedía en el tiempo. Si por un afán de no dejar a Marx al margen de las innovaciones científicas de nuestra época aceptamos que Marx es 'el primer estructuralista' como sostiene Godelier (11), habremos perdido la diferencia específica entre estructura y concepto.

Sobre la base de las propuestas de Marx, podemos postular una diferencia de fondo entre el concepto de capital y la noción de estructura de Lévi-Strauss. Para el antropólogo francés, las variaciones estructu--

rales están previstas por la propia sintaxis del sistema. No pueden, por lo tanto, ser concebidas como trascendiendo los límites de la estructura. Las estructuras no sólo son, en este sentido, totalidades discretas y autorregulables, sino que entre una y otra no existe una relación necesaria de continuidad. Si se sitúan en el devenir, las estructuras presentan la imagen de elementos independientes cuya lógica interna excluye su intercompatibilidad orgánica. Aún el 'orden de ordenes', forma general en que se ordenan las estructuras, resulta ser sólo un agregado de elementos y no una organización sintética concebible en términos distintos a la sincronía. La variación determinada impone una lógica que sólo permite concebir relaciones mecánicas (en tanto que reversibles) y, en este sentido, exentas de un verdadero desarrollo dinámico. El límite de la racionalidad estructuralista está dado por la irrupción de transformaciones sintácticamente imprevistas, por lo que le es negada -so pena de contradicción- la posibilidad de tender lazos científicos entre equilibrio y ruptura.

Por el contrario, el 'concepto' marxista, contrafigura teórica de su objeto, se caracteriza porque las relaciones que traduce se sitúan en un marco de relaciones contradictorias continuamente ampliado, el cual, alcanzado determinado umbral, se trastoca radicalmente y con ello genera las condiciones de aparición de un nuevo sistema. Por decirlo de otra manera, la sintaxis del objeto no es cerrada sino abierta, y las relaciones que en él se detectan poseen un carácter histórico y no mecánico. Si a la organización que describe se le quiere llamar 'estructura', tendrá que ser por fuerza una 'estructura en devenir', vale decir, preñada por la historicidad.

La diferencia es radical; si se pasa por encima de ella podrán encontrarse, aquí y allá, afinidades que no logran rebasar un nivel su superficial. El que Marx se refiera a estructuras no lo hace un estructuralista, de la misma manera que la obra Lévi-Strauss no es marxista -- -incluso a su pesar- por la inclusión, no siempre afortunada, de fra-- ses del primero.

Las generalizaciones de los economistas burgueses tenían consecuencias políticas -acaso en contra de sus intereses explícitos. En lo que respecta al estructuralismo algo similar sucede. Una teoría que, se deducida por sí misma, pretende universalizar su método y conceptos, universalizará también su concepción del hombre y sociedad. El mundo de -- las estructuras es un orden estático; en él, el cambio y la acción es-- tán ausentes. La actividad humana está perdida en el juego de las - - estructuras, y en ningún momento se pretende impugnar la 'naturalidad' de éstas. La lógica de la acción individual está reñida con la lógica intrínseca de los sistemas, lo que genera un divorcio total entre proyecto humano y funcionamiento estructural. Las teorías muchas veces tienen consecuencias que sus autores no pueden prever: el que el estructuralismo, rebasando sus límites y extrapolándose a toda la humanidad, - arroje la idea de un mundo fundamentalmente estático, lo convierte, más que en una herencia teórica que habría que rescatar, en una ideología - que choca con el proyecto de una transformación racional -histórica- de la sociedad. El loable afán de revalorar la 'otredad' humana manifestada en los primitivos, se torna en un verdadero peligro político apenas tratamos de mirar con igual perspectiva nuestra propia sociedad. Este es el sentido del adjetivo de 'nuevo eleatismo' que Lefebvre (12) impo-

ne a esta corriente, pues tras las variaciones determinadas del nivel de la apariencia imperan relaciones eternas y necesarias. El verdadero cambio, el de los ordenes estructurales, no existe: sólo es posible concebir transformaciones sujetas a las reglas sintácticas del sistema, y éstas no son susceptibles de variación. La idea de Marx de que debe estudiarse a los hombres a partir de lo que son en realidad y no de lo -- que dicen ser, nos puede ser útil para evaluar el proyecto de Lévi- - Strauss.

No nos parecería justo concluir que la propuesta estructuralista es, en sí misma, conservadora o reaccionaria en términos políticos. De hecho, quien se ha acercado a la obra de Lévi-Strauss no podría negar - el verdadero interés que este autor demuestra por la situación de los - pueblos primitivos, por lo que sería absurdo presumir una justificación de forma alguna de explotación o sujuzamiento. El problema se presenta en otro nivel. Las consecuencias políticas del estructuralismo deben si tuarse a partir de las extrapolaciones, iniciadas por el propio Lévi-- Strauss, que tratan de generalizar el esquema de 'análisis estructural' atinente a las organizaciones primitivas hasta alcanzar sociedades que responden a una dinámica distinta. Esta 'exportación' significaría asumir con válidas, para el análisis de otros objetos, categorías que teóricamente se han caragado de un sentido determinado. El caso del estruc turalismo marxista es elocuente. Gran parte de las proposiciones de sus representantes, se avocan a demostrar que el uso de la noción de 'estruc tura' que presumen en Marx no conlleva una reducción del análisis a los espacios sincrónicos, sino que está abierta -y en demostrar esto invier ten todo su esfuerzo- a la transformación que la diacronía implica. Las

soluciones son variadas, pero lo que importa es el fondo de la cuestión. La verdadera limitación del estructuralismo marxista reside en 'inventar' problemas teóricos inexistentes, vale decir, en discutir - 'pseudoproblemas'.

Plantear el asunto de la historicidad a partir de la oposición sincronía-diacronía, es una posición equívoca que parte de un malentendido. En la obra de Marx jamás se propone la distinción entre una perspectiva teórica atinente a las relaciones de equilibrio, y otra centrada en las relaciones de transformación. Hablar de sincronía y diacronía en Marx es separar gratuitamente dos instancias concebidas originalmente como solidarias e interdependientes. En realidad, el funcionamiento y equilibrio de los sistemas sólo es posible en relación a un devenir histórico que los ha puesto como sistemas y que, traspasándolos, los hace históricamente mutables. Cambio y equilibrio son explicados orgánicamente a partir de una visión dialéctica en la cual nada es el uno sin el otro. La interpretación del marxismo que pretende adecuar esta realidad a la conceptualización generada por teorías contemporáneas, en realidad está buscando no dejar a Marx fuera de ningún avance científico (en este caso, del espectacular fenómeno de la razón estructuralista), como si la científicidad del marxismo sólo se pudiera afirmar, no por una relación con los procesos sociales objetivos, sino por la convergencia con propuestas científicas emergentes. Lo único que se logra obtener, a la postre, es una desnaturalización de las propuestas originales de Marx y la caída en una discusión iniciática y sofisticada cuyo fin implícito es 'hacer hablar a Marx por boca de los estructuralistas'.

