

Pedro Gómez García

**LA
ANTROPOLOGIA
ESTRUCTURAL
DE
CLAUDE LEVI-STRAUSS**

Ciencia, filosofía, ideología

EDITORIAL TECNOS

LA ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL
DE CLAUDE LEVI-STRAUSS

PEDRO GOMEZ GARCIA

LA
ANTROPOLOGIA
ESTRUCTURAL
DE
CLAUDE LEVI-STRAUSS

Ciencia, filosofía, ideología

EDITORIAL TECNOS
MADRID

©by Pedro Gómez García, 1981
EDITORIAL TECNOS, S. A.
O'Donnell, 27. Madrid-9
ISBN: 84-309-0857-9
Dep. Legal: M-42039-1980

Printed in Spain - Impreso en España por
A. G. Grupo S. A. - Nicolás Morales, 40 - Teléf. 471 5008 - Madrid-19

«Acerca de los hombres pensé así:
Dios los prueba para que vean
que de por sí son animales.
Pues hombre y animal comparten igual suerte:
muere uno y muere otro;
ambos comparten el mismo aliento,
y en nada aventaja el hombre al animal.
Todos son vanidad.
Todos caminan hacia la misma meta:
todos vienen del polvo
y todos vuelven al polvo.»

QOHÉLET, 3, 18-20

I N D I C E

ADVERTENCIA PRELIMINAR	Pág. 13
NOTA BIOGRÁFICA SOBRE LÉVI-STRAUSS	15
SIGLAS DE LAS OBRAS MAYORES DE LÉVI-STRAUSS	17
INTRODUCCIÓN	19

I

LA OBRA DE LEVI-STRAUSS

1. PERIODIZACIÓN	25
------------------------	----

II

UNA ESTRATEGIA PARA LA ANTROPOLOGIA

2. METODOLOGÍA ESTRUCTURALISTA	33
Transferencia del modelo a la antropología	33
Método del análisis estructural: etapas	37
3. EPISTEMOLOGÍA SUBYACENTE	45
Para un estatuto de las ciencias del hombre	46
Algunos principios de interpretación	52
— De lo vivido a lo real	53
— De lo subjetivo a lo objetivo	56
— De lo consciente a lo inconsciente	64
— De lo sensible a lo racional	65
— Primacía de la estructura sobre el acontecimiento	66
Umbral de la explicación estructural	70
Condiciones de científicidad	74
Modelo explicativo: estructura y transformaciones	77

III

RESULTADOS DEL ANALISIS ESTRUCTURAL

4. UMBRAL CIENTÍFICO	91
4.1. Estructuras de sistemas socioculturales	92

1) Sistemas de parentesco	94
Función y sistema del parentesco	95
Regla universal de prohibición del incesto	97
Intercambio: principio de reciprocidad	99
2) Sistemas de organización social	105
Totemismo	109
Ilusión totémica	113
3) Sistemas de arte	117
4) Sistemas de ritual	121
Chamanismo	124
5) Sistemas de mitología	126
Definición, función y muerte del mito	127
Nivel de significación del mito	131
Método de análisis estructural del mito	132
A) Niveles en el mito	134
B) Variantes del mito	136
C) Estructura y transformación mítica	138
Interpretación del mensaje mítico	142
A) Referencia interna del universo mítico	143
B) Referencia de los mitos a la realidad etnográfica ...	144
C) Referencia de los mitos al espíritu humano	146
Sistematicidad y límites del análisis	147
4.2. Estructuras de estructuras	149
Relaciones entre estructuras de sistemas	150
Transformación dialéctica: orden de órdenes	157
Hacia una teoría general de la sociedad	160
5. UMBRAL FILOSÓFICO	162
5.1. Estructuras del espíritu humano	164
Lógica del pensamiento salvaje	165
Convergencia con el pensamiento científico	169
Estructura inconsciente del espíritu humano	173
Naturaleza del hombre	177
5.2. Para una teoría unitaria de la realidad	178
Reducción de la cultura a naturaleza	179
Unidad material mundo-cuerpo-espíritu	186
Universalidad del código binario	190
Dialéctica infraestructuras-superestructuras	192
Teleología universal	197
Recuperación de la conciencia	201
6. UMBRAL IDEOLÓGICO	205
6.1. Utopía de un humanismo etnológico	206
Historia: polivalencia del progreso	209
Pluralidad de líneas de evolución	214

INDICE

11

Mecanismo de la evolución histórica	216
Síndrome del etnocentrismo	218
Mascarada del evolucionismo sociocultural	220
Ética: elementos para un nuevo humanismo	221
6.2. <i>Apocalíptica del sinsentido</i>	232
De la búsqueda de sentido, al sinsentido	232
«Entropología»: ocaso de los hombres	235
Opción ateísta	239

IV

DEBATES SOBRE EL ESTRUCTURALISMO

7. CRÍTICAS Y CONTRACRÍTICAS	249
7.1. <i>Frente a las ciencias sociales y humanas</i>	250
Respuesta a objeciones ingenuas	250
Contra el historicismo	253
Contra el funcionalismo	258
Contra el formalismo	264
7.2. <i>Frente a las filosofías</i>	269
Reconocimiento de un método científico	270
Desliz filosófico del estructuralismo	274
Ideologización	279
Ontología de la estructura	288
Sobre la razón dialéctica	292
Sobre la hermenéutica	303
Cuestión del sujeto	306
Sobre el marxismo	311
Reduccionismo	316
Instrumentalización de la filosofía	321

V

CONCLUSIONES

8. AUTOEVALUACIÓN DE LÉVI-STRAUSS	327
Relativización de la antropología estructural	327
9. BALANCE CRÍTICO SOBRE LÉVI-STRAUSS	330
A nivel científico	331
A nivel filosófico	336
A nivel ideológico	349
BIBLIOGRAFÍA	359
Obras mayores de Claude Lévi-Strauss	359
Escritos menores de Lévi-Strauss	360
Escritos referentes a Lévi-Strauss	369

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Sobre las referencias

Las referencias a los autores citados, textualmente o no, las he insertado en el cuerpo mismo de la exposición, entre paréntesis, remitiendo simplemente a la bibliografía situada al final de este estudio.

Cuando de un autor cito dos o varios trabajos, éstos aparecen numerados, según el orden cronológico de su publicación original.

En cuanto a la producción de Lévi-Strauss, distingo entre obras mayores y escritos menores:

- Las referencias a una obra mayor las hago mediante una SIGLA (véase cuadro adjunto), a la que sigue la página correspondiente. Obsérvese que, al citar estas obras mayores, yuxtapongo una doble paginación, primero la original francesa y luego —cuando existe— la de la versión castellana, separadas por una simple barra (por ejemplo: TT, p. 63/47). Todavía faltaban por traducir a nuestro idioma VIN, M IV, AE II, al redactar el trabajo.*
- Las referencias a un escrito menor de Lévi-Strauss utilizan la abreviatura «LS», seguida de la numeración con que el escrito aludido aparece en la lista bibliográfica, y de la página (por ejemplo: LS, 120, p. 38). Salvo los escritos incluidos en Antropología estructural, I y II, para los que empleo la sigla del libro respectivo más el año de su primera publicación.*

Sobre las traducciones

En el caso de las obras de Lévi-Strauss me he servido de las traducciones existentes, como cosa habitual. Pocas veces he añadi-

do algún leve retoque, por parecerme más exacto al compulsar con el original francés, o bien para limar la dureza de algún giro sintáctico.

En los casos en que hay varias ediciones, o traducciones, de cualquier trabajo, he marcado con un asterisco (), en la bibliografía, la versión citada. Por lo que respecta a las obras sin traducir, la traducción es mía personal.*

NOTA BIOGRAFICA SOBRE LEVI-STRAUSS

Claude Lévi-Strauss nace en Bruselas, el 28 de noviembre de 1908, en el seno de una culta familia francesa, de origen judío. Estudia en París. Obtiene la licenciatura en Filosofía (1931) y el doctorado en Letras (1948).

Después de dos años de enseñanza en institutos, se incorpora a la misión cultural francesa en Brasil, como profesor de la universidad de São Paulo (1934-38). Allí, desde la cátedra de sociología, organiza varias expediciones etnográficas al Mato Grosso y la Amazonia.

De vuelta a Francia, en vísperas de la guerra mundial, es movilizado (1939-40). Y tras el armisticio, marcha a los Estados Unidos (1941), invitado por la *New School for Social Research* (Nueva York). Por entonces, se une al grupo de los intelectuales franceses en Estados Unidos, y fundan la *École Libre des Hautes Études*, en Nueva York (1944-45), de la que, aparte de profesor, llega a ser secretario general.

Desempeña el cargo de consejero cultural de la Embajada de Francia (1945-47), hasta que dimite para consagrarse a la investigación, regresando a su país.

Es nombrado subdirector del *Musée de l'Homme* de París. En 1949, publica su primer libro, sobre las estructuras del parentesco; y, enviado por la Unesco, realiza trabajo de campo en el antiguo Pakistán Oriental. Desde 1950, es director de estudios en la *École Pratique des Hautes Études*, de París, cátedra de religiones comparadas de los pueblos sin escritura.

Accede como profesor al *Collège de France*, en 1959, donde ocupa la cátedra de antropología social. La publicación de su antropología estructural, pero sobre todo la de sus estudios sobre el pensamiento salvaje y el totemismo (1962), marcan el auge del

estructuralismo, que proseguirá con la aparición de la tetralogía *Mitológicas* (de 1964 a 1971).

Lévi-Strauss codirige la revista antropológica *L'Homme*. Pertenece, como miembro extranjero, a la Real Academia de Holanda, a la Academia de Ciencias y Letras de Noruega, a la Academia Británica, a la Academia Nacional de Ciencias de los Estados Unidos, y a otras célebres sociedades. Ha sido investido doctor *honoris causa* de las Universidades de Bruselas, Oxford, Yale, Chicago, Columbia, Stirling y Zaire. Ha recibido la medalla del *Huxley Memorial*; medallas de oro del *Viking Fund* y del *Centre National de la Recherche Scientifique*; y el premio internacional Erasmo. En junio de 1974, pronunció su discurso de entrada en la Academia Francesa.

SIGLAS DE LAS OBRAS MAYORES DE LEVI-STRAUSS

VIN	<i>La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara</i>
EEP	<i>Les structures élémentaires de la parenté</i> Las estructuras elementales del parentesco
(RH)	<i>Race et histoire</i> [= AE II, cap. XVIII]
TT	<i>Tristes tropiques</i> Tristes trópicos
AE I	<i>Anthropologie structurale</i> [I] Antropología estructural
TA	<i>Le totémisme aujourd'hui</i> El totemismo en la actualidad
PS	<i>La pensée sauvage</i> El pensamiento salvaje
M I	<i>Mythologiques I: Le cru et le cuit</i> Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido
M II	<i>Mythologiques II: Du miel aux cendres</i> Mitológicas II: De la miel a las cenizas
M III	<i>Mythologiques III: L'origine des manières de table</i> Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa
M IV	<i>Mythologiques IV: L'homme nu</i>
AE II	<i>Anthropologie structurale deux</i>
VM	<i>La voie des masques</i>

INTRODUCCION

La presente investigación en torno a la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss se enmarca dentro de la trama de relaciones e influjos que actualmente se intensifican entre el campo de las ciencias del hombre y el campo de la filosofía. Desde el primer momento debo aclarar que el ángulo de visión que aquí adopto no es ni el de la antropología física ni el de la antropología social o cultural. Es, más bien, el de una cierta antropología filosófica, o simplemente el de una posición filosofante, reflexiva, que va más allá que la de la estricta ciencia. Queda, así, fuera de dudas que examinaré la antropología estructural con una lente especial y desde una perspectiva determinada. No pretendo discutir directamente la validez científica de los análisis etnográficos y etnológicos concretos, pues es cosa que compete a los especialistas en esas disciplinas. Por consiguiente, los análisis socioculturales —situados en el plano científico— los presentaré notablemente esquematizados, con el fin de ir captando el método puesto en acción y de ir centrando la atención en la teoría y en la concepción filosófica del hombre, conforme aparece en el pensamiento de Lévi-Strauss.

Soy perfectamente consciente de que Lévi-Strauss no quiere hacer filosofía, sino ciencia (etnografía, etnología, antropología cultural). Sé que reniega de los filósofos. Sin embargo, no soy el primero ni el último en comprobar cómo, en sus obras, Lévi-Strauss sobrepasa la ciencia rigurosamente positiva; no sólo elabora teorías e hipótesis científicamente arriesgadas, sino también —sinuosamente— una filosofía determinable, tanto en lo que concierne a los supuestos de la metodología empleada como a los contenidos de cosmovisión e interpretación del sentido del hombre en la historia. Esto justifica el esfuerzo de la presente investigación: llevar a cabo una lectura de la producción lévi-straussiana desde un punto de vista filosófico y con una doble intencionalidad, expositiva y crítica.

Primeramente, desarrollar una *exposición* que tenga en cuenta toda la obra de Lévi-Strauss: la totalidad de sus libros, bastantes artículos, colaboraciones y entrevistas. He procurado hacerlo de la manera más objetiva posible, pero recortando el material desde la perspectiva de mi inquisición. Prescindo, por eso, de los relatos etnográficos, reduzco los análisis a sus líneas maestras —eludiendo pormenores que sólo interesarían para un trabajo de estricta etnología—, e insisto sobre todo en los aspectos más teóricos y filosóficos de la antropología estructural. Sigo un orden expositivo más bien sistemático, sin postergar el aspecto genético del pensamiento de Lévi-Strauss, en aquellos escasos puntos donde acaece alguna evolución. Se abre la exposición con un acercamiento a la persona del autor estudiado, a su problemática y su proyecto de constituir una ciencia del hombre que merezca tal nombre de ciencia. Continúa con una iniciación en la estrategia adoptada, es decir, en la metodología del estructuralismo, así como en la epistemología que le subyace. Como resultado de la aplicación del método estructural a determinados sistemas culturales, se presentan los análisis científicos de las estructuras y las tesis filosóficas e ideológicas que se descubren junto a aquéllos.

En este sentido, es necesario insistir en que el *itinerario* intelectual de Lévi-Strauss gira en torno a un eje invariable; se trata de una investigación en espiral, reiterativa, que prácticamente no rectifica en sus líneas fundamentales. Por esto, me ha parecido más significativo no estudiar sus obras por «períodos», lo que supondría un primado de la evolución —que, puede decirse, no se da—, sino más bien distinguiendo estratos o «niveles». La unidad y continuidad conceptual de su pensamiento permite, incluso, bajar a veces, simultáneamente, textos de diversa cronología sobre un punto determinado.

