

La contribución de Claude Lévi-Strauss a la teoría de la estructura social

—UNA APROXIMACION—

Rojas José María

Sociólogo

Profesor Universidad del Valle

1. SOBRE EL ESTRUCTURALISMO

Así como Marx, en un momento determinado, debió manifestar que él no era marxista, para señalar que no podía comprometerse con las interpretaciones de su propio trabajo teórico, así también, por lo que respecta a Claude Lévi-Strauss nos parece que, de modo recíproco e inverso, la mayor parte de las críticas no se le han dirigido directamente al corpus de su obra teórica, sino a las interpretaciones y aplicaciones que en otros campos de trabajo, distintos a la etnología, han realizado algunos de sus más entusiastas seguidores. Es así como la crítica se dirige hacia "el" ESTRUCTURALISMO en general y, cuando hay precisiones, éstas llegan, cuando más, a enfrentar a un METODO ESTRUCTURAL. Casi a la manera de un ritual inconcluso de caza, a la víctima deseada se le apresa simbólicamente, sin llegar a emprender nunca la tarea concreta (1).

Nos proponemos establecer, con una buena dosis de optimismo, la posible pertinencia de dos críticas difundidas ampliamente, vulgarizadas podríamos decir, respecto de lo que supuestamente constituiría lo fundamental de la implicación de la postura teórica estructuralista en la obra de Claude Lévi-Strauss. Las dos críticas provienen principalmente de ensayos elaborados por teóricos que se reclaman de una procedencia ortodoxa marxista y apuntan, en primer lugar, a señalar el carácter a-histórico del método estructural y, en segundo lugar, a enjuiciar una postura teórica o filosófica anti-humanista que estaría contenida en todo método estructural.

La cuestión de la historicidad de los "hechos sociales" se ha considerado, desde tiempo atrás, como uno de los determinantes objetivos que harían de la realidad social un objeto de índole sustancialmente distinta a los objetos de la naturaleza, para los efectos de producir una explicación científica. El tema por consiguiente es un viejo tema; un tema que está en el centro de las discusiones metodológicas del siglo XIX y que se mantiene a lo largo de este

siglo. En la medida en que a lo largo del siglo XIX y en lo que va corrido del presente, muchos hombres se han sentido haciendo la historia de los pueblos en tanto que protagonistas de acontecimientos ejemplares como las revoluciones sociales, la historia ha pasado a ser también un valor, el referente abstracto de una guía para actuar: "la historia me absolverá". Es así como ha surgido con mucha fuerza el concepto de la *conciencia histórica*, que implica a la vez un *saber* y un *actuar* sin riesgo de contradicción. Del mismo modo el *humanismo* aparece como el principio y el fin de esa historia en la medida en que la especie hombre es justamente la protagonista principal de esa historia y la naturaleza, por así decirlo, o el hombre en la naturaleza, su relación con la naturaleza, ha quedado suprimida.

La posibilidad de una crítica a la primacía de la historia en el conjunto de las ciencias del hombre surge con los desarrollos, a comienzos de este siglo, de una lingüística estructural por Ferdinand de Saussure. El enfoque de la lingüística estructural conlleva a la distinción radical entre lengua y habla, entre sincronía y diacronía, de tal manera que los dos primeros términos de las oposiciones estructuran un campo de trabajo científico de los hechos de lenguaje sin tener que recurrir a los problemas de averiguar por los orígenes y por las transformaciones en el tiempo. Va a ser precisamente ese retomar de la lingüística lo que finalmente va a permitir a Lévi-Strauss formularle reparos a la historia y simultáneamente trazar los rasgos de un enfoque estructural para la antropología. Pero es preciso preguntarse por qué esa crítica a los privilegios, a las prerrogativas explicativas de la historia, proviene de la antropología.

Desde finales del siglo XIX los antropólogos se desplazaron a algunas de esas remotas regiones del mundo donde todavía se consideraba que existían pueblos en estados de desarrollo que podrían caracterizarse como muy cercanos a una etapa ya superada históricamente, mucho tiempo ha, por las sociedades colonizadoras de Europa Occidental. Esos estudios sobre las "comunidades primitivas" o sobre los "salvajes" de la Polinesia, de Australia, de la América del Norte y de la Amazonía, implicaron un trabajo de índole sustancialmente distinta al realizado hasta entonces por las otras ciencias del hombre; como, por ejemplo, por la economía, por la sociología y por la psicología. Para estos pueblos sin escritura y, por consiguiente, sin una memoria de archivo, resultaba imposible la tarea de reconstruir una historia, más si se tiene en cuenta que sus mitos relataban historias absurdas, pues irremediablemente aparecían como pueblos sin historia. Más explícitamente, su historia comenzaba con la llegada del colonizador europeo. En el campo concreto de la Antropología el portador de la historia es, en este caso, el antropólogo y, por consiguiente, el trabajo del antropólogo, se

presenta desde el primer momento como un problema de toma de conciencia acerca del papel histórico desempeñado por las sociedades de las cuales él forma parte, de las sociedades que llevaron a cabo la colonización de estos pueblos "sin historia". Esa toma de conciencia, o es completamente cínica, o tiene que traslucir necesariamente un gran sentimiento de culpabilidad. En lo que respecta a Lévi-Strauss no hay ocultamientos ni justificaciones acerca del rol colonizador, "civilizador", desempeñado por las sociedades europeas. En *Tristes Trópicos* hay un texto elocuente, donde Lévi-Strauss cita testimonios acerca de las imágenes que se hacen los europeos e indios, unos de otros, de tal modo que los primeros niegan la humanidad a los segundos, a quienes consideran como bestias:

...los indios comen carne humana, no tienen justicia; van completamente desnudos, comen pulgas, arañas y gusanos crudos... no tienen barba y, si por casualidad les crece, se apresuran a cortársela (ORTIZ ante el Consejo de Indias, 1525).

Por otra parte, en el mismo momento en la isla vecina (Puerto Rico, según el testimonio de Oviedo) los indios se esmeraban en capturar blancos y hacerlos perecer por inmersión; después, durante semanas montaban guardia junto a los ahogados, para saber si estaban o no sometidos a la putrefacción. De esta comparación entre las encuestas se desprenden dos conclusiones: los blancos invocaban las Ciencias Sociales mientras que los indios confiaban más en las Ciencias Naturales; y en tanto que los blancos proclamaban que los indios eran bestias, éstos se conformaban con sospechar que los primeros eran dioses. A ignorancia igual, el último procedimiento era ciertamente más digno de hombres (2).

Naturalmente que no todos los antropólogos hacen este tipo de toma de conciencia histórica. Otros siguen convencidos de la bondad de su propia sociedad, o al menos, de la superioridad de su propia cultura. Incluso algunos llegan a considerar su propio trabajo de antropólogos como un instrumento científico adecuado al perfeccionamiento de la tarea colonizadora. Para no ir muy lejos, nos encontramos el siguiente texto en el libro *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje* de ese prestigioso y conocido antropólogo que fue Bronislaw Malinowski:

El estudio de las razas salvajes que están desapareciendo rápidamente es uno de los principales deberes de la civilización — ahora relativamente empeñada en la destrucción de la vida primitiva— que hasta ahora ha sido descuidado de una manera lamentable. Esta tarea no sólo es de una alta importancia científica y cultural sino que además no está desprovista de un valor práctico considerable, en el sentido de que puede ayudar al hombre blanco a gobernar, explotar y mejorar al nativo con resultados menos perjudiciales para éste último (3).