Las divergencias que surgen en la teoría, sin duda, inciden en -

la práctica política, pues difícilmente podrían los científicos sociales marxistas ponerse de acuerdo en cuestiones de organización y estrategia, cuando a nivel teórico sus posiciones se han polarizado al grado de tornarse irreconciliables. Esto no quiere decir que todas las divergencias del nivel político provengan de las contradicciones teóricas; sucede también que el mecanismo funcione a la inversa. Lo que sí es del todo cierto es que los aportes de una y otra posición se desgastan en el juego de su confrontación, y el objetivo central de toda posición marxista -la supresión de la explotación capitalista- pasa a ocupar un lugar subordinado.

Las diferencias que hemos detectado entre estructuralismo y marxismo, si bien de raíz, llegan a ser 'encubiertas' por interpretaciones que buscan la homología a un nivel que sólo puede ser calificado de superficial. Una de las coincidencias que ha sido puesta en relieve con suma insistencia es la de la postulación del conocer científico como actividad que va más allá del nivel de las apariencias. El estructuralismo, como hemos visto, propone que el ámbito de las estructuras sólo es alcanzado por la actividad intelectual que va constantemente contra las apariencias. La propuesta de Marx, en efecto, es similar a esta idea: "...toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente..." (13)

Las leyes que Marx descubre contradicen abiertamente toda la experiencia fundada en el aparecer fenoménico. De ahí, que el método científico se aplique avanzando desde las manifestaciones superficiales hasta la naturaleza interna de los procesos económicos. Precisamente, una de las críticas más fuertes de Marx a los economistas burgueses atiende

a esta cuestión. En El Capital, al establecer la ley que rige las relaciones entre la magnitud social de la fuerza de trabajo viva y el límite de la producción de valor y plusvalor que una sociedad puede alcanzar, Marx echa por tierra la interpretación que pretendía que, aumentando solamente los medios de producción y las materias primas, se podría lograr un incremento en la generación de valor. Refiriéndose a esto expresa: "La economía vulgar, que 'realmente tampoco ha aprendido nada', aquí como en todas partes se atiene a la apariencia, alzándose contra la ley que rige al fenómeno." (14). Ejemplos similares se pueden hallar a lo largo de la obra de Marx. Lo que importa señalar es que este paso de la apariencia a la esencia es una necesidad teórica, pues sólo este proceder permite descubrir el carácter de proceso de los fundamentos del sistema, por oposición a las cosas -quietas, aisladas- que el empirismo describe. Salvar las apariencias significa, en este caso, pasar de la estabilidad y eternidad de los fenómenos que se imponen a la sensibilidad a la ley interna cuya dinámica está dada por su especificidad histórica. Este es el caso del 'fetichismo de la mercancía', que consiste en la presentación, ante la conciencia, de las cualidades sociales de las mercancías como atributo propio de ellas y no como 'expresión' de las relaciones sociales establecidas entre los hombres en el proceso de la producción. La sustantividad de la mercancía, resultante de su característica de ser producida en tanto que valor de cambio es una apariencia que oculta el proceso social -la relación humana- de la producción organizada. Las relaciones entre los hombres 'aparecen' como relaciones entre las cosas, y el proceso fundamental del producir se oculta, sin que pierda en realidad su carácter determinante, tras el -

juego social de las mercancías. No obstante, esta 'apariencia' que fetichiza las cosas y demerita a los hombres, no es un evento fortuito, sino una necesidad atinente a determinada etapa de la producción, vale decir, una necesidad histórica: "Ese caracter fetichista del mundo de las mercancías se origina,... en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías." (15) Y sólo un modelo de sociedad responde a esta característica: el capitalismo; pues únicamente en él la producción se enfoca a la generación de mercancías, es decir, de objetos destinados, no a su consumo inmediato, sino al intercambio que realiza al plusvalor y lo transforma en ganancia.

El tratamiento marxista de la relación apariencia-esencia muestra, así, su caracter especial. El fetichismo mercantilista desaparece apenas atendemos a otras formas productivas. Lo que la superación de la apariencia ha logrado es demostrar la especificidad histórica del movimiento esencial. Este no es transhistórico, pues las leyes que lo arman sólo tienen vigencia en el marco de un sistema productivo determinado. Las consideraciones sobre el caracter general de la producción, si bien necesarias, sólo tienen sentido cuando dejan de ser 'filosóficas' y -- muestran su terrenalidad en el ámbito de la producción concreta. Tales ideas valen en lo que tienen de general, pero las 'leyes' que rigen la producción deberán ser siempre 'leyes específicas' de 'sistemas específicos'. En lo que Marx considera una justa exposición de su método dialéctico, se puede leer: "Pero, se dirá, las leyes generales de la vida económica son unas, siempre las mismas, siendo de todo indiferente que se las aplique al pasado o al presente. Es esto, precisamente lo que niega Marx. Según él no existen tales leyes abstractas... En su opinión,

por el contrario, cada período histórico tiene sus propias leyes... Una vez que la vida ha hecho que caduque determinado período de desarrollo, pasando de un estadio a otro, comienza a ser regida por otras leyes." (16).

El valor heurístico del paso de la apariencia a la esencia muestra, por lo expuesto, su valor político. Hacer llegar el análisis a los procesos que condicionan los fenómenos, implica resaltar su perennidad histórica y su inscripción en el devenir. Marx no sólo da cuenta del movimiento interno de la sociedad burguesa, sino que pone en relieve su historicidad, esto es, su inscripción en un proceso histórico-natural al que se agrega como un etapa necesaria pero transitoria.