Así pues, entre otras cosas, trato de mostrar la existencia de varios estratos, niveles o umbrales epistemológicos diferenciables a lo largo y a lo ancho de la obra de Lévi-Strauss.

En efecto, no obstante su interrelación y su reforzamiento mutuo, cabe deslindar, siquiera sea aproximativamente, diferentes categorías de enunciados, diferentes registros epistemológicos. Por un lado, el registro más asimilable a la ciencia: el umbral *científico*, si bien, dentro de él, se advierten otros niveles que van desde el análisis de las estructuras de sistemas socioculturales —con el que estarían de acuerdo la mayoría de sus colegas antropólogos—

al análisis de las estructuras de estructuras. Por otro lado, un registro que desborda la ciencia positiva, aunque enlace de alguna manera con ella: el umbral *filosófico*, que considera las estructuras del espíritu humano, hasta apuntar a una teoría unitaria de la realidad social y cósmica, como hipótesis metacientífica, de muy largo alcance, claramente implicada con asuntos filosóficos. Por último, un registro que va más allá de toda ciencia demostrable: las especulaciones del umbral *ideológico*, que recogen aquellos razonamientos e imágenes del mundo y el hombre que, por mucho que pretendan ser coherentes con la investigación precedente, no se deducen de ella, dado que se basan mayormente en opciones personales, cuestionables. En su lugar correspondiente, se expondrán con mayor amplitud los criterios de demarcación que justifican cada uno de estos niveles.

Después de los capítulos que sintetizan la obra de Lévi-Strauss, ésta pasa por la prueba de la *crítica*: ya sean las críticas de que ha sido objeto por parte de otros antropólogos y científicos, ya sean las críticas hechas desde muy diversas posturas filosóficas o hermenéuticas. Igualmente se da cabida a las contracríticas del propio Lévi-Strauss, cuando las hay. Finalmente, efectúo una evaluación global que, tras dilucidar cómo valora nuestro etnólogo su propia producción y sus logros, tiene por objeto hacer un balance crítico: revisar, desde un punto de enfoque filosófico (lo que de ciencia experimental haya que lo disputen los sabios), las aportaciones, limitaciones y posibilidades de superación que ofrece el estructuralismo lévi-straussiano, a nivel científico, a nivel filosófico y a nivel ideológico.

La aportación peculiar de este trabajo, en relación con los estudios monográficos o presentaciones de conjunto existentes sobre Lévi-Strauss, se cifra fundamentalmente en la amplitud del campo de estudio abarcado, en el punto de vista desde el que lo inspecciono y en la interpretación y balance crítico al que llego. En amplitud, he cubierto lo más posible la producción de Lévi-Strauss, para lo que he rastreado todas sus obras mayores, pero sin omitir una serie relevante de colaboraciones, entrevistas y numerosos artículos suyos; también elaboro una panorámica de los comentarios y controversias que han girado en torno a la antropología estructural. Dejando aparte los artículos o capítulos de libros sobre Lévi-Strauss, cuya limitada dimensión excluye el compararlos, se da el caso de que casi todas las monografías comprehensivas —entre

ellas las mejores— están publicadas antes de concluirse la tetralogía *Mitológicas*. Es lo que ocurre, en concreto, con las de P. Verstraeten (2, 1964), Y. Simonis (3, 1968), A. Milet (1968), S. Moravia (1969), E. Leach (5, 1970), P. Cressant (1970), C. Backès-Clément (2, 1970). Otras no son comprensivas, sino sectoriales, pues consideran sólo algún aspecto parcial, como el pensamiento mítico, el método, el parentesco, las nociones de estructura e historia, etc. Por ejemplo, F. Remotti (2, 1971), J. Courtès (2, 1973). El libro de J. B. Fages (3, 1972) sí contempla la tetralogía ya terminada; es objetivo y clarividente en sus indicaciones críticas, pero expeditivamente compendiado para la divulgación. Mientras que el libro de M. Marc-Lipiansky (1973), dedicado al conjunto de la obra lévi Straussiana, opera ciertamente sobre un plan de trabajo muy diferente del mío y llega a conclusiones heterogéneas en puntos señalados. Por otro lado, en lo que concierne a España, aunque no han faltado estudiosos que se ocupen de Lévi-Strauss (así, Andrés Tornos, Luis Cencillo, Eugenio Trías, Gustavo Bueno, José Rubio Carracedo, Juan Igartua, y muchos otros), no tengo noticia de que haya aparecido, hasta la fecha, una presentación global que dé a conocer, en su pluridimensionalidad, este fenómeno contemporáneo que ha revolucionado las ciencias del hombre y que se personaliza en Claude Lévi-Strauss (luego, ha salido la de Rubio Carracedo, 1976, con otro enfoque). Respecto a la perspectiva del trabajo, ya he declarado que es teórica y, por lo tanto, inevitablemente algo desenfocada del objeto etnológico que centra el interés del autor investigado. En fin, la interpretación que hago del estructuralismo antropológico lévi Straussiano cree reblandecer, con base en una compulsación frecuente de los textos, esa imagen tópica, esclerótica, no poco falseada, que suele ser moneda corriente, y que lo presenta bajo la acusación de dogmatizar el método, absolutizar la estructura, destruir el humanismo... Mostraré que Lévi-Strauss se desenvuelve a la vez en varios niveles, de los que sólo uno aspira a la científicidad, y que, a través de ellos, quedan aún puertas abiertas a diferentes interpretaciones del hombre y su historia.

I

LA OBRA DE LEVI-STRAUSS

1

PERIODIZACION

La obra completa de Claude Lévi-Strauss, hasta la fecha, suma una docena de libros y casi dos centenares de artículos, colaboraciones y entrevistas. Al enfrentarse con esta no pequeña producción, uno se pregunta en seguida si, a lo largo de ella, habrá habido una evolución, si será posible discernir algunas etapas más o menos diferenciadas. Naturalmente, se pueden señalar etapas, aunque quizá no resulte tan fácil demostrar una verdadera evolución —salvo en rarísimos puntos—. La obra de Lévi-Strauss se presenta, más bien, como el despliegue de un mismo proyecto, en el que las convicciones fundamentales permanecen inalterables desde el principio al fin. Parece cumplirse su propia teoría: se da una invariancia a todo lo largo de la obra; no hay evolución sino variaciones sobre el mismo tema. Hasta el punto de que, mientras no se pruebe lo contrario, sus escritos todos ofrecen prácticamente un valor homogéneo, a la hora de citarlos. Se diría que todos resultan contemporáneos. (No obstante, en este estudio, siempre tengo en cuenta la referencia cronológica de los textos.)

Los expositores del pensamiento de Lévi-Strauss han aportado, de hecho, una ordenación periódica de los trabajos de nuestro autor. He aquí, a continuación, una reseña de las principales:

J. M. Auzias (pp. 82-83) distingue cuatro etapas no estrictamente cronológicas:

- 1.º La experiencia etnográfica sobre el terreno, de la que son fruto *La vida familiar y social de los indios Nambikwara* y *Tristes trópicos*.
- 2.º El estructuralismo «duro», reflejado en *Las estructuras elementales del parentesco* y *El totemismo en la actualidad*.

- 3.º La reflexión y teorización contenida en *Antropología estructural* [I] y en *El pensamiento salvaje*.
- 4.º El análisis del mito realizado en la serie *Mitológicas*.

E. Leach (5, p. 11) hace también una cuádruple división de la obra lévi-straussiana.

- 1.º El punto de partida, que es la investigación sobre el terreno: *Tristes trópicos*.
- 2.º La teoría del parentesco: *Las estructuras elementales del parentesco*.
- 3.º La teoría de la clasificación primitiva: *El totemismo en la actualidad* y *El pensamiento salvaje*.
- 4.º La lógica del mito: *Mitológicas*.

P. Cressant (pp. 34, 60 y 111) marca tres fases:

- 1.^a La primera gran demostración de la eficacia del método estructural: *Las estructuras elementales del parentesco*.
- 2.^a El «discurso del método», es decir, la fundamentación teórica de la práctica estructuralista: *El totemismo en la actualidad* y *El pensamiento salvaje*.
- 3.^a La segunda gran demostración, constituida por los análisis de *Mitológicas*.

J. B. Fages (3, pp. 14-15) adapta los capítulos de su libro a lo que considera etapas claras del itinerario científico de Lévi-Strauss:

- 1.^a El punto de partida, con apoyo en sus «tres maestros» y en la aclimatación del método lingüístico a la etnología.
- 2.^a El primer terreno, o exploración sobre el surgimiento de la cultura: *Las estructuras elementales del parentesco*.
- 3.^a La reflexión teórica, en la que se elabora el método y las principales nociones: *Antropología estructural* [I].
- 4.^a Los «pasajes subterráneos» entre nuestra cultura y las otras: *El totemismo en la actualidad* y *El pensamiento salvaje*.
- 5.^a El terreno privilegiado para el análisis estructural: las *Mitológicas*, I-IV.

A pesar de las ligeras diferencias, todas estas periodizaciones vienen a coincidir. Por otro lado, a pesar de que el propio Lévi-

Strauss decía que su itinerario no es tal, porque siempre ha intentado un solo objetivo, él mismo reconoce en su continuado esfuerzo dos etapas: La *primera*, centrada en el parentesco, indagando cómo funciona el espíritu de los hombres; la *segunda*, centrada en la mitología, indagando lo mismo, allí «donde el espíritu parece más libre para abandonarse a su espontaneidad creadora». Constituyen «dos etapas de una misma empresa, que se podría definir como una especie de inventario de los recintos mentales, una tentativa de reducir lo arbitrario a un orden, de descubrir una necesidad inmanente a la ilusión de la libertad» (LS, 121, p. 630). Entre ambas se intercala una «pausa» (M I, p. 17/19), pero que está ya en función de *Mitológicas*; de modo que *El totemismo en la actualidad* es un prólogo a *El pensamiento salvaje*, y éste, un prólogo a la serie mitológica.

Yendo sumariamente al contenido, la producción etnológica de Lévi-Strauss ha gravitado, según se desprende, en torno a dos centros de atención predominante: En un primer período, el parentesco y la organización social. En un último, la mitología indoamericana. Pero también está claro que ambos «períodos» se recubren uno a otro. Veamos la prueba.

1.º Los estudios del parentesco dan lugar a su primera gran obra, *Las estructuras elementales del parentesco* (ya terminada a comienzos de 1947, publicada en 1949), que representa la primera demostración de la aplicabilidad del método estructural en antropología. Ahí se debate el problema de la prohibición del incesto como bisagra que articula el paso de la naturaleza a la cultura, así como el principio de reciprocidad que la explica, las formas y estructuras elementales del intercambio matrimonial y la vía abierta hacia estructuras más complejas. Nuevas contribuciones en este sentido son, posteriormente, el *Prefacio* a la segunda edición del libro (1967), donde retoca anteriores apreciaciones sobre la distinción entre naturaleza y cultura, que se desdibuja hasta reducirse a meramente metodológica. Sobre puntos complementarios no han faltado otros trabajos, entre los que descuellan: *La familia* (1956), *El futuro de los estudios del parentesco* («Huxley Memorial Lecture, 1965», publicado en 1966); y un artículo, *Reflexiones sobre el átomo de parentesco* (1973, recogido en AE II).

2.º Los estudios de la mitología llegan a absorber la atención del etnólogo, que se traslada desde los sistemas vividos o actuados

(totemismo, arte, ritual, etc.) a los simplemente concebidos, como son los mitos. A analizarlos se dedica, según testimonio propio, a partir de 1950, si bien la tetralogía *Mitológicas* no empieza a ver la luz hasta 1964. Como muestra, valgan: *La estructura de los mitos* (1955), *La gesta de Asdiwal* (1958), *Cuatro mitos winnebago* (1960). Los cuatro gruesos tomos de *Mitológicas* significan la segunda confirmación de la fecundidad del método, a gran escala. El análisis estructural adquiere una sutilidad asombrosa; se reconstruyen armaduras, códigos, homologías, transformaciones, hasta desvelar, tras los innúmeros mitos indios de ambas Américas, todo un sistema coherente, esféricamente clausurado en sí mismo, cuyas variantes hay que interpretar por referencia interna del mismo universo mítico y por referencia de los mitos a la realidad etnográfica y ecológica, y cuya invariancia debe referirse a las estructuras del espíritu humano, idéntico en todos los hombres de todas las culturas.

En el intervalo de sendos períodos, pero también antes y después del intervalo, se sitúa otro tipo de investigaciones, como algunos de los trabajos escogidos en *Antropología estructural, I y II*, o como *El pensamiento salvaje*. Aquí, el registro intelectual cambia a un tono más teórico y especulativo. Representa un intermitente alto en el camino, para mirar atrás y adelante y hacer balances.

En realidad, más que «evolución», habría que ver, en la obra de Lévi-Strauss, una explicitación del método en una progresiva ampliación del campo sometido a análisis, manteniendo la unidad de propósito científico y, por descontado, de ideología. Quizá fuera, por eso, más exacto —esta es mi postura—, en lugar de hablar de *períodos* de la producción lévi-straussiana, discernir los diferentes estratos, niveles o *umbrales* que la integran. Ya he aludido a ellos en el planteamiento de este trabajo. Ahora, los recuerdo brevemente. Se trata de niveles epistémicos, caracterizado cada uno por el punto de vista desde donde se afirman las cosas; a grandes rasgos, se deslindan tres fundamentales:

- 1) El *científico* abarca los trabajos sobre el terreno, su análisis, elaboración y sistematización rigurosamente etnológica, las estructuras, sus interrelaciones, así como las hipótesis del orden de órdenes que regulan todo el esfuerzo estructural;
- 2) el *filosófico* incluye otras teorías más discutibles o incluso

impugnadas por otros antropólogos, con incidencia en un tipo de reflexión y en unas cuestiones que desbordan la ciencia positiva, aunque guarden cierta continuidad con ella, como lo referente a las estructuras del espíritu humano y a una especie de teoría unitaria de la realidad;

3) el *ideológico* especula con una cosmovisión, desarrolla una concepción de la historia, una crítica valorativa del progreso occidental y su pseudohumanismo, preconiza la ética de un nuevo humanismo, a la par que las cuasiapocalípticas cavilaciones «entropológicas», concernientes al crepúsculo ineluctable de la humanidad y a la muerte de las culturas, que pagan tributo a una entropía universal. Ambito de interpretaciones y escalas de valores opinables, mar sin fondo de motivaciones personales, más o menos detectables, donde nada resulta en última instancia demostrable ni falsable.