En suma, si hay algo dramático para el hombre occidental es, precisamente, esa toma de conciencia histórica, porque inmediatamente se trata de una mala conciencia; o es culposa, o es cínica. Incluso, el mero hecho de enseñar, de dar a conocer a sus contemporáneos el conocimiento adquirido sobre los "salvajes", no deja de ser para Lévi-Strauss un motivo más para la reiteración de la impotencia de una conciencia histórica que toma el partido de los perdedores. Lévi-Strauss remata su lección inaugural de la cátedra de Antropología Social en el Colegio de Francia, el 5 de Enero de 1960, en términos conmovedores:

Permitirán ustedes, queridos colegas, que después de haber rendido homenaje a los maestros de la antropología social al principio de esta lección, mis últimas palabras sean para esos salvajes, cuya oscura tenacidad nos ofrece todavía el modo de asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones: hombres y mujeres que, en el instante en que hablo, a millares de kilómetros de aquí, en alguna sabana roída por los incendios o en una selva chorreante de lluvia, vuelven al campamento a compartir una magra pitanza, y evocar juntos a sus dioses; esos indios de los trópicos, y sus semejantes por el mundo, que me enseñaron su pobre saber donde se apoya, con todo, lo esencial de los conocimientos que me han encargado ustedes transmitir a otros; pronto, por desgracia, destinados todos a la extinción, bajo el choque de las enfermedades y los modos de vida —más horribles aún para ellos— que les hemos llevado; ellos hacia quienes he contraído una deuda que nunca me abandonará, incluso si, desde el lugar en el que he sido puesto, pudiera justificar la ternura que me inspira y el reconocimiento que les guardo, siguiendo mostrándome, como lo hice entre ellos y no quisiera dejar de serlo entre ustedes, su discípulo y su testigo (4).

Dos años más tarde haciendo un homenaje a Jean Jacques Rousseau a quien considera el fundador de las ciencias del hombre, Lévi-Strauss destaca ese procedimiento metodológico de la *identificación con el otro*, de reconocerse en el otro, como el principio de la comprensión de la realidad humana. No se trata, por consiguiente de una mera cuestión de conciencia histórica. Ya sea desesperada, ya sea cínica, esa conciencia no es suficiente para acceder al conocimiento de lo humano. Porque no se trata de saber qué soy yo sin los otros, por fuera de los otros. No es por la vía señalada por Descartes que se llega a las ciencias humanas, porque de lo que se trata es de llegar "a aceptarse en los otros", para lo cual "es preciso primero rechazarse en sí". Dice Lévi-Strauss:

Es a Rousseau a quien se debe el descubrimiento de este principio único sobre el cual pueden enfocarse las ciencias humanas, pero que tenía que seguir siendo inaccesible e incomprensible en tanto imperaba una filosofía que, arrancando del cogito, estaba prisionera de las pretendidas evidencias del yo y no podía aspirar a fundar una física más que renunciando a fundar una sociología y hasta una biología (5).

No cabe duda de que al etnólogo se le plantea el problema de la pertenencia a su propia sociedad como una historia que tiene que borrar, algo más, si la cultura de la sociedad de la cual forma parte ha afirmado a lo largo de su historia que ese hombre histórico es el centro del universo y que, desde allí, la grandeza de su historia reside en el despliegue de su actividad creadora (y dominadora) como la realización humana por excelencia, entenderíamos los fundamentos filosóficos que tal vez han llevado finalmente a Lévi-Strauss a hacer una crítica radical del humanismo del hombre occidental. Al respecto, el siguiente texto nos parece sustantivamente ilustrativo:

En este mundo más cruel que nunca, quizá, para el hombre, donde cunden todos los procedimientos de exterminio, las matanzas y la tortura —nunca negados, sin duda, pero que nos complacimos en creer que no contaban ya, sencillamente por que eran reservados a poblaciones lejanas que los padecían, según se pretendía, en nuestro provecho, y en todo caso en nuestro nombre—, ahora que, acercada por el efecto de un poblamiento más denso que empequeñece el universo y no deja porción ninguna de la humanidad a resguardo de una abyecta violencia, pesa sobre cada uno de nosotros la angustia de vivir en sociedad; es ahora, digo, cuando exponiendo las lacras de un humanismo decididamente incapaz de fundar en el hombre el ejercicio de la virtud, el pensamiento de Rouseau puede ayudarnos a rechazar una ilusión cuyos funestos efectos estamos, por desdicha, en condiciones de observar en nosotros mismos y sobre nosotros mismos. Pues ¿no fue el mito de la dignidad exclusiva de la naturaleza humana el que hizo padecer a la naturaleza misma una primera mutilación, a la que debían inevitablemente seguir otras? (AE II, P. 43).

Esta separación del hombre y la naturaleza o de la humanidad y la animalidad,

...serviría para apartar a los hombres de otros hombres y a reivindicar, en beneficio de minorías cada vez más restringidas, el privilegio de un humanismo, corrompido no bien nacido, por haber tomado del amor propio su principio y su noción (AE II, p. 44).

Extremadamente difícil resultó para la crítica asumir las consecuencias de un cuestionamiento a ese "antihumanismo" que se funda en juicios de tan notable sinceridad y honradez histórica, si cabe la expresión. Solamente sacando del contexto y, por tanto, mediante la tergiversación del sentido, puede la crítica ennoblecer la tarea de restituir un humanismo abstracto. Sólo así resulta aterrador esa dramática conclusión de Lévi-Strauss, según la cual no se trata de constituir al hombre sino de disolverlo (6). Y en el fondo se avisa que la especie humana no apareció desde el comienzo, y que tampoco estará en el final.

Hemos hecho hasta ahora una exploración que se sitúa predominantemente en el dominio de los principios filosóficos y

éticos implicados en el propósito de constituir las ciencias del hombre. Sin embargo, Lévi-Strauss elabora también sus argumentos en torno al problema planteado por el modelo de cientificidad que caracteriza a las denominadas ciencias exactas, o ciencias de la naturaleza.

2. SOBRE EL ESTATUTO CIENTIFICO DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE (HUMANAS Y SOCIALES)

Para quien tiene el valor de plantearse problemas como los que venimos de exponer, la distinción entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Hombre se tiene que revelar problemática. Si se tiene en cuenta que el positivismo ha exaltado las virtudes de las primeras, no es menos cierto que Comte, por ejemplo, consideró que, referidos a la

Humanidad, nuestros conocimientos **reales** tienden... a una sistematización completa, tanto científica como lógica. Ya no se debe concebir entonces, en el fondo, más que **una sola ciencia**, la **ciencia humana** o, más exactamente, social, cuyo principio y fin a un tiempo lo constituye **nuestra existencia** (7).

Esta aparente "reintegración" del hombre a la naturaleza por la vía de los conocimientos no es, en rigor, sino la referencialidad instrumental, utilitaria, de la naturaleza a un centro unificador: el hombre abstracto, detrás del cual se encuentra el hombre histórico de la sociedad en que Comte vive tan satisfecho.

Desde entonces el propósito de alcanzar una ciencia unificadora, mediante un método unificador, se ha considerado como el rasgo más distintivo del Positivismo. Es así como el método experimental de verificación y los atributos de predictibilidad, causalidad y certeza alcanzada se levantan imperiosos para constituir un modelo de cientificidad a adoptar por parte de las ciencias del hombre. En tales circunstancias se revelan toda suerte de limitaciones (provenientes todas ellas de la historicidad de lo humano), de tal modo que el modelo se revela inaccesible. Es como si la naturaleza obtuviera su desquite a través de la actividad científica, precisamente lo más caro al hombre positivista. Resulta difícil poder establecer cuál es el grado de positividad que se podría atribuir al enfoque metodológico de la etnología elaborada por Lévi-Strauss. Una ciencia generalizadora y explicativa constituye, por excelencia, un propósito central de su trabajo. Para Lévi-Strauss no pueden haber diferencias lógicas entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre. Tampoco la experimentación puede considerarse como el fundamento de una diferencia y una distancia insalvable.