El caso del estructuralismo es, justamente, el contrario. Para Lévi-Strauss 'salvar las apariencias' supone hallar, tras la diferencia y el devenir, las reglas eternas y universales que rigen la vida humana, las formas intelectuales que ordenan la enorme variedad de los contenidos. El método estructuralista busca, explícitamente, determinar los elementos que consolidan una naturaleza humana que rige más allá de las diferencias entre distintos tipos de organización social. Su fin no es rescatar la especificidad, sino la homogeneidad que subyace a los hechos concientes de los hombres. Las estructuras sociales se configuran en el marco de la actividad del espíritu humano. Ninguna forma social es sustancialmente distinta de las restantes: todas están organizadas en razón de ordenes clasificatorios específicos que dependen de un intelecto transistémico y, por lo tanto, universal. El nivel de las apariencias es el nivel de la falsa conciencia, del engaño. Por el contrario, el ámbito de las estructuras es el campo del pensamiento científico y de las leyes

racionales. Para el estructuralismo, apariencia y estructura corresponden, de manera directa, a los niveles de conciencia e inconciencia social. La diferencia con el marxismo es clara: aquí se postula la estabilidad tras el cambio, las reglas invariantes del espíritu clasificador ordenando el caos de diferencias y devenir. Las suyas son reglas fijas, inmutables, eternas y generan las diferencias humanas por el juego de sus combinaciones (reales y posibles). En el estructuralismo, la apariencia existe como la forma de 'darse' la estructura, pero en su caracter de esfera de la mutable y subjetivo, tiene que ser rebasada para determinar las relaciones esenciales.

Especificadas ya las características del proceso de superación - de las apariencias tanto del marxismo como el estructuralismo, resalta que tras la afinidad superficial se oculta un proceder metodológico fundado en concepciones encontradas. Y este es el mecanismo de demostración que debemos adoptar si queremos hacer reposar nuestra confrontación en los fundamentos y no en los elementos accesorios. Toda la originalidad del estructuralismo marxista se basa en establecer este tipo de afinidades superficiales que, al ser contrastadas con el trabajo teórico concreto, demuestran su debilidad.

Otro de los aspectos en que más se ha insistido como punto de vinculación entre estructuralismo y marxismo es el referido a la totalidad. Esta noción, que es básica para comprender el análisis de Lévi-Strauss, aparece también como una de las categorías fundamentales del método dialéctico. La totalidad como recurso explicativo significa, en ambas corrrientes, la superación de las visiones atomistas y empíricas. El principio fundamental de esta perspectiva consiste en postular que las leyes

del objeto se definen en razón de las relaciones y no de los elementos. Estos últimos, sólo adquieren sentido debido a su carácter situacional y no por ninguna propiedad intrínseca. En Lévi-Strauss, por ejemplo, un mito puede ser integrado a una explicación general sólo si se le considera como un caso que responde a las leyes del sistema mítico que lo genera. De forma similar, en Marx, ningún elemento del circuito económico capitalista tiene sustantividad por sí mismo, y sólo su inscripción en las interdeterminaciones del sistema arroja luz sobre su función.

Tanto la estructura de Lévi-Strauss como el concepto de capital de Marx se basan en un principio de unidad orgánica de relaciones que sostiene la dinámica del sistema. Sin embargo, esta coincidencia deberá ser contrastada con las características específicas que la noción de totalidad tiene en uno y otro caso.

Para Lévi-Strauss, una estructura es siempre una totalidad de relaciones determinadas por un orden sintáctico. En ella, cada relación o transformación particular sólo puede ser explicada en razón de las leyes del sistema. Lo que es necesario resaltar es que estas relaciones se basan en un principio general de reciprocidad, esto es, de correspondencia entre factores que poseen un mismo peso específico. Las relaciones sociales se equilibran en el marco de su interdependencia. Y esto se debe, basicamente, a que éstas son en realidad formas de comunicación. La perspectiva del estructuralismo, deriva de una teoría general de la comuni---cación, que permite considerar a las instituciones fundamentales como ---formas de comunicación -transmisión de mensajes-, que permiten hacer circular el sentido por todos los ámbitos del cuerpo social: "...las reglas del parentesco y del matrimonio sirven para asegurar la comunicación de

las mujeres entre los grupos, así como las reglas económicas sirven para asegurar la comunicación de los bienes y los servicios, y las reglas lingüísticas, la comunicación de los mensajes." (17).

La totalidad de los sistemas sociales opera bajo el principio de 'reciprocidad' según el modelo de transmisión de mensajes de la lingüística. Según esto, los individuos actualizan en sus relaciones el esquema comunicativo de 'emisor-mensaje-receptor' propio de los circuitos lingüísticos. Se da con ello una homogeneización de los diversos sectores de lo social, y se anula la posibilidad de ordenar la totalidad basándose en la preeminencia 'ontológica' de alguno de ellos.

La concepción que apoya esta idea de totalidad es la de las relaciones humanas como estructuras de comunicación. "Una sociedad está compuesta de individuos y grupos que se comunican entre sí." (18). Para Lévi-Strauss, la antropología estructural está obligada a encarar las relaciones sociales como regidas por códigos de comunicación. El juego de las relaciones de comunicación arma la totalidad de una sociedad y le da su carácter distintivo: "En toda sociedad, la comunicación opera en tres niveles diferentes por lo menos: comunicación de mujeres; comunicación de bienes y servicios; comunicación de mensajes. En consecuencia, el estudio del sistema de parentesco, del sistema económico y del sistema lingüístico ofrece ciertas analogías." (19). Todo mensaje supone códigos comunes a los miembros de la sociedad y, en este caso, transmisión de sentido entre todos sus integrantes. Los circuitos lingüísticos como paradigma de las instituciones sociales ponen a la reciprocidad como categoría básica en el comportamiento de los individuos. Ningún circuito, económico, de parentesco, etc., puede sostenerse sin el concurso de --

acciones directas e inversas que, en el reticulado que su interacción asegura, fundamentan la vida social. Si se acepta este principio de reciprocidad, tendríamos que pensar a la sociedad como autorregulable y simétrica. Y éstas últimas son características de las totalidades discretas del estructuralismo; de lo que resulta que su sintáxis determina las transformaciones estructurales y que éstas son reductibles a formas de comunicación no contradictorias. Si se considera que toda relación social es una forma de comunicación, ninguna institución específica podrá ser marcada por caracteres especiales que la hagan distinguirse de las restantes. En suma, todos los eventos sociales son absorbidos y homogenizados por la autorregulación comunicativa que rige el orden estructural. Lo que no debe olvidarse es que tanto el lenguaje como las demás formas comunicativas (formas sociales de relación) son, en última instancia, modalidades del espíritu humano. "La cultura no consiste solamente, entonces, en formas de comunicación que le sean propias (como el lenguaje), sino también -y tal vez sobre todo- en 'reglas' aplicables a toda clase de 'juegos de comunicación', ya se desarrollen estos en el plano de la naturaleza o de la cultura." (20)

La reciprocidad impone la simetría. Si se centra la atención sólo en las sociedades primitivas, la autorregulación se presente como un fenómeno natural. No obstante, apenas nos situamos en el marco de las 'sociedades de clases', asimétricas y contradictorias, el enfoque comunicativo presenta consecuencias que nuevamente rayan en lo político.