Para una catalogación cumplida de las obras de Claude Lévi-Strauss, según el orden cronológico de su aparición, consúltese la *Bibliografía* incluida al final del estudio.

II

UNA ESTRATEGIA PARA LA ANTROPOLOGIA

2

METODOLOGIA ESTRUCTURALISTA

La intuición metodológica de Lévi-Strauss se produce en contacto con la lingüística estructural. Luego, sus esfuerzos se concentran en la incorporación del modelo teórico lingüístico a los trabajos de la etnología o antropología cultural.

TRANSFERENCIA DEL MODELO A LA ANTROPOLOGÍA

Se acostumbra a considerar a Lévi-Strauss como padre del estructuralismo, o incluso como el estructuralismo en persona. Aunque no cabe la menor duda de que fue el introductor del método en la etnología, Lévi-Strauss reniega con razón de esa paternidad; recuerda cómo el estructuralismo se presagia ya en Goethe y en Humboldt, y se formula modernamente con Saussure, Trubetzkoy, Jakobson, Hjelmslev... «No he hecho otra cosa que ampliar un método ya existente a otros dominios y, quizá, generalizar algunas de sus proposiciones» (LS, 166, p. 76). Lo que ha hecho es ser el primero en extender el análisis estructural a áreas extralingüísticas. Antes de saber nombrarlo, su mente albergaba ya intuiciones «estructuralistas», vividas al contacto con la geología, el marxismo y el psicoanálisis; se gozaba en la desvelación de ese orden oculto, inconsciente, que caracteriza lo real. Pero sólo el encuentro con Roman Jakobson, en sus cursos de lingüística estructural, cuando ambos andaban exiliados en Nueva York durante la guerra mundial, le proporcionó la confirmación científica y el instrumental teórico para viabilizar un tratamiento semejante en la etnografía. Así sucedió su entronque con la corriente estructuralista, en virtud del cual podrá declarar más tarde: «Saussure representa la gran revo-

lución copernicana en el ámbito de los estudios del hombre» (LS, 120, p. 39). Después de Lévi-Strauss, queda abierto el paso al estructuralismo en el dominio de las ciencias del hombre. No habrá sector de la cultura donde no se intenten análisis de tipo estructural, con desigual fortuna. Tampoco han faltado aplicaciones poco científicas, que Lévi-Strauss no ha titubeado en denostar como «pseudoestructuralismo».

Nuestro autor no tardó en elaborar la justificación teórica de la incorporación del modelo lingüístico en la antropología. Lo hace en un importante artículo, *El análisis estructural en lingüística y en antropología* (AE I, 1945, pp. 37-62/29-50). Reafirma su convencimiento, tras la primera gran experimentación que fue *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), justo al final del libro. No cesa de añadir nuevas explicaciones: *Lenguaje y sociedad* (AE I, 1951, pp. 63-75/51-61), *Lingüística y antropología* (AE I, 1953, pp. 77-91/62-73). El nuevo método se ha consolidado efectivamente. Lévi-Strauss no sólo ha adoptado el método, nacido en la fonología, sino que ha permanecido en la línea de los avances posteriores de la lingüística. Declara de él Roman Jakobson: «No creo que en los principios esenciales de nuestro trabajo existan divergencias importantes. Veo en Lévi-Strauss al gran representante de la antropología social, de la antropología cultural de nuestra época» (Jakobson, 4, pp. 50-51).

El fundamento para la transposición del método se encuentra en lo que constituye el hecho sociocultural por excelencia: EL LENGUAJE. Este informa todos los ámbitos donde el hombre se desenvuelve. Los más diversos órdenes de hechos sociales guardan una analogía de estructura con el lenguaje. «Los hombres se comunican por medio de símbolos y signos; para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo» (AE II, 1960, p. 20). Por consiguiente, y en principio, cualquier orden social puede abordarse al modo estructural, considerándolo como un sistema de significación. La única dificultad reside en diseccionar acertadamente los órdenes que en realidad están constituidos como tales sistemas.

La lingüística ha sido la primera de las ciencias sociales, «sin duda la única que puede reivindicar el nombre de ciencia», que no sólo ha demarcado su jurisdicción, sino que «ha logrado, al mismo tiempo, formular un método positivo y conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis» (AE I, 1945, p. 37/29);

de manera que la psicología, la sociología y la etnología acuden a ella en plan de discípulas deseosas de aprender. Los treinta años transcurridos dan fe de que esa ha sido la senda por la que las ciencias sociales y humanas se van aproximando, todavía de lejos, a las ciencias exactas y naturales.

Por lo tanto, al concebirse los diversos órdenes socioculturales como otras tantas formas de comunicación, se legitima la adopción del modelo lógico lingüístico —ya probado con éxito— para detectar las estructuras de aquellos hechos sociales.

Lévi-Strauss cita a Trubetzkoy para trazar los pasos fundamentales que supone la revolución del método fonológico; en síntesis, se reducen a cuatro: «en primer lugar, la fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos *conscientes* al de su estructura *inconsciente*; rehúsa tratar los *términos* como entidades independientes, y toma como base de su análisis, por el contrario, las *relaciones* entre los términos; introduce la noción de *sistema* (...); en fin, busca descubrir *leyes generales* ya sea que las encuentre por inducción o bien deduciéndolas lógicamente, lo cual les otorga un carácter absoluto. De esta manera y por primera vez, una ciencia social logra formular relaciones necesarias» (AE I, 1945, p. 40/31). Es cierto que, en antropólogos como Boas, había tesis que de algún modo anticipaban las teorías de Saussure, pero no se habían desplegado. Ha sido la lingüística la que «ha sabido, más allá de las manifestaciones conscientes e históricas de la lengua, que son siempre superficiales, alcanzar realidades objetivas. Estas consisten en sistemas de relaciones que son a su vez el producto de la actividad inconsciente del espíritu» (AE I, 1951, p. 67/54). De forma análoga, el pluriformismo de la vida social, aparentemente desordenado o arbitrario, obedece a leyes universales, susceptibles de definirse en unas relaciones abstractas, invariantes, que den lo inteligible del fenómeno.

El nuevo método era aplicable, y su aplicación, oportuna. Pues la situación de las disciplinas sociológicas se presentaba muy similar a la de la lingüística inmediatamente antes de la revolución fonológica. Privilegiar la historia como principio de explicación equivale a empantanar la investigación en la contingencia, en una interpretación meramente «individualista» y puede que «atomista». Era urgente abrir puertas a una explicación sistemática universal. El historicismo debía ser relevado por el estructuralismo.

No obstante, la transposición del método lingüístico a los estu-

dios de sociología primitiva —etnología— ha de tener en cuenta algunas cautelas. No puede basarse en analogías epidérmicas. Debe evitar una transposición puramente mecánica, literal, o apresurada, que estaría abocada al fracaso. En este sentido, muestra Lévi-Strauss cómo es erróneo equiparar, por ejemplo, los fonemas a los términos de parentesco (padre, madre, hijo, etc.); la verdadera analogía es la existente entre los fonemas y las «actitudes» de parentesco: ahí están los elementos relacionados para constituir el sistema y analizar las estructuras. Esto lo desarrollaré más adelante, al tratar de los sistemas de parentesco (capítulo 4.1). La transposición metodológica no puede ser más que «una transposición formal del método» (AE I, 1945, p. 47/37). El modelo explicativo de la lengua, sistema significativo enteramente tal, se adecua *formalmente* al estudio de otros sistemas (parentesco, organización social, arte, religión, etc.), «que aspiran también a la significación, pero cuyo valor de significación resulta parcial, fragmentario o subjetivo» (AE I, 1945, p. 58/46). Desde este momento, los esfuerzos de Lévi-Strauss se dirigen a evidenciar el acercamiento entre lingüística y antropología. No sólo es el mismo el método, sino también el objeto de que se ocupan: los diversos órdenes de la vida social no son sino modalidades de una «gran función de comunicación» (EEP, p. 613/572). Es preciso, en cada uno de sus niveles, descubrir las relaciones inconscientes, reconstruir el sistema de oposiciones y correlaciones, formular las leyes generales, esto es, alcanzar una ciencia positiva del hombre. He aquí la inmensa tarea de la antropología estructural.

Hay que tener en cuenta, por último, que, una vez sentadas las líneas maestras, el método debe ejercitar una flexibilidad enorme, dentro del mismo terreno antropológico. Ha de estar constantemente adaptándose, convirtiéndose a su objeto de estudio. «No creo que pueda remitirse el análisis de una sociedad a otra sociedad. Algunos métodos que se han experimentado en el análisis de ciertas sociedades podrían ser eficazmente probados en otras. Pero teniendo presente que estos métodos deberán desviarse continua y profundamente en función de la sociedad estudiada» (LS, 154, p. 70). Diríamos que son como las diversas tácticas que despliegan una misma estrategia.

MÉTODO DEL ANÁLISIS ESTRUCTURAL: ETAPAS

Lévi-Strauss introdujo el análisis estructural en el estudio de sistemas socioculturales extralingüísticos, en concreto, en la investigación de la vida de pueblos primitivos. Es una manera de empezar a despejar la incógnita del hombre. El empeño puede llamarse, en bloque, antropología. Así se califica en el mundo anglosajón: antropología social y cultural (la primera toma pie en las «producciones» y la segunda en las «representaciones» humanas). Pero Lévi-Strauss, siguiendo la tradición de los países latinos, acostumbra a hablar de la etnografía o etnología. Llega a distinguir tres peldaños de la indagación, acompañados de otros tantos grados de abstracción. Las fases del análisis son las que operan el paso de uno al otro. Primero, la *etnografía*, conjunto de investigaciones que comienza con la observación empírica de pueblos exóticos; «es una actividad situada en un nivel más descriptivo, que se efectúa *sobre el terreno* (es decir, en el lugar sometido a examen), en relación con una población particular» (LS, 120, p. 21). Su finalidad es la recopilación de datos sobre determinada sociedad o cultura, para lo que ha de circunscribirse el objeto de estudio a una pequeña región y definir claramente las fronteras. La etnografía observa, analiza, reconstruye la vida de un grupo humano, particularizando cada uno de sus aspectos: los órdenes o sistemas vividos, actuados, pensados.

Segundo, la *etnología* se dedica, a partir de la documentación recogida y clasificada, a elaborar los conocimientos adquiridos; «utiliza de manera comparativa (y con fines que habrá que determinar luego) los documentos presentados por el etnógrafo» (AE I, 1949, p. 4/2); «implica una cierta separación con respecto a la investigación sobre el terreno y un primer esfuerzo de sistematización» (LS, 120, p. 21); tiende a formular hipótesis y a verificarlas etnográficamente, a fin de establecer teorías científicas. Mediante un trabajo de laboratorio, se afana en reconstruir la trama de relaciones inconscientes que explica el funcionamiento de cada sistema de los que componen una cultura.

Por último, «existe la necesidad de introducir un tercer plano, constituido por el conjunto de aquellas investigaciones y especulaciones que designo con el término de *antropología*» (LS, 120, p. 22). Este término, con el que los anglosajones designan las investigaciones etnográficas y etnológicas, y que para los filósofos —sobre

todo Kant— entraña una acepción totalmente diferente, a saber, la de interpretación general del fenómeno humano, reúne para Lévi-Strauss una especie de síntesis de todas esas significaciones. «Es cierto —dice— que mi punto de partida está situado en la etnografía y en la etnología, en la observación de pueblos muy lejanos en el tiempo y en el espacio, pero trato de obtener de tal observación un cierto número de principios que sean aplicables, en forma general y en un nivel precisamente filosófico, a la interpretación del fenómeno humano como tal» (LS, 120, p. 23). Sobre tal base, esta antropología ambiciona llegar a formular una teoría general de la sociedad, tan válida como lo pueda ser hoy una teoría física. Pero del mismo planteamiento se infiere ya un desborde de la ciencia.

Esta antropología, más que ceñirse al conocimiento de tal o cual sociedad, o tal tipo de sociedades tildadas de «primitivas», constituye un modo de enfocar el conocimiento del hombre: «En cierto modo, se trata de una manera de conocer cualquier sociedad, cuando se estudian desde el punto de vista de sus relaciones recíprocas, y las diferencias que existen entre ellas, en el tiempo y el espacio, o simplemente en sus sistemas de valores» (LS, 81, p. 29). Según la línea metodológica mencionada, el objetivo final estriba no en saber lo que es cada sociedad en sí misma, sino en relacionar entre sí las sociedades y descubrir sus diferencias, sus rasgos distintivos, encuadrables dentro de un sistema global.

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

Partiendo de la noción unitaria de cultura, ¿cómo demarcar las fronteras de lo que se considera *una cultura* concreta? Para explicarlo, Lévi-Strauss acude al concepto demográfico de «aislado». Una cultura se define como un conjunto etnográfico dotado de variaciones significativas por respecto a otros conjuntos similares. Pronto, sin embargo, se tropieza con la dificultad de que un mismo grupo localizado geográficamente e históricamente pertenece, de hecho, a distintos sistemas de cultura: mundial, continental, nacional, regional, ...; o familiar, político, religioso, ... Pues bien, la delimitación del área a la que se aplicará el término «cultura» dependerá del tipo de investigación que se vaya a realizar. Para el antropólogo, no es necesario que ese conjunto de variaciones significativas coincida absolutamente ni en todos los niveles por igual; basta que lo haga aproximadamente. Lo mismo que bastará una serie de

rasgos diferenciales para considerar (aunque sea provisionalmente) una unidad cultural aparte con realidad objetiva. Ninguna dificultad de este género debe «impedirnos el empleo de la noción de cultura». Siempre posee un valor «heurístico», al menos. Una vez demarcado el conjunto pertinente de variaciones significativas, «el objeto último de las investigaciones estructurales son las *constantes* [o invariantes] ligadas a esas variaciones» (AE I, 1952, p. 325/267), como se comprueba en toda la actividad lévi-straussiana. No se trata, pues, de un conocimiento completo de las sociedades estudiadas, para lo que en cualquier caso se carecería de medios.

¿Cómo se acerca Lévi-Strauss al estudio y explicación de una cultura concreta? En su introducción a *Sociología y antropología* de Marcel Mauss, recoge la noción de «hecho social total», introducida e impuesta por aquél. Afrontar la realidad social como un «hecho total» implica tres cosas:

1.º Lo social hay que captarlo integrado en sistema, como ya es evidente desde la perspectiva estructural.