Si, por otra parte, se toman en consideración las continuas referencias a Augusto Comte y a Emilio Durkheim, sin fijarse en la especificidad (etnológica) de tales referencias, se llega a concluir arteramente que el componente positivista en la obra de Lévi-Strauss podría ser el componente principal. Sin embargo, muy en otro camino nos orientan las observaciones relativas a los problemas de la historicidad y del humanismo que hemos situado al comienzo de este ensayo. Lejos se encuentra Lévi-Strauss de esa postura utilitarista, tan cara al positivismo, acerca del conocimiento de las regularidades observadas en el comportamiento de los fenómenos de la naturaleza. En su concepto, ni la aplicabilidad inmediata en beneficio del hombre ni la predictibilidad absoluta pueden ser considerados atributos consustanciales al conocimiento de los hechos y fenómenos de la naturaleza: "al contrario que en el positivismo, la función de la ciencia no es tanto prever cuanto explicar" (*AE. II. p. 277*).

De este modo se esfuman las diferencias de principio y de finalidad entre uno y otro subconjunto de ciencias. Para Lévi-Strauss las diferencias existen en tanto que las ciencias de hombre no han podido resolver la antinomia entre la *conciencia* y la *experiencia*. Ocurre que "toda definición correcta del hecho científico tiene por efecto empobrecer la realidad sensible y deshumanizarla" (*AE. II. p. 278*). En la medida en que se mantenga la distinción entre *lo humano* y *lo natural* forzosamente la posibilidad de una labor verdaderamente científica se aplazará. Superada esta distinción entre lo humano y lo natural dejarán de distinguirse las ciencias de la naturaleza de las ciencias del hombre.

En rigor, nada hay en la obra etnológica de Lévi-Strauss que nos indique la adopción de métodos y técnicas elaborados en el proceso de investigación de los fenómenos de la naturaleza y que él incorpore como instrumentos de su trabajo de investigación y, menos aún, que reclame el valor de científicidad de sus propios trabajos en virtud de haber procedido a efectuar tal adopción de procedimientos de método y/o de técnicas de investigación. Incluso el procedimiento de la experimentación no sería un rasgo exclusivo y característico de las ciencias de la naturaleza. Lévi-Strauss señala que,

la diferencia fundamental entre ciencias físicas y ciencias humanas no es pues, como tantas veces se afirma, que sólo las primeras tengan la facultad de realizar experiencias y reproducirlas idénticas a sí mismas en otros tiempos y otros lugares. Pues las ciencias humanas consiguen otro tanto; si no todas, cuando menos aquellas —como la lingüística, y en menor medida la etnología— que son capaces de captar elementos poco numerosos y recurrentes, diversamente combinados en gran número de sistemas, tras la particularidad temporal y local de cada uno (*AE II. p. 277*).

Es preciso advertir aquí la referencia explícita a la lingüística como la primera ciencia social, mejor, ciencia humana, que se coloca al mismo nivel de las ciencias de la naturaleza. Lévi-Strauss va incluso más allá cuando hace notar que, por ejemplo, en campos de la física y de la biología contemporáneas (la genética) se está recurriendo justamente al uso de códigos, por consiguiente, al uso de instrumentos de significación que constituyen un aporte específico de la lingüística. De este modo se estaría poniendo en evidencia que desde las ciencias del hombre se puede contribuir al desarrollo de las ciencias de la naturaleza. No son los argumentos de un humanismo, "que toma del amor propio su principio y su noción", las razones que, por lo demás, sólo pueden sustentar para las ciencias del hombre una unidad de subordinación con las ciencias de la naturaleza. El "antihumanismo" de Lévi-Strauss vuelve a colocar el hombre en la naturaleza "cabeza arriba". Lejos está entonces Lévi-Strauss de asumir en el campo de las ciencias del hombre esa postura positivista que se caracteriza por tratar de atenuar unas diferencias que se reconocen como ventajas incomparables para las ciencias de la naturaleza, mediante el recurso "tecnológico" de la adopción-adaptación de modelos de trabajo.

La atención principal de Lévi-Strauss se ha orientado a procurar establecer la índole de las diferencias dentro del corpus relativo al conjunto de las ciencias del hombre. Allí Lévi-Strauss propone una distinción sobre la base de establecer cómo se sitúan las ciencias del hombre con respecto a la opción entre *observación empírica* y *construcción de modelos* en el tratamiento de los hechos. Y dentro de las ciencias que optan por la construcción de modelos cabe a su vez otra distinción, según se trate de modelos que implican la asunción de un tiempo no reversible esto es, tiempo lineal, modelos que Lévi-Strauss denomina 'Estadísticos', y los modelos 'Mecánicos', en cuyo caso el tiempo es reversible. A nuestro juicio este esquema simple permite interpretar las diferencias de la índole de la investigación, de la índole de cientificidad entre las distintas ciencias del hombre sin tener que recurrir a establecer la medida de la distancia que las separa o las acerca a las ciencias de la naturaleza, al modelo de cientificidad postulado por la investigación de los fenómenos de la realidad natural.

La variable tiempo, por consiguiente, ni es unívoca ni constituye un privilegio explicativo de una ciencia frente a las otras, ni de unas ciencias frente a las otras. Lo que habría serían opciones diferentes para responder ese problema de la temporalidad. Es aquí donde sería preciso ubicar el principio de las distinciones y de los consiguientes juicios críticos que hace Lévi-Strauss en torno a ese problema tan importante de la índole de los nexos entre la historia y otras ciencias del hombre. Lo que constituye el punto de vista estructural, el

análisis estructural o el método estructural, es precisamente un modo de resolver el problema del tiempo histórico en la investigación de los hechos del hombre.

Lévi-Strauss distingue entre Ciencias Sociales y Ciencias Humanas. Entre las primeras se encontrarían las ciencias jurídicas, las ciencias económicas, las ciencias políticas y algunas ramas de la psicología social. Este grupo de ciencias se caracterizaría porque,

aceptan sin reticencias establecerse en el meollo mismo de su sociedad, con todo lo que ésto implica en lo tocante a preparación de los alumnos para una actividad profesional, y a consideración de los problemas por el lado de la intervención práctica (AE II. p. 289).

Son ciencias centrípetas, o, que si parten de fuera, siempre hay un retorno hacia dentro. Se trata entonces del espinoso problema de la relación teoría-práctica de los conocimientos que produce un cientista sobre su propia sociedad y a la cual remite su saber como principio y como fin. Es tal vez por esto que tiene tanta importancia resolver el problema de la objetividad en las ciencias sociales.

Las ciencias humanas dentro de las cuales se agruparían la historia, la arqueología, la prehistoria, la antropología, la lingüística, la filosofía, la lógica y la psicología, se caracterizan porque

se sitúan fuera de cada sociedad particular, ya sea que procuren adoptar el punto de vista de una sociedad cualquiera, ya sea el de un individuo cualquiera en el seno de no importa qué sociedad, ya sea, en fin, que aspirando a captar una realidad inmanente al hombre se coloquen más acá de todo individuo y de toda sociedad (AE II. p. 290).