Las totalidades estructuralistas sólo son posibles si el conjunto de sus relaciones es reducido a la objetivación de juegos comunicativos. Ello deriva en que la estabilidad estructural se mantenga por el juego

perpetuo de los circuitos comunicativos. No existen en ella, por así decirlo, instancias que generen desequilibrio y devenir. Si todo hecho humano es un acto de comunicación, la 'verdad' de las instituciones no estará, por ejemplo, en su carácter específico de ser parentesco o economía, sino en el esquema de producción y difusión de mensajes que sienta los lazos interindividuales. La comunicación rebasa el orden propio de las instituciones y las redimensiona, haciéndolas aparecer como 'momentos' o 'formas de darse' un juego comunicativo general.

La totalidad marxista también incluye a las relaciones y no a los elementos como las instancias básicas que arman el funcionamiento del sistema. Sin embargo, a diferencia de la estructuralista, la totalidad marxista no es un entramado de relaciones indiferenciadas que posean un mismo peso específico (ontológico). Por el contrario, la especificidad de la visión holista del marxismo reside en que el conjunto de las relaciones sociales se jerarquizan en función del nivel productivo. La determinación que lo económico ejerce sobre las demás esferas de lo social es el principio de discriminación teórica que permite al marxismo concebir la historicidad de los sistemas. "La totalidad de esas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, - la base real sobre la cual se alza un edificio (Uberbau) jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina (bedingen) el proceso social, político e intelectual de la vida en general... En un estado determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción -- existentes o -lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mis-

mo- con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Estas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social." (21). Aunque tal vez exagerando la determinación de la superestructura por la base, pues no se hace referencia a la relación inversa, esta cita de Marx nos hace evidente que una totalidad social se organiza de acuerdo al papel que juegan las relaciones económicas. Esta instancia, que posee mayor peso específico que las restantes es, también, el ámbito donde se generan los cambios esenciales de la organización de una sociedad. De ello resulta que la totalidad marxista, a diferencia de la de Lévi-Strauss, es un producto histórico y, como tal, supone un proceso de formación y una dinámica que presagia su caducidad. Las categorías que se alinean en el análisis teórico de acuerdo al papel que juegan en el funcionamiento del sistema y no en razón de su aparición cronológica, poseen, no obstante, una historicidad que sólo el recurso a la totalidad puede evidenciar: "Las categorías económicas antes consideradas (mercancía, dinero) llevan la señal de la historia. En la existencia del producto como mercancía están embozadas determinadas condiciones históricas." (22). Si se toma a estas categorías como elementos independientes, podrá alcanzarse una explicación más o menos funcional del sistema. Pero, sólo si se les aborda como inscritas en una totalidad que les otorga un lugar específico, se podrá descubrir su naturaleza histórica. En la medida en que responden a una totalidad en devenir, las categorías económicas pierden su carácter eterno: "...estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones a las que sirven de expresión. Son productos históricos y transitorios."(23).

Los sistemas productivos constituyen totalidades organizadas que encuentran el principio de su jerarquización en sí mismas: "En todas - las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango e influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y que modifica las particularidades de estos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí - toman relieve." (24).

La articulación de las categorías económicas de acuerdo a un esquema que impone el nivel productivo, muestra que este último es el elemento trascendente del sistema. De esto se sigue que la génesis de las transformaciones deberá buscarse en el marco de las contradicciones de este nivel.

Si en una perspectiva amplia de la sociedad la producción material asigna a los restantes elementos de la vida social su posición determinada, podemos observar que, de manera similar, en el ámbito del -- proceso de producción capitalista, los factores que integran el circuito económico se ordenan de acuerdo con la producción determinada: "El -- resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción trasciende tanto más allá de sí misma en la determinación -- opuesta de la producción, como más allá de los otros momentos... Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre -- siempre en todos los conjuntos orgánicos." (25).

A diferencia del estructuralismo, Marx ha postulado una jerarquización en las relaciones que arman la totalidad. Esto reviste singular importancia, pues en vez de tener que concluir que los sistemas se equilibran constantemente y tienden a la permanencia, se muestra que el carácter privilegiado del nivel productivo introduce una asimetría esencial que tendrá que resolverse, por fuerza, con la irrupción del devenir. Queda claro, con esto, que sólo la perspectiva basada en la producción permite concebir los sistemas sociales como totalidades esencialmente históricas.

La diferencia en torno a la noción de totalidad es sólo expresión de una oposición de fondo entre estructuralismo y marxismo. En efecto, el que las aparentes afinidades se hayan ido desvaneciendo conforme el análisis las confronta en sus fundamentos, habla de un nivel de 'ontología social' en el que ambas posiciones difieren totalmente. Este nivel está referido a la concepción de las relaciones sociales que subyace a una y otra corriente.

Para el materialismo histórico, las organizaciones humanas se fundan sobre el principio de la producción material, esto es, sobre la idea de que los hombres se asocian y constituyen sus vínculos sociales en razón de su trabajo, de su praxis transformadora. El trabajo, para Marx, es una actividad ontocreadora, condición eterna de toda relación interindividual, principio de explicación y comprensión de la historia; en suma, es el elemento consustancial a toda forma de organización social. Por su parte, el estructuralismo propone que las distintas formas sociales se constituyen en el marco de juegos comunicativos. De ahí que a la base de la concepción de Lévi-Strauss se encuentre una teoría general de la comu

nicación, a partir de la cual se interpretan los fenómenos sociales como relaciones comunicativas entre individuos y entre grupos. El nivel mismo de lo económico, que para el marxismo es la categoría central del análisis, es reducido por Lévi-Strauss a una forma más de actualizarse la comunicación, esta vez como 'comunicación de bienes y servicios'. Lo que inmediatamente se hace notar es que lo económico está concebido en una forma limitada, pues no se le aprecia como 'producción' sino como - intercambio. Y esta limitación es necesaria, pues sólo la idea de un - intercambio conviene a la aplicación del modelo de relación comunicativa que rige el análisis.