2.º La totalidad social no se puede captar bajo un solo aspecto, sea familiar, técnico, económico, jurídico, religioso, etc. Ni tampoco basta la mera yuxtaposición de esos aspectos discontinuos, o su recapitulación. Pues el hecho social total está «dotado de una significación a la vez social y religiosa, mágica y económica, utilitaria y sentimental, jurídica y moral» (EEP, p. 66/91). Aunque no pueda estudiarse todo a la vez.

3.º Para posesionarse de la totalidad real hay que partir de la tridimensionalidad del hecho social:

1) Dimensión *sociológica* (sincrónica) que incluye diferentes modalidades de lo social: jurídico, económico, estético, religioso, etcétera;

2) dimensión *histórica* (diacrónica) que abarca diferentes momentos de una vida social: nacimiento, infancia, educación, adolescencia, matrimonio, etc.;

3) dimensión *fisiopsicológica*, es decir, diferentes formas de expresión: tanto fenómenos fisiológicos, reflejos, secreciones, como categorías inconscientes y representaciones conscientes individuales o colectivas (cfr. LS, 34, p. XXVI).

Estas tres dimensiones hay que hacerlas coincidir, considerán-

dolas bajo la forma de hecho social, a fin de que lleguen a constituir y significar una totalidad: esto supone «una serie de reducciones» que eliminan la contraposición entre social e individual, entre físico y psíquico. La meta sería la construcción de una antropología, entendida como «un sistema de interpretación que dé cuenta simultáneamente de los aspectos físico, fisiológico, psíquico y sociológico de todas las conductas» (LS, 34, p. XXV), de todas las sociedades posibles. Y, como la explicación para ser completa ha de ser concreta, el hecho social total ha de encarnarse y verificarse en una «historia individual» observable, pues «la única garantía que podríamos tener de que un hecho total corresponde a la realidad, en lugar de ser una acumulación arbitraria de detalles más o menos verídicos, es que sea captable en una experiencia concreta» (LS, 34, p. XXVI), esto es, en tal sociedad particular e incluso en tal individuo de esa sociedad.

La totalidad social encuentra en el individuo concreto, simultáneamente, un «elemento de significación» del sistema global y el único «medio de verificación» donde la pluridimensionalidad del fenómeno social puede percibirse en forma de «síntesis». Ahora bien, esta totalidad social, sin anular el carácter específico de los fenómenos y sus múltiples planos, consiste, en última instancia, en la «red de interrelaciones funcionales» que une todos esos planos. Se trata de una comprensión *indirecta*, ya que la aprehensión inmediata de una cultura o sociedad global resulta de todo punto imposible.

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

Los métodos que se conocen como estructurales «consisten, en efecto, en reducir sistemáticamente el número de variables, considerando, por un lado, que para las necesidades en juego el objeto analizable forma un sistema cerrado, y por otra parte, tratando de

no considerar a la vez sino variables del mismo tipo, para no tener que repetir la operación a propósito de varios planos» (LS, 125, página 74).

Las grandes metas hacia donde se dirige teóricamente el estudio son, sintetizando, tres: 1.^a) el análisis de las *estructuras de sistemas* concretos, vividos, actuados o concebidos, generalizando un modelo explicativo de cada orden; 2.^a) el análisis de las *estructuras de estructuras*, buscando relaciones entre el modelo estructural de cada uno de los sistemas, que se vuelven comparables así por el rodeo de la generalización, a fin de lograr formular un «orden de órdenes» (o estructura de estructuras) que dé razón de las transformaciones que se operan, primero, dentro de cada tipo de órdenes o sistemas y, luego, entre los distintos tipos de niveles del todo social, al pasar de uno a otro posiblemente contradictorio, y así sucesivamente, en un proceso de generalización de los modelos cada vez mayor; y 3.^a) mediante este análisis de estructuras y metaestructuras, ir dilucidando cuáles son las *estructuras mentales* generatrices de todas las demás, es decir, cuál es la constricción fundamental del espíritu humano, «base común» de toda cultura.

En consecuencia, el método que Lévi-Strauss pone a punto se configura como un método riguroso, que procede por etapas sucesivas, escalonadas, desde los datos empíricos hasta las teorizaciones más elevadas. Tras delimitar cuál es su campo de investigación (un aspecto de la vida social), los objetos de ese campo quedan promovidos al rango de signos, cuyo sistema hay que explicitar. Así, por ejemplo en el caso del totemismo, en palabras del propio Lévi-Strauss: «el método que pensamos utilizar consiste en:

1. Definir el fenómeno tomado como objeto de estudio como una relación entre dos o más términos reales y virtuales.
2. Construir el cuadro de permutaciones posibles entre estos términos.
3. Tomar este cuadro como objeto general de un análisis que, a este nivel solamente, puede llegar a establecer conexiones necesarias, puesto que el fenómeno empírico considerado al principio no era sino una combinación posible entre otras, cuyo sistema total debe ser previamente reconstruido» (TA, pp. 22-23/30).

Será virtud la minuciosidad. «Lo importante es no olvidar un solo detalle, por mínimo que sea, pues, en el análisis estructural,

todo está cargado de significación y no se ha comprendido nada mientras que no se ha comprendido todo» (LS, 169, p. 26). El modelo más abstracto tiene que dar razón del dato más concreto. Esto sólo se conseguirá si se desvela la legalidad interna del sistema afrontado: su estructura. En un paso ulterior, las estructuras de diversos sistemas —lo he dicho— se relacionan entre sí, con la pretensión de descubrir, o confeccionar, la estructura última, matriz de todos los sistemas, de toda cultura.

Así pues, el método analítico estructural puesto en práctica por Lévi-Strauss, en sus líneas fundamentales, consta de las siguientes etapas o fases:

1.^a La *observación de los hechos* (AE I, 1952, p. 307/252), descripción exhaustiva de todos los fenómenos en sí mismos, en sus interrelaciones, en su relación con el conjunto; es decir, una recogida de datos lo más completa posible, un inventario objetivo. No tiene por qué tratarse forzosamente de datos recogidos por el investigador en persona. De hecho, se vale de observaciones hechas por muchos colegas, anteriores o contemporáneos, como materiales etnográficos disponibles en una vasta documentación, en publicaciones, ficheros, museos, etc. Existen datos referentes a unas cinco mil culturas, en su mayor parte extinguidas hoy.

2.^a La *construcción de modelos*. A través de la sistematización de los datos y la busca de sus oposiciones y correlaciones, se llega a la modelación, a la ideación de esquemas inteligibles que expliquen la constelación de datos. La hipótesis mejor, y más verdadera, será la que de forma más simple dé cuenta de todos los fenómenos observados.

3.^a La *experimentación con los modelos* hipotéticos contruidos viene a ser una práctica teórica que confronta la generalización que todo modelo implica con el funcionamiento real del sistema inquirido. Desde los modelos a los que se ha llegado por vía inductiva, se delinean nuevas hipótesis, por vía deductiva, que habrán de verificarse o falsarse directamente en los hechos concretos, sea en la región estudiada, sea en un sistema correspondiente de otra región, vecina o remota. Este «paciente trabajo deductivo» (M III, página 172/177) bosqueja variantes del sistema, cuya existencia objetiva resulta a menudo constatable experimentalmente, quizá en otro hemisferio, con lo que se confirman doblemente las hipótesis de partida. He ahí el por qué de las «incursiones» que Lévi-

Strauss hace a sistemas pertenecientes a otras culturas, incluso modernas, sobre todo cuando tiene la sensación de rondar alguna «verdad fundamental»: «En tales casos, es preciso hacer un sondeo rápido en un ámbito muy diferente, que viene a ser una especie de experiencia de control» (LS, 141, p. 26). Por esta vía, los modelos se van aquilatando y perfeccionando poco a poco.

4.^a La *formulación de las estructuras del sistema*, que llega a despejarse por medio de la experimentación con los modelos. La estructura de un sistema puede definirse como el modelo teórico que expresa su ley invariante, respecto a la cual todos los casos concretos sólo representan variantes transformacionales.

Hasta aquí, se sigue un procedimiento que pudiera llamarse normal, equiparable al de otras ciencias. Sin embargo, no se detiene aquí el análisis estructural antropológico, sino que inicia un nuevo ciclo a partir de las estructuras de los sistemas formuladas.

De manera que, trabajando con las estructuras de diversos sistemas particulares integrantes de una sociedad:

1) reúne datos acerca del funcionamiento de estas estructuras y de las relaciones interestructurales —entre las estructuras de un sistema y las de otro—, todo esto a nivel de modelos;

2) construye, reelaborándolos, nuevos modelos explicativos de esas interrelaciones (en un nivel de mayor generalización);

3) experimenta con estos modelos;

4) hasta alcanzar un día a formular la *estructura de las estructuras*, u orden de órdenes (del que trataré en el capítulo 4.2). Esta será la clave para entender el «espíritu humano», omnipresente en la historia, que estructura y explica tanto la unidad o universalidad de la naturaleza humana como la pluralidad de las culturas.

En gran parte, este último paso metódico no pasa de ser una postulación, un ambicioso proyecto. Pero lo importante es dejar claro que esas son, a grandes rasgos, las etapas del estructuroanálisis de Lévi-Strauss.

Se puede concluir, en suma, que toda la estrategia y las operaciones del método van encaminadas a resolver la multiplicidad de sistemas (socioculturales) en una unidad de estructura generatriz.

Críticos ha habido, entre ellos E. Leach, D. Sperber y P. Cresant, que han achacado a Lévi-Strauss el haber introducido subrep-

ticiamente cambios sustanciales en el método. Lévi-Strauss se defiende, reitera su continuidad metódica desde *Las estructuras elementales del parentesco* (cfr. M I, p. 17/19) y refuta a sus detractores cumplidamente (M IV, p. 566).

Lo que sí habría que hacer notar es la distinción manifiesta entre el *método de investigación* y el *método de enseñanza* o exposición. El primero, que coincide con lo que antecede, va de la observación etnográfica, pasando por la modelación, a las estructuras y la teoría. El segundo, en cambio, suele invertir el orden: adelanta la teoría, presenta paulatinamente las estructuras y modelos, al tiempo que aduce documentos etnográficos como ilustración.

Para mejor comprender el método, es necesario remitir a su práctica, sobre la que versa la parte de este trabajo intitulada *umbral científico*. Y para más información acerca del proceso de análisis, consúltese especialmente el epígrafe *método de análisis estructural del mito* (capítulo 4.1). Las nociones de «modelo» y de «estructura» se van a profundizar a continuación.

3

EPISTEMOLOGIA SUBYACENTE

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

A las opciones metodológicas expuestas por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales*, y profundizadas desde entonces, acompaña indisolublemente una especie de *novum organon* que algunos han considerado como un nuevo «discurso del método» (P. Cresant, p. 60). Pese a su alergia frente a la filosofía, tiene que reconocer que en sus trabajos «hay una actitud epistemológica; hay una cierta manera de enfocar los problemas e intentar resolverlos» (LS, 154, p. 65); aunque no cree que llegue a constituir una teoría sistematizable ni completa. En el presente capítulo, se compendian las principales tomas de postura y consecuencias derivadas de esa *actitud epistemológica*. Se expone, en primer término, una interesante aportación de Lévi-Strauss para el establecimiento de un

estatuto de las ciencias del hombre, que incluye su clasificación y sus interrelaciones. Servirá de encuadre a la comprensión del modo original de conocimiento que caracteriza a la antropología, en nuestro caso, a la antropología estructural. Se analizan, luego, algunos principios generales de interpretación puestos en juego, las condiciones de validez científica del método, la explicación por modelos y el tipo de modelo explicativo consistente en la estructura y sus transformaciones. Finalmente, se recoge el parecer de Lévi-Strauss sobre lo que él juzga verdadero y falso estructuralismo.

PARA UN ESTATUTO DE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

El problema de fondo de las ciencias sociales y humanas estriba, precisamente, en el de su científicidad. Al confrontarlas con las ciencias exactas y naturales, hay que reconocer sin pudor que las ciencias sociales y humanas *no son tales ciencias*: «El término 'ciencia' ya no es sino un nombre ficticio que designa un gran número de actividades perfectamente heteróclitas y de las cuales sólo un pequeño número ofrece un carácter científico» (LS, 125, p. 58). Se trata de una manera de hablar un tanto ligera o demasiado optimista. No resisten al mismo rigor que se exigiría a las ciencias exactas, físicas y naturales. En realidad, las ciencias del hombre «están en su prehistoria» en cuanto ciencias (LS, 125, p. 60); apenas tienen nada definitivo que aportar, por el momento.

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

El hecho es que las llamadas ciencias sociales y humanas, hasta ahora, explican poco y predicen mal. «A decir verdad, la función de las ciencias humanas parece quedar situada a medio camino entre la explicación y la previsión, como si fueran incapaces de bifurcarse resueltamente ya en una o ya en otra dirección.» Tal vez ese sea el sello característico de su misión: «otorgar a quienes las

practican algo que está a mitad de camino entre el conocimiento puro y la eficacia: la sabiduría, o por lo menos cierta forma de sabiduría, que permite actuar algo menos mal porque se comprende algo mejor» (LS, 125, pp. 64-65). Pero esta equivocidad no resulta sostenible a la larga, sobre todo si las disciplinas sociales y humanas quieren merecer alguna vez el calificativo de «científicas».

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

Conforme las disciplinas sociales y humanas vayan adquiriendo un carácter científico (habrá que tener en cuenta la opinión de las ciencias exactas y físico-naturales, a la hora de establecer qué es lo científico y qué no lo es), irán dejando de formar un mundo aparte para insertarse en el sistema de las ciencias, en paridad con las demás.

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

Lévi-Strauss se esfuerza por sentar unos criterios, más rigurosos que los empleados anteriormente, que sirvan de base para una *clasificación de las ciencias del hombre*. Todas estas disciplinas contemplan el mismo objeto: «El verdadero objeto de su investigación va pasando a ser, cada vez más, esa pareja indisociable formada por una humanidad que transforma el mundo y se transforma a sí misma en el curso de sus operaciones» (LS, 125, p. 77). Pero ni todas esas disciplinas miran el objeto con la misma lente, ni todas las épocas de esa humanidad se ofrecen al investigador en iguales condiciones. De aquí se desprenderán parámetros para una clasificación que trascienda cualquier formalismo o convencionalismo.