Si se comparan las ciencias sociales con las ciencias humanas, desde el punto de vista del método, las segundas estarían mucho más cerca de las ciencias exactas y naturales, ya que las ciencias humanas rechazan toda connivencia con el objeto; "digamos, vulgarmente que, a diferencia de las ciencias sociales, nunca están de acuerdo con él" (AE. II. p. 290). Lévi-Strauss reconoce que las ciencias humanas toman de las ciencias exactas y naturales su "espíritu científico", mientras que las ciencias sociales utilizan técnicas tomadas de aquellas, con las cuales establecen relaciones extrínsecas y "están en posición de clientas". Por el contrario, "las ciencias humanas aspiran a convertirse en discípulas" (AE. II. p. 291). Tal condición de *discípulas* nos parece que se concreta en el siguiente párrafo que no dudamos en tomar a modo de conclusión:

De las ciencias exactas y naturales, las ciencias humanas han tomado la lección de que hay que empezar recusando las apariencias si es que se aspira a

comprender el mundo; en tanto que las ciencias sociales echan mano de la lección simétrica según la cual debe aceptarse el mundo si se pretende cambiarlo (AE II. p. 292).

Llama la atención que Lévi-Strauss remita a las ciencias naturales este principio de traspasar el mundo de las apariencias como la condición de científicidad de un conocimiento que sólo aspira a comprender el mundo, mas no a cambiarlo. Algo más, nos queda el interrogante de saber si la aceptación del mundo, no implica ya la imposibilidad de cambiarlo o, en todo caso, de hacerle meros ajustes; por tanto, que se trata de un cambio gradual, planificado. Es en verdad ésta una triste perspectiva para las ciencias sociales. Ahora bien, desde Marx sabemos cómo la recusación, o mejor, el traspasar el mundo de la apariencia implica proceder críticamente y cómo también el resultado de la crítica (el conocimiento) es la insatisfacción con el mundo del presente, de tal modo que la consecuencia del saber es la exigencia de revolucionarlo todo. Cuando se trata de sociedades divididas en clases, todo esto aparece coherente y lógicamente necesario. Pero ¿qué pasaría, por ejemplo, cuando se trata de las sociedades denominadas "primitivas" y "salvajes"? Sin duda que la generalización de Marx deja de ser pertinente y cobra todo su sentido la cautela de Lévi-Strauss. Sólo así se puede comprender por qué, aparentemente, se queda a mitad de camino entre Marx y Comte.

Es así que encontrar los rasgos distintivos de un positivismo en Lévi-Strauss no es una tarea fácil. Como ya lo habíamos advertido atrás, el Estructuralismo de Claude Lévi-Strauss se sitúa específicamente en torno a sus reflexiones sobre la lingüística y a la posibilidad de constituir la etnología como una ciencia generalizadora.

3. LAS CONTRIBUCIONES DE LA LINGÜISTICA ESTRUCTURAL

En 1976, cuando Lévi-Strauss prolonga el libro *Seis Lecciones sobre el Sonido y el Sentido* (8), manifiesta revivir la emoción que aún hace 34 años vivió en calidad de oyente de un curso sobre la Lingüística Estructural que dió roman Jakobson en la Escuela Libre de Altos Estudios de Nueva York. Lévi-Strauss reconoce que ese encuentro le proveyó una especie de revelación. Escuchando a Jakobson exponer los problemas que enfrentó la lingüística a finales del siglo XIX y comienzos del XX, Lévi-Strauss encontró que eran los mismos problemas que hasta su momento venía afrontando la etnología.

La lingüística de los neogramáticos, que critica Jakobson, se conformaba con sustituir los problemas de orden estrictamente

causal por los problemas de medios y de fines, por lo cual en vez de explicar verdaderamente los fenómenos se los reenviaba siempre a la búsqueda de sus orígenes. Lévi-Strauss ve entonces que, así como la lingüística, también la etnología está enfrentada a una multiplicidad interminable de variaciones cuando la explicación es, y tiene que tener siempre por objeto, "el mostrar los invariantes a través de la variación" (9). El contenido de este postulado de método en la lingüística remite a los descubrimientos de la fonología. La clave de la revolución fonética habría consistido en el descubrimiento de *unidades lingüísticas* sin contenido conceptual. Tales unidades son los *fonemas* que, desprovistos ellos mismos de significación propia, se constituyen en vehículos que sirven para distinguir las significaciones, todo lo cual resulta posible en virtud de que los fonemas juegan un rol lingüístico, no en virtud de su individualidad fónica, sino en virtud de sus oposiciones recíprocas en el conjunto de un sistema. Dice Lévi-Strauss:

Hoy más que nunca con el paso de los años reconozco los temas de estas lecciones que me han marcado fuertemente. Por más heteróclitas que puedan parecer nociones tales como la de fonema y la de prohibición del incesto, la concepción que me hice de ésta última se inspira en el rol asignado por los lingüistas a la primera. Como el fonema, medium sin significación propia para formar las significaciones, la prohibición del incesto me debió aparecer como punto de intersección entre dos dominios. A la articulación del sonido y del sentido correspondía así, sobre otro plano, aquella de la naturaleza y de la cultura. Y del mismo modo que el fonema se da en todas las lenguas a título de medio universal por el cual se instaura la comunicación lingüística, la prohibición del incesto, universalmente presente si nos atenemos a su expresión negativa, constituye ella también una forma vacía pero indispensable porque deviene a la vez posible y necesaria la articulación de grupos biológicos en una red de intercambio que los pone en comunicación (10).

No puede quedar entonces duda alguna acerca de las fuentes de inspiración de quien es reconocido como el máximo exponente de la corriente estructuralista en las ciencias humanas y sociales (para utilizar su distinción) contemporáneas. Es el mismo Lévi-Strauss quien nos aclara definitivamente los fundamentos de ese monumental trabajo (*Las Estructuras Elementales del Parentesco*) que escribiera precisamente en su exilio de Nueva York.

En principio, la cuestión quedaría planteada en estos términos: la lingüística ha hecho una contribución fundamental, en su propósito generalizador, al conjunto de las ciencias humanas, precisamente por haber encontrado ese elemento mínimo, ese elemento simple, a partir del cual se puede llegar a descubrir el sentido de todas las variaciones (constituidas en este caso por las diferentes lenguas).

Haber establecido que la significación, lo cual es propio de la lengua, proviene de las oposiciones entre esas unidades según su ubicación dentro de un sistema, es también otro aspecto que tiene la categoría de principio de método para Lévi-Strauss. Y algo más, si se tiene en cuenta que el sujeto hablante hace uso de la lengua sin saber cómo están constituidos los sistemas de significación, entonces tales sistemas permanecen inconscientes y no pueden ser descubiertos remitiéndose a la explotación de una *conciencia lingüística*. He aquí el fundamento de otro postulado de método que es central en la obra de Lévi-Strauss: la investigación estructuralista discurre en el plano de lo inconsciente. Dicho de otro modo, lo manifiesto, lo consciente no nos conduce directamente al descubrimiento de la estructura.

La manera creativa como Lévi-Strauss incorpora los avances de la lingüística estructural a la investigación etnológica se concreta no solamente en sus obras gruesas (las estructuras elementales del parentesco, el pensamiento salvaje, las mitológicas), sino también en sus ensayos cortos, algunos de los cuales tienen por objeto examinar "el análisis estructural en lingüística y en antropología". Este ensayo que data de 1945, se ocupa de examinar el significado de la relación de *avunculado* (11), sobre la cual las investigaciones etnográficas han revelado una notable variación y diversidad de los elementos y de las interpretaciones. Recurriendo al examen de una serie de variaciones, Lévi-Strauss demuestra cómo,

el avunculado para ser comprendido debe ser tratado como una relación interior a un sistema, y que es el sistema mismo el que se debe considerar en su conjunto para percibir su estructura (AE I.p. 44) (12).