La concepción de las relaciones sociales como formas de comunicación nos remite a una idea que ya hemos abordado: la necesidad de encarar la antropología social en tanto que semiología, esto es, como ciencia que busca desentrañar el sentido de las acciones humanas. Para el estructuralismo, es precisamente la producción y transmisión de sentido el horizonte a partir del cual se define la especificidad de lo social. Podemos entender el sentido como la referencia al por qué de la actividad humana, a la capacidad de 'decir' y 'simbolizar' la realidad de -- acuerdo a ciertos códigos que establecen para los individuos un universo común de aprehensión y comprensión del mundo. Esta posibilidad de dar sentido a la objetividad está puesta, sin embargo, porque el hombre mismo es un ente natural que participa de las leyes y determinaciones de - la naturaleza. La acción y el pensamiento de los individuos se fundan, ante todo, en una organización físico-biológica y en cierto grado de -- evolución del cerebro que les permiten 'captar' y 'expresar' al mundo en una forma definida. El estructuralismo no pretende 'constituir' al hom-

bre sino disolverlo hasta sus elementos químicos y biológicos: "Una de las orientaciones de la ciencia contemporánea a las que (el estructuralismo) se muestra más abierto es a aquella que, validando las intuiciones del pensamiento salvaje, a veces consigue ya reconciliar lo sensible con lo inteligible, lo cualitativo con lo geométrico, y deja entrever el orden natural como un vasto campo semántico." (26). Las organizaciones humanas, sustancialmente similares a las de los animales, se distinguen de estos por su cualidad de organizar simbólicamente e intelectualmente la realidad, sin que esto signifique abrir un abismo entre naturaleza y cultura. El hombre produce símbolos porque su constitución físico-biológica se lo permite, y más bien, deberíamos decir se lo impone. El intelecto clasificador -espíritu humano- no está reducido a los espacios de lo meramente social, sino que se halla inserto en la naturaleza, al grado de no distinguirse efectivamente de ella. La producción y transmisión de sentido devienen, así, en procesos basados en la realidad natural, de la cual obtienen su consistencia: "Al contrario de una filosofía que confina la dialéctica a la historia humana y le prohíbe residir en el orden natural, el estructuralismo admite gustoso que las ideas que formula en términos psicológicos puedan no ser sino aproximaciones tantaleantes (sic) a verdades orgánicas y aún físicas." (27)

Las relaciones de comunicación se sustentan, entonces, en un orden natural cuya continuidad es el orden social. La antropología social como semiología busca, por ello, hallar la producción de signos en un ámbito situado más allá de las conciencias individuales e identificado con la organización natural-intelectual del espíritu humano: tal es el nivel de las estructuras. Por eso no es necesario trascenderlas para po

der dar cuenta del sentido de la vida social. Estas estructuras, situadas como mediación de una praxis general (dimensión tecnoeconómica) y las prácticas particulares, supera el ciego instinto de la primera y ordena y da sentido a las segundas. De ahí que Lévi-Strauss no asigne un lugar destacado al trabajo, pues esta actividad está inmersa en el campo de los procesos naturales. Puede decirse, incluso, que los animales al agenciarse los medios que les permiten sobrevivir -y para ello actúan por puro instinto- estarían 'trabajando'. Por el contrario, al ser definidas las instituciones sociales como modos de ejercer la comunicación, se presume en ellas una 'clasificación' y un otorgar sentido a la realidad que no existen en ninguna organización animal. En oposición al 'homo economicus' del marxismo, Lévi-Strauss postularía al 'hombre s^gnico o simbólico', al productor y transmisor de sentido. La superación de la inmediatez de la naturaleza no provendría, entonces, de una actividad práctica que constituye el mundo histórico, sino de una actividad intelectual que genera el mundo simbólico.

El materialismo histórico parece entrar, por lo expuesto, en una encrucijada. Al dar por supuesto que la praxis productiva organiza la sociedad y rige la historia de la humanidad, parece olvidar que todo -- acción (que no puede ejercerse sino particularmente) supone un esquema mental previo, esto es, un proyecto intelectual que puede definirse como el 'sentido' de la acción. Por ello, la alternativa que se presenta es -- una 'psicología social' que inquiere por los ámbitos --siempre intelectuales-- en los que se produce el sentido.

Sin embargo, esta cuestión no está ajena al pensamiento de Marx, Para él, el proceso productivo --la transformación social de la naturale-

za- supone siempre en 'proyecto' humano, un esquema que permite trabajar con un sentido determinado. La praxis productiva aparece, así, como una actividad impregnada de racionalidad, y no puede reducirse, por ende, al espacio instintivo de las organizaciones animales. En El Capital se puede leer: "Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual -- pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente. El obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad orientada a un fin, la cual se manifiesta como atención." (28). La cita es clara. Lo que distingue al hombre de los animales, no es tanto que el primero ponga en ejercicio su corporalidad para hacerse de los medios de su subsistencia, sino que esta actividad es -- llevada a cabo a partir de un proyecto específico. La acción, antes de ejecutarse, tiene que existir en forma 'ideal' en la conciencia de los productores. Por ello, es posible considerar la producción como la superación del nivel instintivo, pues siempre se ejecuta en una forma deter

minada, con un sentido específico. Los hombres son lo que producen, pero esta producción, a despecho de la interpretación estructuralista, no es una praxis ciega e indiferenciada, sino el resultado de la adecuación de la inteligencia humana y los procesos naturales a través de una actividad transformadora. Esta concepción ontopraxeológica de la realidad social incluye, por supuesto, a las sociedades primitivas.

En efecto, pocos podrían negar que las formas sociales de organización de los primitivos distan mucho de ser instintivas. De hecho, una de las grandes tareas de Lévi-Strauss ha consistido en demostrar la existencia de una 'lógica de las cualidades sensibles' que caracteriza al pensamiento salvaje. Lo que resultaría incongruente sería despojar a la actividad productiva de estos pueblos de su carácter determinante y humano, y adjudicarlo a instituciones (parentesco, mitología) cuyo lugar es la superestructura. Sólo una visión que niega al nivel productivo su carácter 'racional' puede dedicarse a buscar lo 'específicamente humano' en otros ámbitos. Como dice Canclini: "Cualquier proceso de producción material incluye desde su nacimiento ingredientes ideales activos, necesarios para el desarrollo de la infraestructura. El pensamiento no es un reflejo pasivo, a posteriori, de las fuerzas productivas; es en ellas, desde el comienzo, una condición interna de su aparición." (29). El pensamiento, inscrito en la materialidad misma del producir, no se reduce a ser sólo un contenido de la conciencia -y en este sentido objeto de una etnología que se define como psicología- sino que existe al mismo tiempo que las relaciones sociales, y sólo en ellas, demuestra su terrenalidad y eficacia.