Hay que someter el conjunto de las ciencias del hombre a una «crítica epistemológica» que, bajo su superficie abigarrada, extraiga

ciertos rasgos fundamentales «cuya presencia, ausencia o combinación recíproca, dará cuenta de la complementariedad y de la particularidad de cada una» (LS, 125, p. 68). En este punto Lévi-Strauss repite, en *Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas* (1964), el mismo ejemplo que ya había aducido en *La noción de estructura en etnología* (en AE I, 1952, p. 314/258). Se trata de relacionar estrictamente la historia, la sociología, la etnografía y la etnología. Desde el punto de vista del procedimiento, se fundan en la observación empírica, esto es, en la compilación de documentos, la etnografía y la historia; y en la construcción de modelos a partir de esos documentos, la etnología y la sociología. Desde el punto de vista del tipo de modelos en el que concluye la investigación, desembocan en modelos mecánicos la etnografía y la etnología —aquella por intermedio de ésta—, mientras que la historia y la sociología culminan en modelos estadísticos (este doble tipo de modelos se aclarará al hablar del modelo de inteligibilidad, un poco más adelante). De este modo, «las relaciones entre nuestras cuatro disciplinas pueden entonces ser reducidas a dos oposiciones, una entre observación empírica y construcción de modelos —que caracteriza la etapa inicial—, y la otra entre el carácter estadístico o mecánico de los modelos, considerados como punto de llegada» (AE I, 1952, p. 314/258). Sirva el signo «+» para marcar el primer término de cada oposición, y el signo «—» para el segundo:

	HISTORIA	SOCIOLOGIA	ETNOGRAFIA	ETNOLOGIA
Observación empírica/ construcción modelos	+	—	+	—
Modelos mecánicos/ modelos estadísticos	—	—	+	+

Aquí está el camino indicado para acercarnos a una clasificación más exacta de las ciencias del hombre. Por este camino, «recurriendo a otras oposiciones (las de observación/experimentación, conciencia/inconciencia, estructura/medida, tiempo mecánico y reversible/tiempo estadístico e irreversible), sería posible profundizar y enriquecer esas relaciones, y aplicar el mismo método de análisis a la clasificación de ciencias distintas de las que hemos

tomado como ejemplo» (LS, 125, p. 70). Resultarían múltiples relaciones, en un espacio multidimensional, dentro del cual cada disciplina avanzaría con su estilo propio, acercándose a otras, cruzándose, alejándose. Al mismo tiempo, no sería improbable que determinadas disciplinas tradicionales, bajo la presión de esta crítica, se desintegraran en dos o más «subdisciplinas». Es posible, incluso, que se descubrieran métodos inéditos de investigación, «ciencias todavía por nacer, o latentes ya tras investigaciones dispersas u observaciones cuya unidad no habría sido aún percibida» (LS, 125, p. 71). El camino queda, pues, abierto, no sólo a la inserción, en el cuadro, de otras disciplinas referentes al hombre —psicología, lingüística, arqueología, geografía, etc.— sino a toda clase de eventualidades y sorpresas.

Una vez sugerida la pauta para la clasificación de las ciencias del hombre, en un sentido general, Lévi-Strauss hace una *propuesta de nueva división de las ciencias sociales y humanas*, más científica, colocándose en el supuesto de que hubiera que redistribuir las diversas disciplinas entre varias facultades.

Antes que nada, una puntualización preliminar, para subrayar la unidad de las ciencias del hombre, nunca rota por su división o ramificación. Es pleonástico hablar de «ciencias sociales y humanas»; pues toda ciencia que se ocupe del hombre se ocupa de la sociedad, y a la inversa. Teniendo esto presente pueden admitirse ya toda clase de distinciones.

Propone Lévi-Strauss la división de las ciencias del hombre en tres grupos (para tres respectivas facultades), diferenciados de la siguiente guisa:

1.º *Artes y Letras* abarcaría «una investigación que remite más bien a la erudición, a la reflexión moral o la creación estética».

2.º *Ciencias sociales* «comprendería el conjunto de los estudios jurídicos», así como «las ciencias económicas y políticas, y algunas ramas de la sociología y de la psicología social».

3.º *Ciencias humanas* agruparía «la prehistoria, la arqueología y la historia, la antropología, la lingüística, la filosofía, la lógica, la psicología» (LS, 125, p. 82). Estas ciencias humanas toman como objeto de su indagación entidades empíricas «reales» y «totales», es decir, «sociedades que fueron o son reales» (LS, 125, página 65); son ciencias «centrífugas», por situarse en una perspectiva exterior a cualquier sociedad particular. En cambio, las

que ha llamado ciencias sociales (en cuanto distintas de las humanas) se ocupan de entidades «generales» —en vez de «reales»—, desde puntos de vista interiores a la propia sociedad; son ciencias «centrípetas», por atribuir un valor privilegiado a la propia sociedad del observador.

Tal duplicidad de perspectiva está vinculada incluso con opciones personales. «La diferencia entre las ciencias sociales y las ciencias humanas no reside sólo en una cuestión de método: también es una cuestión de temperamento» (LS, 125, p. 85).

Ambas disciplinas exploran un mismísimo objeto, que es el hombre. Pero todo lo demás las diversifica. Sus referencias a las ciencias «canónicas», es decir, a las ciencias exactas y naturales, que siguen un modo de aproximación a los hechos estrictamente científico, resultan inversas. En efecto, las ciencias humanas quieren llegar a ser «discípulas», mientras que las ciencias sociales se convierten en «clientes». «De las ciencias exactas y naturales, las ciencias humanas aprendieron que hay que comenzar por negar las apariencias, si se aspira a comprender el mundo; mientras que las ciencias sociales extrajeron la lección simétrica: hay que aceptar el mundo, si es que se pretende cambiarlo» (LS, 125, página 87). Estas últimas propenden a la instrumentalización tecnológica, a una tecnocracia que escamotea la previsión a largo plazo; en tanto que las primeras peligran pasar de rosca la explicación hasta perderse en etéreas especulaciones. Les falta aún mucho, como se colige, para alcanzar el rango de verdaderas ciencias.

La raíz de tanto tropiezo en las ciencias sociales y humanas reside en que —al revés que las ciencias físicas, cuyo objeto es el estudio de un mundo único y homogéneo— les aqueja una «incertidumbre acerca de su objeto», dado que se les ofrecen una pluralidad de mundos, de sociedades o culturas nacidas y que desaparecen a lo largo de la historia. En estas circunstancias, o bien se privilegia, por los motivos que sean, alguno de esos mundos, o bien se les considera a todos por igual desprivilegiados, con el fin de inquirir una «esencia común», con la esperanza de llegar a descubrir un «universo único» subyacente. Esta última expresa la actitud de la etnología. Ahora bien, de esa actitud inquiridora de un único mundo se seguirá inexorablemente su convergencia con las ciencias exactas y naturales, a las que tan a menudo alude Lévi-Strauss como a meta anhelada.

Con todo, pese a las clarificadoras aportaciones que anteceden, las ciencias del hombre continúan al amparo, poco alentador, de un *estatuto ambiguo*. Sólo han avanzado para tomar el «relevo de la filosofía» (afirmación que discutiremos), pero todavía les queda camino para llegar a codearse con el saber científico. Las ciencias físico-naturales y las humanas tienen en común el no manipular directamente las cosas sino los «símbolos» que el espíritu elabora a través de la percepción y la conceptualización. Sin embargo, existe entre ellas una *diferencia* fundamental: «las ciencias físicas y naturales trabajan con símbolos de cosas, mientras que las ciencias humanas trabajan con símbolos de cosas que son ya símbolos». En el caso de los *símbolos de cosas*, «la adecuación aproximativa del símbolo a aquello a lo que se refiere queda verificada por la “toma” que el saber científico ejerce sobre el mundo que nos rodea». Por el contrario, en el caso de los *símbolos de símbolos*, «la ineficacia práctica de las ciencias humanas, aparte de la busca de una dudosa sabiduría, no nos permite, al menos por el momento, prejuzgar ninguna adecuación de los símbolos representantes a los símbolos representados» (M IV, p. 574). No extrañe, pues, que las ciencias humanas se le antojen a Lévi-Strauss «como un teatro de sombras».

Ahí, en ese claroscuro, están incluidas sus propias investigaciones, si bien suponen ya algunos pasos por la senda hacia la iluminación. De momento, las ciencias humanas cumplen la función de saciar; al menos en parte, la sed de saber, al tiempo que van iniciando el desciframiento y proponiendo el «simulacro anticipado» de conocimientos más rigurosamente científicos, que un día llegarán a formularse —opina Lévi-Strauss— en términos físico-naturales. O lo que viene a ser lo mismo: «Es en el momento en que tienden a aproximarse más al ideal del saber científico cuando se comprende mejor que ellas [las ciencias humanas] sólo prefiguran, sobre las paredes de la caverna, operaciones que a otras ciencias tocará validar más tarde, cuando hayan captado por fin los verdaderos objetos cuyos reflejos escrutamos nosotros» (M IV, p. 575). Espera, al parecer, que, bajo los símbolos de símbolos, se lleguen a elucidar ciertos símbolos de cosas, cosas a su vez de alguna manera experimentales.

La última palabra corresponde, siempre, al saber científico, cuyo primado ostentan las ciencias físicas y naturales.

El análisis estructural constituye como la propedéutica para

una definitiva ciencia del hombre, para el «advenimiento de una antropología científica»: una antropología que «permita efectuar experiencias para controlar sus hipótesis, y deducir, a partir de los principios que la guíen, propiedades aún desconocidas de lo real; en otras palabras, prever lo que, en unas condiciones experimentales dadas, debe ocurrir necesariamente» (M IV, p. 133). A fin de poder progresar en esta línea, Lévi-Strauss «casi» no ve más camino que el estructuralismo: «o bien las ciencias humanas serán estructuralistas, o bien no existirán» (LS, 152, p. 225). Sólo el estructuralismo permite simplificar. Sólo el estructuralismo propone un *modelo epistemológico* sin alternativa comparable, hasta ahora; supera la mera descripción de los hechos para desvelar, tras ellos, su coherencia: «al cambiar de nivel de observación y al considerar más acá de los hechos empíricos las relaciones que los unen, constata y verifica que esas relaciones son más simples y más inteligibles que las cosas entre las que se establecen y cuya naturaleza última puede permanecer insondable, sin que tal opacidad provisional o definitiva sea, como antes, un obstáculo para su interpretación» (M IV, p. 614). Semejante modelo epistemológico estructuralista proporciona, de hecho, un impulso de capital importancia en orden al esclarecimiento y establecimiento de un estatuto para las ciencias del hombre. A continuación, desarrollaré más ampliamente lo esencial de este modelo.

ALGUNOS PRINCIPIOS DE INTERPRETACIÓN

La teoría del conocimiento puesta en práctica por Lévi-Strauss se atiene a unos principios generales de interpretación, formulados acá y allá con menor o mayor explicitación. Hay que distinguir taxativamente estos principios, que afectan al método, de aquellos principios o leyes que dan razón de un sistema concreto, que varían de cultura a cultura. Tales leyes nunca pueden obtenerse a partir de un proceso deductivo, sino comenzando por el estudio empírico. Los principios metodológicos de interpretación definen, precisamente, el modo de atacar ese estudio empírico, sin pretender forzar nada, plegándose a la realidad de los hechos, a fin de completar, en confrontación con ellos, el método mismo.

Esos principios de interpretación implican, no cabe duda, una cierta filosofía de la ciencia —humana, aquí—; descansa en una

actitud eminentemente filosófica. Lévi-Strauss reivindica, en efecto, un «método más estrictamente filosófico», sin cejar lo más mínimo en su sentencia contra los filósofos. El *punto de partida* etnológico, ya en la investigación de campo, se estipula en una duda radical, nada parecida a la ficción cartesiana. El observador se coloca en tela de juicio a sí mismo como miembro de una cultura determinada, de la que a duras penas habrá de desprenderse. Lo que al principio se plantea es, pues, la *duda antropológica*: «Esta "duda antropológica" no consiste tan sólo en saber que nada se sabe, sino en exponer resueltamente lo que se creía saber, e inclusive la ignorancia, a los insultos y los desmentidos que infligen a unas ideas y hábitos muy preciados quienes pueden contradecirlos en el más alto grado» (AE II, 1960, p. 37). El hombre no es ya lo que se creía desde la perspectiva y la experiencia de la tradición propia. Los resultados de cualquier sociología, inmersa en el seno de una sola sociedad, quedan relativizados casi hasta la caricatura; no ofrecen del hombre sino la imagen de un espejo deformante. Igual ocurriría en cada sociedad vista unilateralmente. Y si todo son imágenes contorsionadas, ¿dónde está el hombre? En todas, sin reducirse a ninguna en particular. De ahí la necesidad de esa duda antropológica. Urge salir del etnocentrismo, y del antropocentrismo, si se quiere llegar a conocer lo que es el hombre objetivamente. Es preciso ir reconociendo, desde el primer instante, la relatividad de los propios absolutos. Luego, para trascender la duda, se siguen otras vías, como sigue.

De lo vivido a lo real

La propia vivencia de las cosas, tamizada ya por los esquemas de la propia cultura, se convierte en fuente de engaño para el hombre. ¿Cómo fiarse de ella para hacer ciencia? Hay que descentrarse de lo conscientemente vivido y centrarse en lo real que se oculta tras esa vivencia y es capaz de explicarla. La vivencia, con su carga de afectividad, se suele acompañar de una conciencia que no inteligibiliza de verdad las cosas; lo vivido, lo fenoménico, es efecto de superficie. Esta es la razón de que se opte por una conciencia de algo más profundo, que haga inteligible aquella vivencia. Se renuncia a lo vivido en busca de lo real.

Lo vivido puede aludir bien a la experiencia propia del obser-

vador, o bien a las experiencias socioculturales objeto de estudio. De la primera se ha de prescindir, encerrando entre paréntesis la mentalidad personal, el propio sistema de valores. Las segundas es imprescindible tenerlas en cuenta, sin otorgarles valor explicativo, pero sí como datos de arranque obligado para salir en busca de comprensión; desde lo vivido, sensible y consciente se va hacia lo real, inteligible e inconsciente, donde radica la verdad de lo inmediatamente vivenciado. Entre la salida y la meta, se requiere la mediación de un instrumental conceptual adecuado: un método de análisis estructural bien fundado.

Si Lévi-Strauss recusa dar valor explicativo a la vivencia, propia o ajena, es debido a su persuasión de que existe una *discontinuidad* entre el orden de lo vivido y el orden de lo real. De aquí derivará su repudio del método fenomenológico, que postula, por el contrario, la continuidad entre ambos órdenes (cfr. TT, p. 63/46), como adelante se verá (capítulo 7.2). Por supuesto que la experiencia vivida procede de un proceso real, pero éste no se advierte, no pertenece al orden del fenómeno consciente; se oculta a su sombra.