Tal estructura comporta, para nuestro caso, la presencia de 4 términos: el hermano, la hermana, el padre, el hijo, unidos "entre sí por dos pares de oposiciones correlativas y tales que, en cada una de las dos generaciones implicadas, existe siempre una relación positiva y otra negativa" (AE. I. pp. 44-45). La relación positiva es una relación libre, familiar, de afecto, mientras que la relación negativa está marcada por la hostilidad, el antagonismo o la reserva. Estas relaciones comportan entonces un sistema de actitudes, según el cual, cuando la relación es positiva entre padre e hijo, resulta negativa entre el tío (hermano de la madre) y el sobrino (hijo de hermana) y, viceversa, cuando es negativa entre padre e hijo, pasa a ser positiva entre tío y sobrino. Para Lévi-Strauss "esta estructura es la más simple estructura de parentesco que pueda concebirse y que pueda existir. Es, hablando con propiedad, el elemento de parentesco" (AE. I. p. 45). Señala además que se puede formular un argumento de orden lógico para sustentar que esta forma, la del átomo de parentesco, es la forma más elemental de una estructura de paren-

tesco, en tanto que contiene los tres tipos de relaciones familiares que son constantes en la sociedad humana: la relación de consanguinidad, la relación de alianza y la relación de filiación;

dicho de otra manera, una relación de hermano a hermana, una relación de esposo a esposa, una relación de progenitor a hijo (AE I. p. 45).

Es preciso advertir que el gran mérito de Lévi-Strauss en cuanto al análisis de las relaciones de parentesco ha consistido en privilegiar el significado de la relación de alianza en tanto que ésta puede dar la clave constitutiva de la sociedad humana. La prescripción del matrimonio, en tanto que rasgo distintivo de una estructura elemental, se hace inteligible, en todas sus variaciones, por responder a una misma exigencia: la de la prohibición del incesto. Este elemento, que para el caso es una norma negativa, se constituye entonces en el invariante estructural.

Tal vez la primera implicación del análisis estructural en el campo de la etnología (realizado por Lévi-Strauss en las estructuras elementales del parentesco) consistió, precisamente, en haber realizado todo el análisis en el plano de la *sincronía*. Se reveló aquí, como ya había ocurrido en la lingüística, que sólo el análisis sincrónico lleva al descubrimiento de la estructura.

Desde Saussure, los fenómenos de la lengua son de naturaleza inconsciente y sólo se hacen inteligibles en el plano de la sincronía. Con el habla ocurre todo lo contrario, en tanto que ella discurre en el plano de la diacronía y le es consustancial la dimensión del tiempo histórico. Con las nociones de sincronía y de diacronía Lévi-Strauss aborda el problema de las diferencias entre la Etnología y la Etnografía y la Historia. Sin embargo estas nociones no permanecen tal cual fueron formuladas originariamente por Saussure. Es nuevamente de Roman Jakobson de donde provienen y a quien cita en los siguientes términos:

Sería un grave error considerar la estática y la sincronía como sinónimos. El corte estático es una ficción: es un procedimiento científico de auxilio, no un modo particular del ser. Podemos considerar la percepción de una película no sólo diacrónicamente, sino también sincrónicamente: sea como fuere el aspecto sincrónico de una película no es idéntico a su imagen aislada extraída del film. La percepción del movimiento está también presente en el aspecto sincrónico. Lo mismo vale para la lengua (AE. I. p. 82).

Las nociones de sincronía y diacronía así concebidas no pueden conducir a establecer una oposición irreconciliable entre Etnología e Historia y, menos aún, entre Etnología y Etnografía. Cuán equívocas resultan las críticas que le atribuyen a Lévi-Strauss una supues-

ta ignorancia y desprecio por la historia (el ahistoricismo de que se acusa al método estructural) es algo que se descubre si nos acogemos a una exigencia mínima: ir directamente a la fuente.

La etnografía estudia sociedades sin escritura y, por tanto, sin documentos para rehacer su historia. Pero las descripciones que producen los etnógrafos se constituyen en material de trabajo para los etnólogos y los historiadores. Por tanto, el problema se circunscribe a confrontar Historia y Etnología. Al respecto Lévi-Strauss concluye que estas dos disciplinas científicas

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 en relación con las condiciones inconscientes (AE. I. P. 19).

Lévi-Strauss considera que el acceso a la estructura inconsciente implica establecer una convergencia entre método etnográfico y método histórico. El análisis estructural requiere de conocimientos históricos indispensables, pues únicamente la historia

permite extraer, al poner de manifiesto instituciones que se transforman, la estructura subyacente a formulaciones múltiples, y permanente a través de una sucesión de acontecimientos (AE. I. p. 22).

Pero, si bien la etnología no puede permanecer indiferente a las mejores expresiones conscientes de la vida social, tampoco puede olvidar que su propósito es "la eliminación de todo lo que deben al acontecimiento y a la reflexión" (AE. I. p. 23). Y Lévi-Strauss concluye brillantemente en los siguientes términos:

... la célebre fórmula de Marx: 'los hombres hacen su propia historia pero no saben que la hacen' justifica, en su primer término, la historia, y en su segundo, la etnología. Al mismo tiempo muestra que ambos caminos son indisolubles (AE. I. p. 24).

4. LA NOCIÓN DE MODELO

Ahora bien, ¿cómo llegar al conocimiento de la estructura, si ésta no se encuentra en el nivel de lo manifiesto? La noción de estructura en Lévi-Strauss no remite directamente a la realidad empírica sino a la construcción de *modelos* de acuerdo con esa realidad. Los modelos desempeñan la función de medios a través de los cuales se puede lograr una mejor comprensión de las relaciones sociales, si bien no modifican el modo como la aprehendemos según su forma de manifestarse. Al respecto Lévi-Strauss trae un ejemplo, según el

cual la prueba concluyente de que la materia tiene una estructura molecular se consigue a través del microscopio electrónico, por medio del cual se pueden ver las moléculas reales, pero este procedimiento no puede hacer que las moléculas sean más visibles al ojo humano desnudo. Del mismo modo el análisis estructural, que procede mediante modelos, permite nada más que comprender mejor la realidad de las relaciones sociales,

y si se llega a captar su estructura, nunca será al nivel empírico, donde empezaron por aparecer, sino en un nivel más profundo, inadvertido hasta entonces, el de las categorías inconscientes, que puede esperarse alcanzar confrontando dominios que a primera vista no parecían tener relación (AE. II. p. 80).

Aunque las relaciones sociales constituyen la materia prima a partir de las cuales se construyen los modelos, no se pueden confundir el conjunto de las relaciones sociales observadas con la estructura social de la cual procuran dar cuenta los modelos. Los modelos pueden ser conscientes o inconscientes.

Los primeros, que se llaman comúnmente normas, se encuentran entre los más pobres, debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y los usos, sino en perpetuarlos. El análisis estructural se enfrenta, así, a una situación paradójica, bien conocida por el lingüista: cuanto más nítida es la estructura manifiesta tanto más difícil se vuelve aprehender la estructura profunda, a causa de los modelos inconscientes y deformados que se interponen como obstáculos entre el observador y su objeto (AE. I. pp. 253-254).

Ocurre que cada cultura tiene sus teorizadores y aunque Lévi-Strauss admite que no pocas de las llamadas sociedades salvajes han construido modelos mucho mejores que los elaboradores por los etnólogos para estudiarlas, normalmente esas teorizaciones conscientes permanecen "tan alejadas de la realidad inconsciente" como las elaboraciones teóricas que aporta el propio etnólogo.

En síntesis, cuando el etnólogo fija su atención en los modelos que son producto de la cultura indígena "no debe olvidar que las normas culturales no son automáticamente estructuras" (AE. I. p. 254). Ahora bien, para Lévi-Strauss la importancia crucial de las investigaciones estructurales consiste en que las propiedades *formales* de los modelos, mediante los cuales se traducen las estructuras, son comparables, independientemente de los elementos que los componen (a los modelos). Al respecto es preciso advertir que Lévi-Strauss distingue cuidadosamente entre *formalismo* y *estructuralismo*. El primero no sólo opone lo concreto a lo abstracto, sino

que le concede a éste un valor privilegiado, mientras que el segundo se niega a hacer tal oposición y mucho menos a reconocer tal privilegio.