Queda así demostrado que la producción de sentido no tiene por -

qué reducirse a los ámbitos del intelecto, pues bien puede encontrarse ya en las relaciones materiales de producción. La ontología estructuralista se muestra así como limitada, pues al quedarse al nivel superestructural pierde de vista el horizonte humano de la acción y la historia.

Pero este 'error' estructuralista tiene una causa definida. Las instituciones que estudia -principalmente el parentesco- son los ejes en torno de los cuales se organiza la vida social. Justo sería, por consiguiente, asignarles el papel de 'elementos fundantes'. Por otra parte, el esquema marxista de 'estructura-superestructura', traduce una relación polarizada correspondiente sólo al capitalismo, en el cual las relaciones económicas pueden distinguirse con suficiente claridad de -- las demás instancias de la vida social. Lo económico, en el capitalismo, se ha separado físicamente de las instituciones de la superestructura, y por ello la determinación de uno a otras puede establecerse con cierta linealidad. Sin embargo, en organizaciones no capitalistas, como bien lo ha hecho notar el propio Marx, ciertas instituciones de la superes-- tructura parecen jugar el papel determinante en la ordenación del espectro social. Tal es el caso de la religión en la Edad Media o los siste-- mas de parentesco en las sociedades primitivas. Esto no implica que el modelo que pone a lo económico como base de la totalidad no rija para -- estas organizaciones y que se tenga que aceptar que existen sociedades que se ordenan por relación a una institución que nosotros consideramos superestructural. Lo que sucede en realidad, es que el escaso desarrollo de estas organizaciones no ha establecido diferencias 'notables' entre -- estructura y superestructura, por lo que la función económica se encuen

tra inmersa en las instituciones mismas, y su distinción sólo puede ser teórica. Al respecto, dice Canclini: "Por lo tanto, no pareciera que las funciones propias del parentesco y la religión (regular el matrimonio y la filiación en un caso, las potencias invisibles en otro) sean suficientes para convertirlas en superestructura dominantes. Lo que les confiere este papel es que en algunas sociedades, además de su función general y explícita, asumen la de relaciones de producción. Es esto lo que asigna a sus ideas, instituciones y a las personas que las representan el papel dominante en el funcionamiento y la evolución social." (30)

Resulta de lo anterior, no que el mundo de los primitivos se rija por leyes especiales -relaciones de comunicación-, sino que la determinación económica propia de toda sociedad, se ejerce en ellas -'a través' de instituciones asentadas en la superestructura, tales como la mitología o el parentesco.

El gran aporte del estructuralismo ha sido poner en relieve el problema del sentido y la comunicación. Su limitación más grave, sin embargo, nos parece que se asienta en ese nivel de ontología que hemos determinado. Al no tomar en cuenta la importancia de lo productivo, el pensamiento de Lévi-Strauss se condena a proponer órdenes sociales independientes de la historia y el cambio. Concebir, por ende, las formas sociales como modos de comunicación deriva en 'irracionalizar' las contradicciones económicas que procuran el fin de los sistemas. La imagen del mundo que el estructuralismo nos ofrece es el de un entramado de relaciones donde rigen la simetría y la aveniencia. Por el contrario, el marxismo ha logrado conjuntar, en el mismo proyecto, la expli-

cación de la asimetría social -la explotación, el dominio- y el descubrimiento de las tendencias que conducen a la abolición de ésta.

Decíamos, en el primer capítulo, que el estructuralismo no podía evitar arrojar consecuencias políticas. Ahora, con los elementos que hemos sugerido, éstas mostrarán su íntima ligazón a la teoría.

Para Marx, la contradicción esencial entre relaciones sociales de producción y fuerzas productivas llega a ser insuperable dentro de los límites del propio sistema en que se inscriben y propicia, por lo tanto, su abolición. Las sociedades primitivas, que no han desarrollado contradicción entre ambos factores de su elemental producción, han podido permanecer idénticas a sí mismas y ajenas a cambios estructurales. Empero, su 'integración' al modelo occidental de desarrollo es un hecho tan seguro como su 'estar en el mundo'. Esto supone, sin embargo, un determinado desarrollo histórico que ha logrado expandir las relaciones derivadas del modelo capitalista de producción a un ámbito universal. La historia universal ha sido inaugurada por el capitalismo, y esto ha sido posible en la medida en que éste es el primer sistema económico que, por su propia naturaleza, tiene por límites los confines de la humanidad misma. Al universalizar sus relaciones de explotación, también universaliza sus contradicciones esenciales. En este proceso, el capitalismo instituye al 'capital' como la fuerza productiva de la humanidad, relegando o aboliendo otros tipos de organización. Por ello, se puede decir que este sistema tiende a subsumir -y a integrar como elementos de su proceso- a formas sociales que en primera instancia son 'independientes'. La acelerada desaparición de las organizaciones primitivas, a la que Lévi-Strauss no opone sino argumentos morales, es, sin duda, pro

ducto de esta expansión.

El desarrollo de las fuerzas productivas, alcanzado cierto umbral, no logra corresponder a las formas de organización social que ha generado. Esta discociación encuentra su expresión en estallidos revolucionarios que apuntan a trastocar la organización sustantiva de la sociedad. La acción política, en consecuencia, aparece como el resultado objetivo de las contradicciones del sistema y, a la vez, como posibilidad de transformarlo: "No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. No hay jamás movimiento político que, al mismo tiempo, no sea social." (31).

No pretendemos agotar con esto el problema del cambio social; nos interesa, más bien, dejar clara la relación que el materialismo histórico establece entre teoría social y proyecto político. En el caso de Marx es notable la congruencia entre uno y otro aspecto. No sucede lo mismo con las ideas políticas de Lévi-Strauss, quien lleva su olvido de la economía hasta el grado de no tomar en cuenta que es el capitalismo el principio elemento de destrucción de esa 'otredad' en la que él deposita tantas esperanzas. Y como una apreciación equivocada sólo puede producir soluciones ficticias, resulta lógico que sus consideraciones sobre el futuro de la humanidad sean un verdadero monumento a la ingeenuidad: "La civilización mundial no podría ser otra casa más que la coalición, en escala mundial, de culturas, cada una de las cuales preservaría su originalidad." (32). Este cuadro ideal sería el producto, no de un estallido revolucionario, sino de la cooperación entre organizacio--nes distintas que aportarían, sin entrar en contradicción entre ellas, sus elementos propios a la construcción de un patrimonio universal: -

"...para progresar hace falta que los hombres colaboren; en el curso de esta colaboración ven gradualmente identificarse las aportaciones - cuya diversidad inicial era precisamente lo que hacía fecunda y necesaria su colaboración." (33). El modelo de avance social, por ende, estará dado por la colaboración y la abolición gradual de las contradicciones. Lévi-Strauss olvida, evidentemente, que la sociedad occidental es capitalista y que, como tal, entraña una tendencia a la dominación política, económica y cultural. Ante ello, postular una suerte de acuerdo social para solucionar las diferencias redundaría, sin duda, en el ingreso al terreno de la especulación utópica.