Así, por ejemplo, la *afectividad*, la emoción, no explica; no es causa sino efecto. Lo que pasa es que «como la afectividad es el lado más oscuro del hombre, existe constantemente la tentación de recurrir a ella, olvidando que lo que es rebelde a la explicación no es adecuado, por ese mismo hecho, para servir de explicación» (TA, pp. 99-100/104). Aquí, Lévi-Strauss combate la tesis de Freud según la cual ciertas conductas son recurrentes a consecuencia de la reaparición de ciertas pulsiones. No es el sentimiento el que explica la costumbre; más bien, al revés: los hombres experimentan tal o cual sentimiento «en función de la manera en que le ha sido permitido o prescrito comportarse». Se da un sistema introyectado imperceptiblemente por cada individuo a medida que asimila su propia cultura, y que mueve los hilos del comportamiento y la emoción, la mayoría de las veces sin ser notado. «Las costumbres son dadas como normas externas, antes de engendrar sentimientos internos, y esas normas insensibles determinan los sentimientos individuales, así como las circunstancias en que podrán o deberán manifestarse» (TA, p. 101/106). La emoción proviene de procesos corporales, o de procesos intelectuales; no los origina; expresa una reacción afectiva que responde al funcionamiento de unas estructuras biológicas, o a

la captación de unas estructuras lógicas. Quede claro que las ciencias humanas sólo estudian esta segunda procedencia.

La risa y su inversa, la angustia, no son causantes de nada; sólo acompañan a ciertas conductas. La ansiedad responde a un trastorno orgánico o mental. La risa, por su parte, corresponde normalmente a una gratificación inesperada y feliz de la función simbólica. La angustia resulta de una frustración de esa función. De modo que «la risa se opone a la angustia, sentimiento que experimentamos cuando la función simbólica, lejos de ser gratificada por la solución imprevista de un problema (...), se siente, de alguna manera, cogida a la garganta por una necesidad que las circunstancias hacen vital, de operar muy rápidamente, entre campos operatorios o semánticos, una síntesis cuyos medios se le escapan» (M IV, p. 588). La impotencia paralizante, ante la complejidad de la situación y la falta de salida, genera la angustia. Justo todo lo contrario ocurre con el chiste: conexión de dos mundos semánticos muy distantes, que desencadena sonoras risotadas de distensión.

Con desarrollos como éstos, intenta mostrar Lévi-Strauss que no menosprecia, en absoluto, la importancia de la vida afectiva. Simplemente se niega a atribuirle ningún misticismo. Tras sus manifestaciones se esconden «operaciones del intelecto». Y «son sólo estas operaciones las que podemos pretender explicar, ya que participan de la misma naturaleza intelectual que la actividad que se ejerce en comprenderlas». Hasta el punto de que «una afectividad que no derivara de ellas sería rigurosamente inconocible en cuanto fenómeno mental» (M IV, p. 596). Con esto quiere decir que las ciencias humanas se ocupan de la vida afectiva —de lo vivido— sólo desde el punto de vista de su relación con la actividad del entendimiento, es decir, en relación con la función simbólica y los sistemas que de ella se derivan. Manifestaciones afectivas que no se generen en este plano incumbirían a la biología.

Lo que procura Lévi-Strauss es encuadrar los estados afectivos en «el único sitio donde se hace posible comprenderlos»: entre los resultados que siguen a la confrontación del pensamiento con el mundo; no precedentemente. El hombre se encuentra irremediablemente en la antinomia entre el mundo vivido y el mundo pensado; entre ambos se intercala la función simbólica, la actividad mental, que trata constantemente de operar una síntesis viable

entre el pensar y el vivir. Pero los sistemas montados en el orden simbólico, culturalmente, unas veces se cumplen y otras se frustran. Es su lógica, por tanto, la que hace comprender lo vivido, lo sentido conscientemente.

En resumen, «las pulsiones y las emociones no explican nada; son siempre *resultado*: sea de la potencia del cuerpo, sea de la impotencia de la mente. Consecuencias en ambos casos, jamás son causas. Estas no pueden buscarse más que en el organismo, como sólo la biología sabe hacerlo, o en el intelecto, única vía abierta lo mismo a la psicología que a la etnología» (TA, página 103/107). Este último es precisamente nuestro caso.

Rehusar a lo vivido su presunto valor explicativo es tan sólo un requisito para explicarlo más profundamente, no para eliminarlo —como han denunciado, con alarma, algunos—. Bien lo interpreta, en cambio, B. Pingaud: «No podemos *comprender* sin distinguir entre lo real y lo vivido; pero la verdad jamás se alcanza como no sea en una síntesis que los reconcilia y permite *sentir* lo que la inteligencia comprende» (Pingaud, 1, pp. 18-19). Esta es —pienso— la línea más fiel al pensamiento lévi-straussiano.

De lo subjetivo a lo objetivo

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

La dificultad estriba en evitar las interferencias subjetivas que ineludiblemente se presentan. Pues «en una ciencia donde el ob-

servador es de la misma naturaleza que su objeto, *el observador mismo es parte de su observación*» (LS, 34, p. XXVII). Esto pide gran cautela a la hora de definir el hecho social. El observador es a la vez sujeto y objeto. Lo observado es a la vez objeto y sujeto. Son simultáneamente, en palabras de Durkheim y Mauss —citadas por Lévi-Strauss—, «cosa» y «representación». El hombre vive, desde dentro, como sujeto que alberga un universo de representaciones, y es observado, desde fuera, como objeto, como algo cosificado.

Para comprender bien un hecho social, habría que «aprehenderlo *totalmente*», desde fuera y desde dentro. Hay que objetivar la subjetividad propia y subjetivar la objetividad ajena. La oposición entre sujeto y objeto se traslada de la relación yo-otro al interior del mismo sujeto; de modo que la observación sociológica «*sale adelante*» gracias a la capacidad del sujeto de objetivarse indefinidamente, es decir, para (sin llegar nunca a abolirse como sujeto) proyectar afuera fracciones siempre decrecientes de sí» (LS, 34, p. XXIX). El sujeto va objetivando gradualmente los sistemas que lo constituyen —y esto marca el avance de la ciencia—, en una aproximación sin fin a la objetividad total. Al mismo tiempo, trata de apropiarse la subjetividad del otro, como vía para mejor conocerlo objetivamente.

Si adoptamos el papel de observadores, «toda sociedad diferente de la nuestra es objeto, todo grupo de nuestra propia sociedad diferente de aquél del que procedemos es objeto, todo uso del mismo grupo, al que no nos adherimos, es objeto»; pero todo ese conjunto de objetos, que son el objeto de la etnografía, son en el fondo algo menos heterogéneo de lo que parece; proceden de una instancia fundamental presente en todo sujeto, de forma que «el análisis más objetivamente llevado no podría dejar de reintegrarlos en la subjetividad» (LS, 34, pp. XXIX-XXX). La dificultad se resuelve porque las subjetividades resultan compatibles y comunicables: la oposición entre el yo y el otro se remonta así, «en un terreno que es también donde se encuentran lo objetivo y lo subjetivo, queremos decir el inconsciente». La clave está en la estructura *inconsciente* del espíritu humano. «En efecto, de un lado, las leyes de la actividad inconsciente caen siempre fuera de la aprehensión subjetiva (podemos tomar conciencia de ellas, pero como objeto); y de otro, sin embargo, son ellas las que determinan las modalidades de esa aprehensión» (LS, 34, p. XXX).

El inconsciente funciona como una cosa, como un objeto —como un «él», llega a decir—; sus leyes son las mismas en todo hombre y, no obstante, son las que rigen los sistemas de representación subjetiva de cada sociedad, grupo, o individuo.

El dualismo sujeto/objeto queda solventado. Más allá de las subjetividades, interesa captar científicamente la objetividad que las determina: en última instancia, la naturaleza del inconsciente. «El inconsciente sería así el término mediador entre el yo y el otro (...); porque, sin hacernos salir de nosotros mismos, nos pone en coincidencia con formas de actividad que son a la vez *nuestras y ajenas*, condiciones de todas las vidas mentales de todos los hombres y de todos los tiempos» (LS, 34, p. XXXI). En él anida la función simbólica. En él se apoya Lévi-Strauss para definir la naturaleza humana, común a toda la especie. Esta naturaleza, caracterizada por la actividad simbólica, asegura la comunicación (la intertraductibilidad) entre lo subjetivo y lo objetivo, ya en el propio observador, ya en la relación observador-observado, sea desde el punto de vista de esta cultura, o de aquélla.

Así como el etnógrafo debe prescindir de su propia subjetividad, al observar a otros hombres, también es indispensable que éstos no sean conscientes de que se les examina, pues esa conciencia entorpecería la espontaneidad de su comportamiento.

A propósito de esta norma que prescribe la desconfianza ante toda conciencia y vivencia subjetiva, se han suscitado grandes debates. Los evocaré al tratar la «cuestión del sujeto» humano. Ahora, solamente un anticipo.

¿Es que la postura epistemológica estructuralista con relación al sujeto, poniéndolo en cuarentena, significa quizá la destrucción de éste? ¿Qué implica, en realidad? Según entiendo, sólo quiere decir que, al querer alcanzar el estructuralismo un rango científico, para explicar los fenómenos sociales, al delimitar su campo, al «constituir el hecho» que investiga, no tiene más alternativa que adoptar un punto de vista. Y no hay punto de vista que no unilateralice la visión. En nuestro caso, el sujeto queda al margen como factor explicativo, a la par que queda explicado por el objeto. La científicidad se cobra —si se puede decir— un tributo de humanidad: «toda definición correcta del hecho científico tiene por efecto el de empobrecer la realidad sensible, y por lo tanto el de deshumanizarla» (LS, 125, p. 63). Esto es evidente. Pero no implica ninguna conjura contra el sujeto real. Se trata de un anti-

subjetivismo teórico, o lo que es lo mismo, de la adopción de un punto de vista que no coincide con el del sujeto. Se va a comprender mejor al hombre sujeto *desde un punto de vista* que es el de las estructuras, el de los sistemas que pone en marcha el sujeto, o que ponen en marcha al sujeto (que de todo ocurre). No se sigue de ahí, en absoluto, ningún antihumanismo ético o práctico. Antes al contrario. Pues Lévi-Strauss se convierte en propugnador de un humanismo de nuevo cuño, «etnológico» o «democrático» (como explicitaré en el capítulo 6.1).

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

Tal vez en M. Foucault o en L. Althusser, cabezas visibles de «otros» estructuralismos, el antihumanismo epistemológico arrastre otras consecuencias. No se está tratando aquí de ellos, por más que fuera interesante hacerlo. Lévi-Strauss husmea tras las estructuras de los sistemas una «naturaleza humana» permanente, que garantiza la unidad de la humanidad, en lugar de detenerse en el análisis de «epistemes discontinuas» (a lo Foucault). En vez de un endiosamiento dogmatizante de la infraestructura económica —si mucho no me equivoco— Lévi-Strauss atiende al papel y a la teoría de las superestructuras: esto puede dar pie, andando el tiempo, a una recuperación poscrítica del sujeto humano, metodológicamente eclipsado, en el terreno ético y en la praxis.

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

El principio de la investigación lévi-straussiana tiende a «transformar las ciencias humanas en ciencias, y en ciencias articuladas del mismo modo que las ciencias exactas y naturales» (LS, 120, página 31). De lo que resulta que su objetivo estriba en «demostrar que hasta en sus manifestaciones más libres, el espíritu humano está sometido a constricciones rigurosamente determinantes» (LS, 120, p. 42). Estriba en reconstruir los mecanismos operatorios

de la mente, con base en las operaciones concretas plasmadas en sistemas socioculturales. Lo que esos mecanismos no prejuzgan es en qué dirección, y con qué propósitos, han de aplicarse.

La ciencia no devora al hombre, sino sólo carcome sus ilusiones no levantadas sobre un cimiento de realidad. La estructura viene a sustituir la imagen ilusoria de la conciencia y la libertad. No queda sujeto, es decir, se ha desvanecido el espejismo de un sujeto que nunca existió más que en mentes calenturientas o pueriles.

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

La estructura básica de la mente es absolutamente determinante: hasta el punto de que ¡da razón de todos los sistemas culturalmente elaborados, habidos o posibles, cualesquiera que sean!

No hay sistema cultural naturalmente determinado, por la física o la biología; el sistema cultural selecciona y combina elementos de estos órdenes. Ni la matriz «natural» que es la estructura del cerebro crea ningún sistema en abstracto, sino sólo provee de posibilidades combinatorias. De la convergencia entre medio y mente, tampoco surge una resultante automática, de modo mecánico. ¿No se sitúa ahí, en esa indeterminación, un resquicio para el sujeto, que inclinaría la balanza en un sentido, en el momento de instaurar un sistema y también en el de modificarlo o sustituirlo? Sin duda. Incluso en el funcionamiento de un sistema cultural ya existente —obra de otra época, obra de otros—, el sujeto no tiene por qué quedar anulado inexorablemente. La más plena conciencia de las reglas y posibilidades del juego repercute en la calidad de las jugadas; conduce a ganar la partida.

Uno no es consciente, de forma habitual, de los códigos fonológicos y de las leyes sintácticas, y ni siquiera esta circunstancia impide decir lo que uno quiere.

Sirvan estas reflexiones como telón de fondo para contrastar todos esos pasajes donde Lévi-Strauss lanza invectivas contra el sujeto. Los principales se encuentran en *Tristes trópicos* (cap. VI), *El totemismo en la actualidad* (cap. I), *El pensamiento salvaje* (cap. IX), *Mitológicas IV* («Finale»). En realidad, lo que Lévi-Strauss rechaza es la filosofía de la subjetividad, la mala filosofía del «cógito». El sujeto concreto es otra cosa; se encuadra en otro nivel epistemológico. Cada miembro de la especie *homo sapiens* se diversifica de sus congéneres hasta conferir a su individualidad biológica una «personalidad», que hace de él solo una variedad o especie «monoindividual». «Lo que desaparece cuando una personalidad muere, consiste en una síntesis de ideas y de conducta, tan exclusiva e insustituible como la efectuada por una especie floral a partir de cuerpos físicos simples utilizados por todas las especies» (PS, pp. 284/312). El testimonio es bastante elocuente. Y lo mismo cabría decir del hombre en su ser colectivo.

Ahora bien, el sujeto se eclipsa desde que se analiza cualquier sistema particular. Puede entonces considerarse que «los mitos se piensan en los hombres sin que ellos lo noten» e incluso que «los mitos se piensan *entre ellos*» (M I, p. 20/21), pues ya se ha adoptado el punto de vista de la objetividad estructural, prescindiendo del sujeto en el que converge la síntesis de todos los sistemas.