En su ensayo *Reflexiones acerca de Una Obra de Vladimir Propp* dice Lévi-Strauss:

La **forma** se define por oposición a una materia que le es ajena; pero la **estructura** no tiene contenido distinto: es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real (AE. II. p. 113, subrayado en el original).

Luego de haber avanzado sustantivamente en el análisis de la obra de Propp (*L'analyse Morphologique des Contes Russes*), Lévi-Strauss encuentra que la forma está condenada a permanecer en un tal nivel de abstracción que no puede significar y que, por lo demás, carece de valor heurístico:

El formalismo aniquila su objeto. En Propp, desemboca en el descubrimiento de que no existe en realidad más que un solo cuento. Desde ese punto y hora, el problema de la explicación tan sólo se desplaza. Sabemos lo que es **el cuento**, pero como la observación nos pone en presencia no ya de un cuento arquetípico sino de una multitud de cuentos particulares, no sabemos ya cómo clasificarlos. Antes del formalismo ignorábamos, sin duda, lo que los cuentos tenían en común. Después de él, quedamos privados de todo medio de comprender en qué difieren. Ciertamente, se ha pasado de lo concreto a lo abstracto, pero ya no es posible redescender de lo abstracto a lo concreto (AE. II. p. 129, subrayado C.L.S.).

La noción de estructura, es preciso insistir una vez más, apunta a establecer la constante de las variaciones y, por lo mismo, a dar cuenta de todas las posibles variaciones. No se trata entonces de identificar lo común con un sinnúmero de particularidades. Habría que advertir también que el modelo no se confunde con la estructura. En rigor, se pueden construir diversidad de modelos en el propósito de dar cuenta de una estructura, pero el mejor modelo será siempre aquel que pueda dar cuenta de una diversidad de estructuras, como en el caso del "átomo del parentesco" que venimos de considerar atrás.

Además de modelos "conscientes" e "inconscientes" Lévi-Strauss distingue entre modelos MECANICOS y modelos ESTADISTICOS. Los modelos mecánicos, que serían propios de la etnografía y de la etnología, se caracterizan porque recurren a un tiempo reversible, no acumulativo. Por ejemplo, un modelo de sistema de parentesco patrilineal, de ningún modo establece que deba preceder a un sistema matrilineal, o que un sistema matrilineal le preceda. En

estos modelos, los elementos que los constituyen se encuentran en la misma escala que los fenómenos. En el caso de los modelos estadísticos, los elementos se encuentran en una escala diferente, a la vez que el tiempo es irreversible. Sin embargo, advierte Lévi-Strauss, en las ciencias humanas y sociales se encuentran multiplicidad de situaciones en las cuales es preciso recurrir a uno y otro modelo para poder dar cuenta de la constitución estructural de los hechos sociales.

En nuestras sociedades, por ejemplo, un modelo mecánico da cuenta de los grados matrimoniales que están prohibidos, mientras que sólo un modelo estadístico puede establecer los matrimonios posibles. De este modo, los dos tipos de modelos no se contraponen totalmente, pero tampoco se pueden confundir.

Es así como Lévi-Strauss vuelve sobre la problemática relación con la historia y plantea entonces que así como esta ciencia y la etnografía tienen de común que "se fundan en la reunión y organización de documentos" (*AE. I.* p. 257), la etnología y la sociología "estudian más bien los modelos construidos a partir de esos documentos y por medio de ellos" (*AE.I.* p. 258). Caracteriza también a la etnografía y a la historia el que su punto de partida metodológico reside en la observación empírica. La etnología y la sociología parten de la construcción de modelos. Sin embargo, observación empírica y "experimentación con modelos" no se excluyen sino que constituyen dos niveles de *la misma investigación*. Debe destacarse que Lévi-Strauss no admite que la "experiencia" (la experimentación) sea un privilegio que tiene el poder de fundar la diferencia radical entre ciencias Naturales y ciencias humanas y sociales. Dice:

Por experimentación sobre los modelos entiendo el conjunto de procedimientos que permiten saber cómo reacciona un modelo sometido a modificaciones o comparar dos modelos del mismo tipo o de tipos diferentes entre sí (*AE. I.* p. 252).

Por último, la investigación histórica concluiría en la construcción de modelos estadísticos y éste sería un rasgo que llega a compartir con la sociología, mientras que la etnografía y la etnología tienen de común que la primera desemboca en la construcción de modelos mecánicos.

Trascribimos a continuación el siguiente cuadro-resumen elaborado Por Lévi-Strauss (*AE. I.* p. 258).

(Procedimientos de Investigación)*	Histo- ria	Socio- logía	Etno- grafía	Etno- logía
Observación Empírica (+)				
Construcción de modelos (-)	+	-	+	-
Modelos Mecánicos (+)				
Modelos Estadísticos (-)	-	-	+	+

* Este subtítulo es nuestro.

Tal vez podríamos anotar, de nuestra propia responsabilidad, que la generalización en las ciencias humanas y sociales implica necesariamente la construcción, operación y experimentación de modelos; por tanto, que la generalización histórica forzosamente tiene que ser sociológica y que la generalización etnográfica tiene que ser etnológica.

Nos sentimos fuertemente inclinados a aventurar otro juicio. Nos parece que hay una notable proximidad en las soluciones metodológicas de Max Weber y de Claude Lévi-Strauss. Ambos cuestionan el privilegio explicativo de la Historia, pero tampoco la condenan a la impotencia de un mero relato cronológico. Como dice Lévi-Strauss, la historia está en el "punto de partida para toda búsqueda de la inteligibilidad... la historia lleva a todo, pero a condición de salir de ella" (*El Pensamiento Salvaje*, p. 380). El valor heurístico de la categoría de posibilidad objetiva en Weber es muy similar al de estructura, en tanto que constante de las variaciones, en Lévi-Strauss. Por lo demás, uno se siente tentado a señalar que hay cierto orden de equivalencias entre TIPO IDEAL y MODELO. Ambos son construcciones racionales para comprender *significados*. Ni uno ni otro pueden modificar las formas de manifestarse la realidad social; son simplemente medios para la mejor comprensión de las relaciones sociales. De modo similar, el proceso lógico que implica la prueba del tipo ideal con el objeto de establecer el carácter significativo de un acontecimiento o de un conjunto de hechos en el despliegue de una realidad social, tendría su correspondencia con el proceso lógico de la experimentación con modelos.

5. EL TOTEMISMO: TEMA INTRODUCTORIO AL PENSAMIENTO SALVAJE

En una línea admirable de coherencia y consecuencia entre los planteamientos teóricos y la tarea investigativa, Lévi-Strauss

desemboca en el análisis del pensamiento salvaje y de los productos de ese pensamiento: totemismo, magia, rito y, de modo especial, los mitos.

Resulta por lo demás sugestivo constatar que atribuye a su empresa generalizadora un alcance limitado. Dada su expresa convicción de pertenecer a una tradición intelectual marxista, asume que su tarea es la de producir una teorización en el plano de las superestructuras. Dice:

No pretendemos, de ninguna manera insinuar que transformaciones ideológicas engendran transformaciones sociales. El orden contrario es el único verdadero: la concepción que los hombres se forjan de las relaciones entre naturaleza y cultura es función de la manera en que se modifican sus propias relaciones sociales (*El pensamiento Salvaje*, pp. 173-174).