Sólo restaba, para concluir nuestro trabajo, registrar esta última disonancia entre estructuralismo y marxismo. No pretendemos haber agotado todas las afinidades y oposiciones existentes entre ambas concepciones. Sin embargo, creemos haber incidido en el fondo de la cuestión, y este nivel de los fundamentos es, a nuestro parecer, lo propio de la reflexión filosófica.

NOTAS Capítulo V

- (1) Marx, Karl. "Introducción" a Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Tomo 1, Siglo XXI edit., México: 1982. p 3.
- (2) Ibid. p 5.
- (3) Ibidem.
- (4) Marx, K. Elementos fundamentales... (Grundrisse). ed. cit. p 422
- (5) Lévi-Strauss, C AE2 p. p 295.
- (6) Ibid. pp 295-296.
- (7) Ibid. p 296.
- (8) Marx, K. Elementos fundamentales..., ed cit, p 273.
- (9) Zelený, Jindřich. La estructura lógica de El capital de Marx, Edic Grijalbo, Col. Teoría y Realidad No. 5, Barcelona, 1974. p 22.
- (10) Lévi-Strauss, C. AE2 ñ. p 259.
- (11) Godelier, M. "Sistema, estructura y contradicción el El Capital de Marx" en Varios. Problemas del estructuralismo, Siglo XXI edit., México, 1975.
- (12) Lefevbre, Henri. "Forma, función y estructura en El Capital" en Varios. Estructuralismo y marxismo, Ed. Grijalbo, Col. 70 No. 88, México: 1970. p 39.
- (13) Marx, K. El Capital, Tomo III, Vol. 8, Siglo XXI edit., México, - 1981. p 1041.
- (14) Marx, K. El Capital, Tomo I, Vol 1, ed cit, México, 1983. p 372.
- (15) Ibid. p 89.
- (16) Ibid. p 18.
- (17) Lévi-Strauss, C. AE e. p 76.

- (18) Lévi-Strauss, C. AE m. p 268.
- (19) Ibidem.
- (20) Ibidem.
- (21) Marx, K. "Prólogo" a la Contribución a la crítica de la economía política, Siglo XXI edit., México, 1980. pp 4-5
- (22) Marx, K. El Capital, Tomo I, Vol. 1, ed cit, p 206.
- (23) Marx, K. Miseria de la filosofía, Siglo XXI edit., México, 1981, p 91.
- (24) Marx, K. "Introducción" a Elementos fundamentales... (Grundrisse), ed cit, p 28.
- (25) Ibid. p 20.
- (26) Lévi-Strauss, C. Mitológicas IV. El hombre desnudo, ed cit, p 623.
- (27) Ibidem.
- (28) Marx, K. El Capital, Tomo I, Vol. 1, ed cit, p 216.
- (29) García Canclini, Nestor. Sociedad y cultura: una introducción, Ed. Secretaría de Educación Pública, México, 1981. p 26.
- (30) Ibid. p 28.
- (31) Marx, K. Miseria de la filosofía, ed cit. p 160.
- (32) Lévi-Strauss, C. AE2 q. p 336.
- (33) Ibid. p 338.

B I B L I O G R A F I A

B A S I C A

- 1.- Lévi-Strauss, Claude. Antropología estructural, Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUDEBA), Buenos Aires, 1968. (371 pp).
- 2.- — Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades (2), Siglo XXI editores, 3a. edición, México, 1983. (352 pp).
- 3.- — El pensamiento salvaje, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, No. 173, 1a. edición, 4a. reimpresión, México, 1982, (415 pp).
- 4.- — El totemismo en la actualidad, Fondo de Cultura Económica, Colección Breviarios, No. 185, 1a. edición, 3a reimpresión, México, 1980 (159 pp).
- 5.- — Las estructuras elementales del parentesco, - Edit. Planeta, Colección "Obras maestras del pensamiento contemporáneo", 1a. edición, México, - 1985. (580 pp).
- 6.- — Mitológicas. Lo crudo y lo cocido, Fondo de Cultura Económica, 1a. edición, 1a. reimpresión, México, 1972. (395 pp).
- 7.- — Mitológicas II. De la miel a las cenizas, Fondo de Cultura Económica, 1a. edición 1a. reimpresión, México, 1978. (438 pp).
- 8.- — Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa, Siglo XXI editores, 2a. edición, México, 1976. (495 pp).
- 9.- — Mitológicas IV. El hombre desnudo, Siglo XXI editores, 1a. edición, México, 1976. (697 pp).
- 10.- — Tristes Trópicos, Editorial Universitaria de - Buenos Aires (EUDEBA), 3a. edición, Buenos Aires, 1976. (415 pp).
- 11.- — "Carta" dirigida al simposio "Palabras devueltas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss".

Periódico Uno más Uno, México, 29/XI/84.

- 12.- Marx, Karl. Contribución a la crítica de la economía política, Siglo XXI editores, Biblioteca del Pensamiento Socialista, 1a. edición, México, 1980. (410 pp).
- 13.- --- El Capital. Crítica de la economía política, Tomo I, Vol. 1, Siglo XXI editores, 13a. edición en español, México, 1983. (381 pp).
- 14.- --- El Capital. Crítica de la economía política, Tomo III, Vol. 8, Siglo XXI editores, 1a. edición, 1981, México, (527 pp).
- 15.- --- Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (GRUNDRISSE) 1857-1858. Vol. 1, Siglo XXI editores, Biblioteca del Pensamiento Socialista, 12a. edición, México, 1982. (550 pp).
- 16.- --- El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte en Marx, Engels. Obras escogidas 1 tomo, Edit. Progreso, Moscú, sin fecha. (831 pp).
- 17.- --- La ideología alemana, Ediciones de Cultura Popular, 1a. edición, 4a. reimpresión, México, 1979. (750 pp).
- 18.- --- Manifiesto del partido comunista en Marx, Engels. Obras escogidas 1 tomo, ed cit.
- 19.- --- Miseria de la filosofía, Siglo XXI editores, 8a. edición, México, 1981. (210 pp).