Desde semejante atalaya, el sujeto se reduce, por imperativos del método, a ser, en el discurso mítico, «el lugar insustancial ofrecido a un pensamiento anónimo a fin de que se despliegue, tome sus distancias frente a sí mismo, reencuentre y realice sus verdaderas disposiciones y se organice con la mira en las constricciones inherentes a su naturaleza singular» (M IV, p. 559). Lévi-Strauss describe esta singularidad del sujeto en ruptura con toda la corriente de la filosofía occidental. No tiene consistencia como centro de nada, sino que es cruce, casi fortuito, de innumerables caminos sinuosos: su carácter de «lugar de un espacio, momento de un tiempo, relativos uno por referencia al otro, donde ocurrieron, ocurren u ocurrirán acontecimientos no menos reales pero más dispersos, permite circunscribirlo aproximadamente, si bien este nudo de acontecimientos transcurridos, actuales o probables, no existe como sustrato, sino sólo en cuanto que ahí ocurren cosas

y aunque esas cosas mismas, que ahí se entrecruzan, surgen de innumerables sitios y la mayoría de las veces ni se sabe de dónde» (M IV, p. 559). No se permite tomar el sujeto como factor integrante de ninguna explicación.

La explicación estructural ha de ser inmanente, y el sujeto no es dato inmanente a ningún sistema delimitable con vistas al análisis. «Se percibe así en qué representa el borramiento del sujeto una necesidad, diríamos de orden metodológico: obedece al escrúpulo de no explicar nada del mito sino por el mito, y de excluir, en consecuencia, el punto de vista del árbitro que inspecciona el mito desde fuera y, por este hecho, es propenso a encontrarle causas extrínsecas» (M IV, pp. 561-562). Esta es la posición epistemológica peculiar del estructuralismo antropológico. No obsta que autores como J. Piaget o L. Goldmann concedan una función epistemológica a la referencia al sujeto.

El sujeto se retrae para no interferir en el «discurso anónimo» que constituye el sistema estudiado, pero no renuncia jamás a tomar conciencia. La crítica de la conciencia —recalca Lévi-Strauss— tiende precisamente a potenciar el pensamiento consciente. Está claro como la luz del día que «nunca hemos intentado hacer otra cosa sino una obra de conocimiento, es decir, *tomar conciencia*» (M IV, p. 562). Si se niega una conciencia ingenua, es al objeto de afirmar una conciencia crítica.

La única salvedad es que esa toma de conciencia ya no es, como en filosofía, una conciencia de sí misma, del yo, sino la *conciencia de un objeto diferente*, del sistema anónimo estudiado. Las ciencias humanas van más allá de aquella conciencia cuyo privilegio consiste en autoengañarse. «Lo que, tras Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure y Freud, busca conseguir el estructuralismo es desvelar a la conciencia *otro objeto*» (M IV, p. 563); otro objeto, producto cultural, cuyas estructuras son de orden intelectual y, al concienciarse, no hacen más que aflorar a su propia verdad. Atención, pues, para no caer en la tentación de «reintroducir subrepticamente al sujeto» en el campo explicativo.

El sujeto, el yo abolido en el campo de la ciencia, sobrevive como una realidad al margen de lo científico: «Si hay un tiempo en que el yo pueda reaparecer es sólo aquél en que, una vez que ha acabado su obra, que lo excluye de cabo a rabo (...) [se refiere Lévi-Strauss a sí mismo y a su tetralogía recién terminada], puede y debe captar una visión de conjunto sobre ella como lo

harán los que la lean.» Por este carácter extracientífico, el «Finale» de *Mitológicas* no se sitúa al mismo nivel que los demás capítulos, sino que «se desarrolla a manera de un comentario de una obra terminada, cuyo redactor, exonerado de su misión y recuperando por este hecho el derecho a la primera persona, se esfuerza en sacar sus propias enseñanzas» (M IV, p. 563). El sujeto no es pertinente en la labor científica, pero pervive junto a ella.

En argumentos como los que acabo de reseñar, hallo los puntos de apoyo para la distinción de umbrales en el pensamiento y la obra de Lévi-Strauss, según se verá.

En definitiva, en las ciencias humanas, el primado corresponde a los sistemas, a los códigos, a las estructuras. Ningún subterfugio cabe para el «sujeto libre y creador». Porque, sin el código, el sujeto no haría nada. Y gracias a que el código preexiste, posee el sujeto «la facultad restringidísima de ponerlo en acción» (M IV, página 612). Aun así, Lévi-Strauss parece olvidar aquí el hecho de que todo código perteneciente al orden de la cultura cuenta con un momento instauracional y con numerosos momentos transformacionales, en los cuales, como en otra ocasión llegará a reconocer, no todo se debe a la dialéctica inconsciente entre la lógica mental y los condicionamientos ecológicos. Llega a aceptar que hay sistemas o subsistemas sociales —matrimonial, ritual, político, etc.— que pudieron ser establecidos conscientemente por sabios remotos de los que no se guarda memoria. ¿No equivale a admitir un papel de la conciencia, a veces decisivo?

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

Individual y colectivamente, «el hombre debe conocerse como un *él*, antes de atreverse a pretender que es un *yo*» (AE II, 1962, página 52). Se designa como «*él*» al sistema anónimo, inconsciente, que tan frecuentemente maquina a espaldas del hombre, asimilándolo al gran determinismo natural. Hay que comenzar por indagarlo. «Entonces, el yo y el otro, liberados de un antagonismo que sólo era excitado por la filosofía, recuperan su unidad. Una

alianza original, finalmente renovada, les permite fundar juntos el *nosotros*, contra el *él*, o sea, contra una sociedad enemiga del hombre» (AE II, 1962, p. 52). Por consiguiente, el conocimiento de los sistemas ayuda a escapar de una serie de determinismos preestablecidos; sólo la toma de conciencia crítica ofrece posibilidades al sujeto, o mejor, a una intersubjetividad que de algún modo protagonice la vida social.

De lo consciente a lo inconsciente

Inconsciente, como ya he indicado, es la zona donde se supera la dicotomía entre sujeto y objeto; es el mediador entre el yo y el otro. Remite a una racionalidad más acá de la conciencia, a una instancia más allá de todo relativismo. Constituye una noción fundamental de la epistemología estructural: Lo *inconsciente pero inteligible*, es decir, estructurado; no es un inconsciente pulsional, irracional, o ilógico; sí un inconsciente formal, racional, lógico. Lo real y lo verdadero se descubre a nivel inconsciente, y se formula como conjunto de relaciones.

A cada institución, a cada sistema de la vida social subyace una estructura inconsciente: en alcanzarla se agotan todos los esfuerzos de la interpretación estructuralista, uno de cuyos supuestos se basa en el postulado de que «la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido», formas que «son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados» (AE I, 1949, páginas 28/21-22). Detrás de fenómenos sociales a primera vista impenetrables, se revela un orden perfectamente coherente. Basta traspasar las apariencias, tal como Lévi-Strauss aprendió de sus tres maestros. Si los hombres somos proclives a engaños propios y ajenos, es necesario resistir a la evidencia aparente; lo que se presenta a la conciencia sirve de pantalla a otra cosa, y ésta a otra, y a otra, hasta llegar al «significado verdadero», sumido en la más honda inconsciencia.

De lo empíricamente observable hay que ir a una reconstrucción de lo relacional, mediante la búsqueda de las variaciones diferenciales y el empleo de las categorías estructurales. Es preciso, «tras la idea que los hombres se hacen de su sociedad, descubrir los resortes del sistema *verdadero*. Es decir, empujar la

investigación más allá de los bordes de la conciencia» (AE II, 1968, página 85). De tal manera que, poco a poco, lo que permanecía inconsciente emerja y proporcione una conciencia nueva, una conciencia de lo objetivo.

De lo sensible a lo racional

He aquí otro aspecto más del mismo modo de conocer, un nuevo movimiento de ida y vuelta desde lo fenoménico o existencial hasta aquello que, una vez desvelado, lo explica.

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

No es otra la lección extraída de la geología, el marxismo y el psicoanálisis: «que comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro; que la realidad verdadera no es nunca la más manifiesta, y que la naturaleza de lo verdadero ya se trasluce en el cuidado que pone en sustraerse». Pártase de la vivencia, de la subjetividad, de la conciencia, ... «En todos los casos se plantea el mismo problema: el de la relación entre lo sensible y lo racional, y el fin que se persigue es el mismo: una especie de *super-racionalismo* dirigido a integrar lo primero en lo segundo sin sacrificar sus propiedades» (TT, p. 62/46). El estructuralismo se define como «superracionalismo», en el sentido de que la estructura, consistente en una red de relaciones, restituye la racionalidad intrínseca a la cosa misma, al sistema en estudio. Todo lo real resulta inteligible, aunque esta inteligibilidad empiece por estar sumergida en lo inconsciente. En último término, se alcanza la reconciliación entre lo que aparecía y lo que era de verdad, puesto que sale a la luz justamente la razón de lo vivido, lo subjetivo y lo consciente.

Primacía de la estructura sobre el acontecimiento

Otra distinción capital, con valor epistemológico para el estructuralismo, es la que deslinda, a una parte, la historia, el acontecimiento, el proceso, la génesis, y a otra parte, la etnología, el sistema, la estructura. Ambas series corresponden, aunque no con exactitud, al par de oposición diacronía/sincronía, respectivamente. La falta de exactitud radica en que «diacronía» y «sincronía» se dicen del sistema, en el marco del argot estructuralista lingüístico. Por eso, hay que tener cuidado en no hacer unívoca la correspondencia. La sincronía se refiere al sistema durante el período en que su estructura no varía. Y la diacronía se refiere al cambio de la estructura del sistema. Maurice Corvez acusa a Lévi-Strauss de confundir diacronía con acontecimiento y sincronía con estructura; pero el asunto no está tan claro. Lo que sí se constata, en Lévi-Strauss, es una cierta ambigüedad en el uso de esos términos.

Respecto a la historia, que se ocupa de los acontecimientos, hay que afirmar algo análogo a lo dicho de la fenomenología; esto es, que *desde el punto de vista estructural* no es la última palabra, sino la primera. Sólo se entiende el acontecimiento si se atiende a la estructura en que se inserta. El investigador reconstruye las estructuras de tal o cual sistema a partir de los acontecimientos que lo concretizan. La etnología ha de basarse en la historia, por escasos que sean sus datos.

En la realidad de los hechos, acontecer y estructura inciden e interactúan uno sobre otro. El sistema encorseta el flujo del devenir. Pero el devenir va deshilachando la red estructural del sistema —que está constantemente autorrestaurándose—. Se observa que «la evolución demográfica puede hacer estallar la estructura, pero que si la orientación estructural resiste al choque, dispone, a cada trastorno, de varios medios para restablecer un sistema, si no idéntico al sistema anterior, por lo menos formalmente del mismo tipo» (PS, p. 92/106). Suponiendo que se desmorone la base demográfica de una sociedad, sus sistemas —familiar, político, etcétera— se verán afectados inmediatamente; pero algunos de ellos, como el sistema ceremonial y el mitológico, cambiarán sin duda más lentamente; de esta forma, dejarán sentir su influjo en las nuevas reestructuraciones que fragüen en esa sociedad, las cuales, por efecto retroactivo, resultarán una especie de transacción entre el antiguo orden y el desorden venido de fuera. A veces, a la vista

de sus fragmentos, puede postularse incluso un sistema completo ya inexistente.

El fluir de los acontecimientos «se introduce subrepticamente en la estructura» (PS, p. 305/335), como principal determinante de sus mutaciones. «Como un palacio arrastrado por un río, la clasificación [alude al caso del totemismo] tiende a desmantelarse, y sus partes se disponen entre sí de una manera diferente a como lo hubiese querido el arquitecto, por causa de las corrientes y de las aguas muertas, de los obstáculos y de los estrechos» (PS, página 307/336). La estructura retroacciona siempre frente al acontecimiento, bien suprimiendo —mientras puede— sus contingencias, a fin de preservar el sistema, o bien adaptándose a la nueva situación, es decir, integrando la historia.

Allá donde el sistema goza de mucho prestigio social, la historia queda subordinada al sistema, a pesar de que, en último término, como es el caso de las sociedades totémicas, «la función se impone inevitablemente a la estructura»; de modo que «el problema que no ha dejado de plantear a los teóricos es el de la relación entre estructura y acontecimiento. Y la gran lección del totemismo es que la forma de la estructura puede a veces sobrevivir, cuando la estructura misma sucumbe al acontecimiento» (PS, p. 307/337). Estas sociedades «frías» quisieran anular el tiempo, en tanto que las sociedades modernas, «calientes», adoran el devenir. Pero sea cual fuere, el talante adoptado responde a una toma de partido, que opta, sin conseguirlo nunca perfectamente, por hipostasiar uno de los polos (estructura, o acontecimiento), siendo así que, en cualquier caso, ambos están presentes y existe una tensión entre ellos. Lo que siempre se logra es integrar la irracionalidad en la racionalidad, ya sea reduciendo la serie de acontecimientos a un sistema clasificatorio atemporal, ya sea constituyendo la misma serie de acontecimientos en modelo de sistema evolutivo. Tanto si se opta por la permanencia de las estructuras como si se opta por su transformación, la estructura y la transformación que el tiempo induce se encuentran enlazadas, sólo que en dosis inversas.

En consecuencia, que, desde la óptica estructuralista, el sistema tiene preeminencia explicativa sobre el acontecer histórico. En esto, difieren claramente el método de la historia y el método de la etnología.

Etnología e historia se ocupan por igual de «otras sociedades»,

distintas de la del investigador, distantes en el espacio o en el tiempo. Ambas disciplinas tratan de salvar esa distancia: «Todo lo que el historiador y el etnógrafo consiguen hacer —y todo lo que se les puede exigir— es ampliar una experiencia particular hasta alcanzar las dimensiones de una experiencia más general, que por esta misma razón resulta accesible como “experiencia” a hombres de otro país o de otro tiempo. Y ambos lo logran bajo las mismas condiciones: ejercicio, rigor, simpatía, objetividad» (AE I, 1949, p. 23/18). Coinciden, pues, en su objeto —la vida social— y en su objetivo —la comprensión del hombre—, y se diferencian en ciertos aspectos de su método. Al tratar de generalizar la experiencia de una cultura particular, cada disciplina elige una perspectiva: «la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes» (AE I, 1949, p. 25/19). No obstante, las perspectivas son estrictamente «complementarias».