Sin embargo, las evidencias de su propio trabajo parecen inclinarse a demostrar que es posible hacer inteligibles esas superestructuras sin tener que recurrir a su ubicación de determinación estructural histórica. Al menos en lo que respecta a las superestructuras de las sociedades salvajes.

Con una penetración crítica admirable, que recuerda precisamente a Marx, se ocupa de examinar las distintas teorías formuladas en torno a la interpretación de las instituciones totémicas. Lévi-Strauss demuestra que el totemismo no corresponde a una religiosidad primitiva de culto por la naturaleza, que tampoco el hombre primitivo ni actúa, ni despliega sus potencialidades exclusivamente en la búsqueda de lograr satisfacciones primarias, del orden de su condición biológica, del orden de la naturaleza, sino que en todo este proceso crea la cultura y piensa por el gusto de pensar. La formación de grupos totémicos, por tanto, la identificación de un individuo con un totem vegetal o animal no responde a una racionalización de recursos naturales escasos para garantizar consumos o intercambios con otros grupos. Tampoco se trata de un hecho completamente arbitrario y que no pueda, por consiguiente, remitir o tener sentido alguno.

Las instituciones totémicas son sistemas de clasificación fundados en la más rigurosa observación sobre la naturaleza. El pensamiento salvaje compara, opone, distingue, mediante una lógica que opera por oposiciones binarias y a tales efectos en nada se diferencia del pensamiento científico. La preferencia por las especies naturales en el totemismo no obedece a que sean "buenas para comer" sino a que son "buenas para pensar" (13). El totemismo no sería entonces una forma que está ligada a un contenido, cuestión en la cual consistió el error de los etnólogos clásicos, por cuanto

forzaron esta asociación. Las instituciones totémicas constituyen sistemas de denominación y de clasificación de los grupos sociales, contruidos en un proceso de reflexión sobre la naturaleza. Tienen el carácter de códigos y como tales pueden ser traducidos a otros códigos y establecer un sistema de comunicación. Las clasificaciones totémicas no invocan las semejanzas sino las diferencias en el orden de la naturaleza. Esto ocurre porque en la denominación de un animal, por ejemplo, no se identifica con el individuo sino con la especie. El orden de las semejanzas discurre dentro de la especie. Allí está el lugar de lo indiferenciado, de lo continuo. Por tanto, el significado de un término está en su oposición con otro. Las especies indican las discontinuidades, las diferencias en el orden de la naturaleza. Y lo que hace entonces la clasificación totémica es trasladar a la cultura ese principio de las diferencias con el objeto de resolver el problema de las diferencias entre los individuos, entre los grupos, dentro de un todo solidario. El totemismo remite pues a "una homología entre dos sistemas de diferencias, situados, uno en la naturaleza y otro en la cultura" (*El Pensamiento Salvaje*, p.170). Y,

el advenimiento de la cultura coincide por lo tanto con el nacimiento del intelecto. Por otra parte, la oposición de lo continuo y lo discontinuo, al parecer irreductible en el plano biológico porque se expresa en la serialidad de los individuos en el seno de la especie y en la heterogeneidad de las especies entre sí, es superada en el seno de la cultura, que descansa en la capacidad que tiene el hombre de perfeccionarse (*El Totemismo en la Actualidad*, p. 146).

Como el totemismo es un sistema *vivido*, es decir que se adhiere a grupos e individuos concretos y está expuesto a las fluctuaciones demográficas de los grupos,

se comprende que aparezca un conflicto permanente entre el carácter estructural de la clasificación y el carácter estadístico de su soporte demográfico (*El Pensamiento Salvaje*, p. 336).

En otros términos, la estructura totémica está sujeta a los vaivenes cuantitativos de la población, pero "la gran lección del totemismo es que la forma de la estructura puede a veces sobrevivir, cuando la estructura misma sucumbe ante el acontecimiento" (*Ibid*, p. 337).

Esta noción de la supervivencia de la estructura frente a la variación de los acontecimientos nos parece que tiene una importancia capital para los efectos de comprender el carácter intemporal del Pensamiento salvaje y su consiguiente "despreocupación" por el cambio histórico, por el devenir. Si en el origen del grupo totémico hay una especie natural que se eleva al rango de lo

sobrenatural, y si la especie real es coexistente del grupo social, ambos discurren en un tiempo que Lévi-Strauss denomina como 'en conserva' de tal modo que el cambio, y por consiguiente, la historia, no tienen allí su papel de motor. el orden de lo acontecimental puede ser siempre integrado a una estructura.

6. ESTRUCTURA Y ACONTECIMIENTO

Nos parece que Lévi-Strauss pudo alcanzar la culminación de la gran empresa que se propuso: llegar a comprender la estructura del pensamiento mítico, o mágico o salvaje, haciendo uso de su propia noción de estructura, en rigor, de una teoría que hace tiempo desbordó los marcos etnológicos de su formulación y extendió su influjo a otras ciencias sociales y humanas. Resulta difícil encontrar en las últimas décadas un caso tan notable de integración entre teoría e investigación empírica.

Llama la atención que Lévi-Strauss se introduzca en la exploración del pensamiento mítico mediante procedimientos que justamente serían los mismos que caracterizan a ese modo de pensamiento vulgarmente conocido como analógico, o que procede mediante el inventario de semejanzas y diferencias entre realidades de distinto orden material. En efecto, en el capítulo la "Ciencia de lo Concreto" del libro *El Pensamiento Salvaje*, muestra una analogía entre el procedimiento práctico de la construcción que caracteriza el trabajo del bricoleur y el procedimiento especulativo de la creación mítica. Los instrumentos que integran la obra de bricolage han sido conservados por el bricoleur tal cual los encontró y guardó, pensando que para algo habrían de servir. Tales instrumentos, que son piezas, partes, utensilios, restos de unidades que tenían un uso específico y quedaron inservibles, que están desintegradas, conservan de algún modo su particularidad puesto que no están constreñidos a un destino, a un empleo preciso determinado en función de, por ejemplo, su constitución material y técnica. Esa particularización *a medias*, que caracteriza los elementos que recoge el bricoleur, presenta una similitud con los elementos de la reflexión mítica, los cuales, aunque circunscritos al campo específico del lenguaje, "se sitúan siempre a la *mitad de camino* entre preceptos y conceptos" (*El Pensamiento Salvaje*, p. 137).

La creación mítica se construye mediante un repertorio de acontecimientos reales, o las más de las veces imaginarios, que ya han sido incorporados con una significación dentro del contexto de la lengua de la sociedad en la cual se produce la creación mítica y que cada vez que se narra el mito, esos elementos que ya tenían una significación, pero que se toman como lo que está en el orden de los que se toman como un acontecimiento, se tornan en significantes de

un nuevo significado. Hay un cambio permanente de significante a significado. De este modo, los elementos de la reflexión mítica tienen un carácter heteróclito y aunque presenten una diversidad importante, ésta no es ilimitada, igual que ocurre con los elementos de la construcción en el bricolage.

Lévi-Strauss concluye que:

“Lo propio del pensamiento mítico, como del bricolage en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados, sino utilizando residuos y restos de acontecimientos, odds and ends, diría un inglés, o en español, sobras y trozos, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad” (*El Pensamiento Salvaje*, pp. 42-43).

Como el examen de esta analogía ha sido introducido con el propósito de establecer una comparación entre el pensamiento mítico y el pensamiento científico, a este nivel de la comparación Lévi-Strauss hace notar que la ciencia se instaura en la dimensión del tiempo histórico social mediante la creación de sus medios y de sus resultados, lo acontecimental de la ciencia, a partir de sus hipótesis y sus teorías, las cuales se constituyen en las estructuras de la misma ciencia.

Dicho de otro modo, la ciencia produce acontecimientos a partir de estructuras, mientras que el pensamiento mítico elabora estructuras mediante acontecimientos o mejor, mediante residuos de acontecimientos.