COMPLEMENTARIA (CITADA)

- 1.- García Canclini, Néstor. Cultura y sociedad: una introducción, Secretaría de Educación Pública, Dirección General de Cultura Indígena, 1a. edición, 2a. reimpresión, México, 1985. (45 pp).
- 2.- Couthino, Carlos N. El estructuralismo y la miseria de la razón, Edit. ERA, 1a. edición, México, 1973. (181 pp).
- 3.- Corvez, Maurice. Los estructuralistas, Amorrortu editores, 1a. edición, Buenos Aires, 1972. (153 pp).
- 4.- Daix, Pierre. Claves del estructuralismo, Edic. Calden, 1a. edición, Buenos Aires, 1969. (155 pp).
- 5.- Godelier, Maurice. "Sistema, estructura y contradicción en 'El Capital', en Varios. Problemas del estructuralismo, Siglo XXI editores, 6a. edición, México, 1975. (182 pp).

- 6.- Jung, Karl G. El hombre y sus símbolos, Edit. Aguilar, Madrid, 1974. (320 pp).
- 7.- Lefevbre, Henri. Estructuralismo y política, La Pléyade, Buenos Aires, 1973. (246 pp).
- 8.- — Más allá del estructuralismo, La Pléyade, Buenos Aires, 1973. (203 pp).
- 9.- — "Forma, función y estructura en 'El Capital' en Varios. Estructuralismo y marxismo, Edit. Grijalbo, Col. 70, No. 88, Segunda serie, México, 1970. — (155 pp).
- 10.- Malinowski, Bronislaw. Una teoría científica de la cultura, Edit. Sarpe, Col. "Los grandes pensadores" No. 47, 1a. edición, Madrid, 1984. (248 pp).
- 11.- Parain-Vial, Jeanne. Análisis estructurales e ideologías estructuralistas, Amorrortu editores, 1a. edic., Buenos Aires, 1972. (263 pp).
- 12.- Piaget, Jean. El estructuralismo, Edit. Proteo, 3a. edición, Buenos Aires, 1971. (125 pp).
- 13.- Radcliffe-Brown, A.R. El método de la antropología social, Edit. Anagrama, 1a. edic., Barcelona, 1975.
- 14.- — Estructura y función en la sociedad primitiva Edic. Península, 1a. edición, Barcelona, 1972. (251 pp).
- 15.- Saussure, Ferdinand de. Curso de lingüística general, Edit. Nuevo Mar, 1a. edición mexicana (tomada de Akal Editor), México, 1982. (319 pp).
- 16.- Sebag, Lucien. Marxismo y estructuralismo, Siglo XXI editores, 3a. edición, México, 1976. (273 pp).
- 17.- Spencer, Herbert. Principios de Sociología T. 1, Ed. Revista de Occidente, Buenos Aires: 1947.
- 18.- Whal, François, ¿Qué es el estructuralismo?, Edic. Calden, 1a. edición, Buenos Aires, 1975.
- 19.- Zelený Jindřich. La estructura lógica del 'El Capital' de Marx., Ediciones Grijalbo, Col. Teoría y Realidad No. 5, 1a. edición, Barcelona, 1974. (337 pp).

COMPLEMENTARIA (NO CITADA)

- 1.- De George, Richard. The Structuralists: from Marx to Lévi-Strauss, Anchor Books, 1st. edition, Garden City, New York, 1972. (330 pp).
- 2.- Dobb, Maurice, et al. Estudios sobre el capital, Siglo XXI editores, Biblioteca del Pensamiento Socialista, 5a. edición, México, 1981. (193 pp).
- 3.- Fleiselman, Eugéne, et al. Antropología y estructuralismo, Ediciones Nueva Visión, 1a. edición, Buenos Aires, 1971. (209 pp).
- 4.- Godelier, Maurice. Las sociedades precapitalistas, Ediciones Quinto Sol, 1a. edición, México, 1978. (183 pp).
- 5.- Goldman, Lucien. Marxismo, dialéctica y estructuralismo, Edic. Calden, 1a. edición, Buenos Aires, 1968.
- 6.- Guiraud, Pierre. La semiología, Siglo XXI editores, 7a. edición, México, 1979. (133 pp).
- 7.- Jakobson, Román. Ensayos de lingüística general. Edit. Origen-Planeta Colección "Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo", 1a. edic, México: 1986, (398 pp).
- 8.- Korsch, Karl. Karl Marx, Edit. Ariel, Col. Quincenal No. 100, 1a. edición, Barcelona, 1975. (302 pp).
- 9.- Kosik, Karel. Dialéctica de lo concreto, Edit. Grijalbo, Col. Teoría y Praxis No. 18, 7a. edición México, 1982. (269 pp).
- 10.- Rosdolsky, Roman. Génesis y estructura de El Capital de Marx, Siglo XXI editores, Biblioteca del Pensamiento Socialista, 2a. edición, México, 1979. (630 pp).
- 11.- Thion, et al. Aproximación al estructuralismo, Edit. Galerna, 1a. edición, Buenos Aires, 1967. (124 pp).
- 12.- Trías, Mouloud, Seve, et al. Estructuralismo y marxismo, Edic. Martínez Roca, 1a. edic., Barcelona, 1969. (285 pp).
- 13.- Vargas Lozano, Gabriel. "Estructuralismo y marxismo" en Marx y su crítica de la filosofía, Univesidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Colec. Cuadernos Universitarios No. 7, 1a. edic., México, 1984. (231 pp).

I N D I C E

Introducción	p. 2
Indice de abreviaturas	p. 5
Capítulo I. La razón estructuralista	p. 7
Notas Capítulo I.	p. 28
Capítulo II. De Ferdinand de Saussure a Claude Lévi-Strauss: el nacimiento del análisis estructural	
1.- Lingüística y Estructuralismo.	p. 31
2.- Antropología y Estructuralismo	p. 44
Notas Capítulo II.	p. 64
Capítulo III. El concepto de estructura en Lévi-Strauss	p. 67
Notas Capítulo III.	p. 91
Capítulo IV. Historia y estructura. El choque con Marx	
1.- Lévi-Strauss y la historia.	p. 93
2.- Marx. La historia como horizonte explicati <u>v</u> o.	p. 117
Notas Capítulo IV	p. 138
Capítulo V. Producción y comunicación	
1.- La ontología social	p. 141
Notas Capítulo V.	p. 172
Bibliografía	p. 174