Notemos cómo acontecimiento y estructura son los términos que corresponden, respectivamente al orden de lo contingente y al orden de lo científico. Pensamiento mítico y pensamiento científico no están entonces dispuestos ni en un orden de sucesión histórica, ni en un orden de sucesiones lógicas. Cada uno constituye un modo completo, acabado, de producir un conocimiento, una intelección, una explicación de los fenómenos de la naturaleza y del hombre en relación con la naturaleza. El pensamiento mítico también es eficaz, también tiene eficacia técnica en tanto que produce resultados, y en no pocas veces se revela más efectivo que el pensamiento científico aplicado.

Por lo demás el pensamiento mítico es un pensamiento socializado, es un pensamiento que cumple la función de integrar, de producir el hecho de la solidaridad del grupo social. Sobre esta cuestión volveremos más adelante cuando examinemos la comparación mito-juego-ciencia.

Así como el bricole puede constituir una obra de notable calidad estética, la reflexión mítica también puede alcanzar resultados brillantes. El mito llega a producir también una emoción estética. Es así como Lévi-Strauss introduce una complicación de las similitudes, semejanzas y analogías, estableciendo una comparación entre mito, bricolage y obra de arte.

Para Lévi-Strauss el acto creador que engendra el mito, se presenta de manera simétrica e inversa al acto creador que está en el origen de la obra de arte. Nuevamente, cómo opera la contingencia (lo que está en el orden de los acontecimientos) y la estructura en la producción de la obra de arte y en su resultado, la emoción estética, es la cuestión a considerar. En primer lugar habría que señalar que caracteriza al arte el proceder respecto del objeto de representación mediante el procedimiento que Lévi-Strauss denomina del *Modelo Reducido*. Bien sea que el objeto se reproduzca en una escala menor o bien sea que se dejan de considerar determinadas cualidades de ese objeto al hacer su representación, el procedimiento del modelo reducido consiste en la inversión del modo de conocimiento que se caracteriza por resolver la dificultad que presenta el objeto en su totalidad, haciendo la división del todo en sus partes. La reducción a escala hace que el todo aparezca menos formidable y, por consiguiente, que la disminución cuantitativa operada sobre el todo aparezca como una simplificación cualitativa. Pero el procedimiento del modelo reducido, como en el bricolage, es algo que implica una construcción, es decir, que no se trata de una mera proyección del objeto, y por tanto, el uno como el otro constituyen una verdadera *experiencia* sobre el objeto. Es así que el artista es un creador. ¿En qué consiste su creación? Pues sin lugar a duda, en la manera como resuelve el problema de la contingencia que pertenece al orden de lo acontecimental y que se manifiesta con tres aspectos diferentes: la ocasión, la ejecución y la destinación. Del modo como se resuelva cada aspecto de la contingencia se podrá entender entonces la diferencia entre arte sabio o académico, artes aplicadas y arte primitivo. Por ejemplo, para tomar un solo caso del arte sabio, la pintura del cuadro de Caballete está liberada de los aspectos de contingencia relativos a la ejecución y a la destinación, de tal modo que se centra totalmente en el aspecto de la ocasión. Capta un detalle, un estado de ánimo, los pensamientos o los sentimientos escondidos del modelo; en fin, la ocasión, como dice Lévi-Strauss, "hace al ladrón". El arte sabio interioriza la ejecución (por algo el artista se considera un maestro) e interioriza también la destinación puesto que el arte por el arte es en sí mismo un fin. Entonces, forzosamente se exterioriza la ocasión, la cual entra a formar parte de lo significado. Por el contrario, el arte primitivo se sitúa en el extremo opuesto ya que interioriza la ocasión ("los seres sobrenaturales que se complace en representar tienen una realidad independiente de las circunstancias,

e intemporal" (*El Pensamiento Salvaje*, p. 53), mientras que exterioriza la ejecución y la destinación, que entran a formar parte de lo significativo. Por todas estas consideraciones la creación artística se situaría a mitad de camino entre el pensamiento mítico y el pensamiento científico.

Volviendo a la cuestión de la función social de uno y otro tipo de pensamiento, viene al caso considerar la comparación que establece Lévi-Strauss entre rito y juego. Al juego se lo puede definir por un conjunto de reglas que hacen posible un número ilimitado de partidas, mientras que el mito parece más bien una partida privilegiada. Esta partida tiene un propósito *conjuntivo*: restablecer un equilibrio entre dos campos, entre los vivos y los muertos, entre los hombres y los dioses, por ejemplo. Se parte, por consiguiente, de dos grupos que al comienzo están o se encuentran disociados, es decir, se parte de una *asimetría preconcebida*, para llegar en el momento del equilibrio, de la conjunción, a una *simetría engendrada* por acontecimientos que están rigurosamente ordenados por las reglas del juego y que, por consiguiente, son de índole estructural. En el caso del juego se parte de una *simetría preordenada* puesto que al inicio no hay ganadores ni perdedores pero, se llega finalmente a esta disyunción. Por consiguiente, la *asimetría final* es engendrada por el carácter, aquí sí, completamente contingente de los acontecimientos.

Finalmente, Lévi-Strauss observa una similitud entre ciencia y juego, puesto que en ambos casos se trata de producir acontecimientos a partir de una estructura. Con notable agudeza dice que "no es de extrañar que los juegos de competencia prosperan en nuestras sociedades industriales" (*El Pensamiento Salvaje*, p. 59).

En el caso de los ritos y de los mitos, a la manera del bricolage, se componen de conjuntos de acontecimientos mediante elementos indestructibles, mediante elementos que están, o mejor, elementos que ya han sido previamente estructurados, pero que se toman para producir nuevos ordenamientos estructurales, de tal modo que estos ordenamientos estructurales están alternativamente pasando de fines a medios, de significados a significantes y viceversa. He aquí por qué, tal vez, Lévi-Strauss considera al pensamiento salvaje como operando a través de una dialéctica constituyente.

NOTAS

1. Véase por ejemplo la polémica entre Maurice Godelier y Lucien Seve en **Temps Modernes** (1966), **La Pensée** (1967) y **La Pensée** No. 149 de Febrero de 1970.
2. Lévi-Strauss, Claude. **Tristes Trópicos**. Buenos Aires, Editorial Eudeba, 1976, pp. 61-62.
3. Malinowski, Bronislaw. **Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje**. Barcelona, Editorial Ariel, S.A. 1982. pp. 11-12.
4. Lévi-Strauss, Claude. **Antropología Estructural, Mito, Sociedad, Humanidades**. México, Editorial Siglo XXI, 1981. pp. 35-36. En lo sucesivo se citará como **Antropología Estructural II, AE, II**.
5. *Ibid.*, pp. 39-40.
6. Lévi-Strauss, Claude. **El Pensamiento Salvaje**, p. 357.
7. Comte, Auguste. **Discurso sobre el Espíritu Positivo**. Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 40. Los subrayados son nuestros.
8. Véase: Lévi-Strauss, Claude. "Les leçons de la Linguistique", Capítulo IX del libro **Le Regard Eloigné**. París, Plon, 1983.
9. *Ibid.*, 192.
10. Lévi-Strauss, Claude. **Le Regard Eloigné**, pp. 195-196.
11. Se trata de la relación entre el tío, hermano de la madre, y su sobrino, hijo de la hermana.
12. Lévi-Strauss, Claude. **Antropología Estructural**. Buenos Aires, Editorial Eudeba, 1980. En lo sucesivo: **Antropología Estructural I, AE.I**.
13. Lévi-Strauss, Claude. **El Totemismo en la Actualidad**. México, F.C.E., 1980, p. 131.