En el fondo, existe una convergencia de métodos. Hasta para analizar las estructuras sincrónicas, resulta imprescindible recurrir a la historia, puesto que sólo la historia, con las pruebas de la transformación de las instituciones, «permite extraer la estructura subyacente a formulaciones múltiples, y permanente a través de una sucesión de acontecimientos»; a fin de «encontrar, detrás del caos de reglas y costumbres, un esquema único, presente y activo en contextos locales y temporales diferentes» (AE I, 1949, p. 29/22). Esquema que consistirá en un conjunto de relaciones de correlación y de oposición, casi con seguridad inconsciente, y latente en todos los pueblos.

Si la etnología presta su máxima atención a los fenómenos sociales, expresados a nivel consciente, «es para obtener, mediante una especie de marcha regresiva, la eliminación de todo lo que deben al acontecimiento y a la reflexión. Su objetivo consiste en alcanzar, más allá de la imagen consciente y siempre diferente que los hombres forman de su propio devenir, un inventario de posibilidades inconscientes, cuyo número no es ilimitado» (AE I, 1949, página 30/24). De manera que estas posibilidades inconscientes le revelarán una «arquitectura lógica» a la que se ajustan cualesquiera desarrollos históricos. Mientras el historiador da la primacía a los acontecimientos, el antropólogo se la concede a las operaciones inconscientes que hay implicadas en ellos, a las leyes de invariancia que rigen su engendramiento.

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

La negativa de Lévi-Strauss únicamente dice que no se pueden estudiar al mismo tiempo los procesos y las estructuras: «No pretendo, por cierto, recusar la noción de proceso, ni negar la importancia de las interpretaciones dinámicas. Considero tan sólo que la pretensión de llevar solidariamente el estudio de los procesos y el de las estructuras, proviene, al menos en antropología, de una filosofía ingenua que no tiene en cuenta las condiciones particulares en que nosotros operamos» (LS, 110, p. 34).

Cada una de las disciplinas es independiente, conserva su propia manera de enfocar y organizar el contenido. En las ciencias del hombre, se advierte también, entre proceso y estructura, una «relación de incertidumbre»: «no se puede percibir la una sin ignorar al otro, y viceversa; lo cual, dicho sea de paso, proporciona un medio cómodo de explicar la complementariedad entre historia y etnología» (LS, 125, p. 78). Esto conlleva que estructura y acontecer mantienen entre sí una relación de exterioridad; no hay desconexión, sino una vinculación real, por mucho que resulte teóricamente formulable. El análisis estructural no rechaza la historia por el solo hecho de ponerse a indagar, tras los acontecimientos, unas leyes invariantes, necesarias. Lévi-Strauss sostiene «la solidaridad de la historia y de la estructura» (AE II, 1971, páginas 281-282), así como su mutuo influjo; «la historia y la estructura —reafirma— me parecen dos caras indisociables de una misma realidad» (LS, 152, p. 232). «Creo que se pueden tratar los fenómenos humanos de forma totalmente coherente bajo el ángulo de la historia o bajo el ángulo de la estructura, que son dos puntos de vista complementarios, pero que precisamente porque son complementarios no pueden ser mezclados impunemente en cualquier momento o campo» (LS, 152, p. 233). Estas expresiones son lo suficientemente contundentes para rebatir cualquier acusación, hecha, de hostilidad frente a la historia. Es sólo al primado historicista al que declara la guerra. Por lo demás, nos

encontramos, más bien, ante una taxativa demarcación de campos disciplinares, de estrategias de aproximación al objeto. El estructuralismo distingue dos clases de fenómenos humanos por referencia al devenir: Los «fenómenos irreversibles», contingentes, a los que se dedican los historiadores; y los «fenómenos reversibles» o recurrentes, necesarios, por los que se interesan los etnólogos.

Las estructuras presuponen una génesis, a partir de un estado anterior; pero «son ya estructuras las que, por transformación, engendran otras estructuras», de manera que «*el hecho de la estructura es lo primero*» (M IV, p. 560). El punto de vista estructuralista es irreducible al de una génesis exterior. Y cuando estudia la transformación, ésta alude a la de las estructuras mismas, como se verá al tratar del «modelo».

Existen estructuras que se transforman a lo largo de la historia, al ritmo de los acontecimientos. Existe también una estructura que está presente siempre y por doquier, de forma «panhistórica», sistematizando y resistemizando aquellas estructuras variables.

Tal vez quepa detectar un leve aire gnóstico en esa posición lévi-straussiana, en esa fantasmalidad del acontecer, mera manifestación de realidades más ocultas cuya clave estriba en las estructuras. Pero puede interpretarse igualmente como un afán de cientificidad.

No quiero terminar este apartado sin antes dar algunas indicaciones con objeto de completar la panorámica del pensamiento de Lévi-Strauss en torno al problema de la historia. Para ello, es oportuno remitir a otros pasajes del presente estudio: a la concepción de las diversas clases de historia y del progreso, que se desarrollará al hablar del humanismo etnológico (capítulo 6.1); a la confrontación con el método de la escuela antropológica historicista (capítulo 7.1); y a la polémica con J. P. Sartre a propósito de «Historia y dialéctica» (capítulo 7.2). Exigencias de lógica interna hacen que distintos aspectos de un mismo tema se aborden cada uno en el momento más conveniente de la exposición y crítica.

UMBRAL DE LA EXPLICACIÓN ESTRUCTURAL

Los resultados del análisis estructural se encuentran circunscritos dentro de unos márgenes: los del marco teórico epistemo-

lógico presupuesto. Y lo que esos resultados entregan de la realidad social no es su totalidad sino lo que de ésta ha filtrado el enrejado teórico. Se alcanza un conocimiento científico, pero parcializado por las limitaciones intrínsecas a todo método. Quizá por culpa de interpretaciones torcidas, hay quienes (Gurvitch, Haudricourt, Granai) erróneamente «imaginan que el método estructural, aplicado a la etnología, ambiciona obtener un conocimiento total de las sociedades, lo cual sería absurdo». Unicamente quiere «extraer, de una riqueza y una diversidad empíricas que desbordarán siempre nuestros esfuerzos de observación y descripción, unas constantes que son recurrentes en otros lugares y en otras épocas» (AE I, 1956, p. 95/75). Con la metodología estructural sólo se pueden conocer determinadas facetas de lo real, siempre poliédrico. Lévi-Strauss nunca ha llegado a absolutizar la estructura, aunque haya quien se lo reproche, y aunque algunos de sus discípulos hayan dado el paso. Busca «tan sólo describir y analizar ciertos aspectos del mundo objetivo» (AE I, 1956, p. 374/308). Hay, por consiguiente, una masa de aspectos que escapan a la explicación estructural, por diversas razones.

Entre los elementos no estructurables, unos lo son provisionalmente, a causa de sus peculiaridades o de la precariedad de los conocimientos actuales; otros lo son porque caen fuera del radio de acción del método, es decir, al exterior del umbral epistemológico estructuralista. Sobre este asunto, elabora Lévi-Strauss algunas reflexiones de orden teórico, como retazos de lo que pudiera constituir una teoría de los modos de conocimiento, pese a que le sienta fatal que se rebusque en su trabajo una teoría —en sentido fuerte—, o una filosofía.

Además de fragmentaria, por el estado de las investigaciones, la antropología estructural resulta limitada por sus instrumentales de investigación. Por relación a éstos, Lévi-Strauss está «dispuesto a admitir que en el conjunto de las actividades humanas hay niveles estructurales y otros que no lo son» (LS, 141, p. 31). Por eso, no se trata de conseguir un conocimiento absoluto y total: «la exigencia del todo o nada es inadmisibles cuando se intenta llevar a cabo un trabajo científico» (LS, 154, p. 68). Al delimitar su campo en cuanto ciencia, el estructuralismo identifica y aísla los *niveles de realidad* representables en forma de modelos (cfr. AE I, 1952, p. 311/256); elige los *niveles estratégicos* que permiten introducir un mayor rigor (AE I, 1956, p. 96/77). Igual que en

el caso de los mitos, existen *niveles estructurados u organizados*, más rígidos, y *niveles probabilistas*, estadísticos y más erosionables (M IV, p. 560). Los niveles estadísticos o sociológicos, situados en el orden del acontecimiento y que abarcan la historia individual o social y las condiciones del medio, quedan fuera del umbral estructuralista. No es posible explicarlo todo estructuralmente, sino sólo los niveles organizados o determinados. El análisis «no puede ejercerse plenamente más que sobre ciertos aspectos favorables de sus objetos» (M IV, p. 567). Ocurre como en la cristalografía, que se ciñe, por ejemplo, a las formaciones geométricas del cuarzo, desestimando las irregularidades y excrecencias, sin que esto invalide su cientificidad.

Para describir más gráficamente la opción epistémica del estructuralismo, Lévi-Strauss aduce en repetidas ocasiones el símil del microscopio. Desea probar, así, la existencia de niveles diferentes en la realidad, objeto de estudio, a los que corresponden otros tantos niveles estratégicos adoptados por parte del investigador, que regula con ese fin sus instrumentos. «Como pasa con el microscopio óptico, incapaz de revelar al observador la estructura última de la materia, solamente queda elegir entre diferentes aumentos: cada uno pone de manifiesto un nivel de organización cuya verdad es relativa nada más, y mientras se la adopte excluye la percepción de otros niveles» (M I, p. 11/13).

Al final de *El hombre desnudo*, tanto los diversos aspectos de la realidad como los diversos enfoques de la investigación se designan como *niveles de apariencia*, compatibles entre sí. No está claro si la expresión lleva una carga peyorativa; me inclino a pensar que su sentido es neutro, porque, si no, toda ciencia se reduciría también a «apariencia»; al menos subsiste la ambigüedad. Escribe Lévi-Strauss: «Tras los pasos de las ciencias físicas, las ciencias humanas deben convencerse de que la realidad de su objeto de estudio no está por entero acantonada en el nivel en que la percibe el sujeto. Estas apariencias recubren otras apariencias que no tienen más valor que aquéllas, y así sucesivamente, hasta llegar a una naturaleza última que una y otra vez se esconde y que sin duda jamás alcanzaremos. Tales niveles de apariencia no se excluyen, no se contradicen unos a otros, y la elección que se hace de cada uno o de varios responde a los problemas que uno se plantea y a las diversas propiedades que se quieren percibir e interpretar. Libre es el político, el moralista y el filósofo

para ocupar el estrato que juzga como único honorable y parapetarse allí, pero que no pretenda encerrar a todo el mundo consigo, ni prohibir que, para acometer problemas distintos de los suyos, se actúe sobre la torrecilla del microscopio, se cambie el aumento y se haga aparecer así otro objeto detrás de aquél cuya contemplación exclusiva le seduce» (M IV, pp. 570-571). Cada disciplina aplica su propio juego de lentes, el más apropiado para «ver» aquello que le interesa.

A la misma imagen recurre, en una entrevista televisada por la segunda cadena de la O. R. T. F., en junio de 1974: una gota de agua la podemos observar a simple vista, o con el microscopio óptico, o con el microscopio electrónico. Su apariencia (macroscópica, más o menos microscópica) varía radicalmente en cada ocasión. Algo similar es lo que acaece con la investigación sobre el hombre. El etnólogo lo observa desde un punto de vista que no coincide con el del filósofo, sobre todo con aquel que sigue una vía de introspección; lo observa desde un ángulo diferente del punto de vista del sujeto. No por eso deja de ser «perfectamente legítimo» en una investigación, cualquiera que sea, que uno escoja el punto de vista que estime más eficaz para los resultados de su investigación. Ni por eso se incurre en una postura antihumanista, siquiera en el plano epistemológico; al menos no en una postura positivamente «anti», contra el sujeto; sólo se elige otro nivel.

No se rechazan sin más los métodos que escrutan otros niveles. Como los aumentos microscópicos, «todos estos puntos de vista son perfectamente legítimos. Se trata de saber qué es lo que se busca y cuál es el punto de vista, cuál el aumento que se debe adoptar para obtener un resultado». Dentro de este cuadro de posibilidades, «nosotros escogemos un aumento respecto al cual, digamos, la noción de sujeto se disuelve, se estropea, se abole». Se buscan sistemas y sus estructuras: «Estudiamos mecanismos que se basan en el interior del pensamiento, pero en el interior de un pensamiento que desborda por todos lados ese pequeño sector limitado de pensamiento que el mismo sujeto cree aprehender» (LS, 171, II, 2.^a). Sus detractores se empeñan, por lo visto, en mirarlo desde una perspectiva esquinada.

Simplemente sucede que el umbral epistemológico del método estructural es un umbral limitado; le desborda la consideración del sujeto y de la historia. Sólo es capaz de encontrar explicación científica a los sistemas culturales subyacentes al sujeto y a la

historia. Si para la conciencia las estructuras pasan normalmente desapercibidas, como algo subliminal, para la explicación estructuralista, situada a nivel inconsciente, la conciencia del sujeto queda, a su vez, como algo también subliminal, o «supraliminal», que viene a ser lo mismo: fuera de su umbral de captación.

Una cuestión problemática que resta es si esas discontinuidades entre los «niveles» de la realidad, que se reflejan en los umbrales de percepción, se dan en la realidad misma o se deben al instrumento empleado para inspeccionarlas. Lévi-Strauss, aunque reconoce que se trata de problemas interesantísimos filosóficamente hablando, se niega a desviarse a un campo que no es el del etnólogo (cfr. LS, 107, p. 36). Da por válido su razonamiento sin meterse en más fundamentaciones, puesto que le es útil operativamente. Se contenta con la verificación, en ciertos contextos experimentales, de las hipótesis obtenidas deductivamente, para confirmar la validez de su método. Su cometido está cumplido con tal que logre una mejor inteligibilidad de esos fenómenos recurrentes que tienen lugar en niveles organizados de las sociedades humanas. Los fenómenos únicos, que escapan a la regla, que no son recurrentes —efecto de pura contingencia— tan sólo se pueden consignar; no se pueden explicar por ninguna ley.

CONDICIONES DE CIENTIFICIDAD

Dentro de la epistemología subyacente al método, se exigen algunas condiciones para aproximarse a una antropología verdaderamente científica. A juicio de Lévi-Strauss, estas condiciones se pueden resumir en tres: objetividad, totalidad y significatividad. Sólo cumpliéndolas conseguirá el análisis estructural ser real, simplificador y explicativo, es decir, verdaderamente científico.

La primera condición requerida es la *objetividad*, que empieza por lo que más arriba se ha llamado renuncia a la propia vivencia. El observador ha de trascender los valores del propio grupo o sociedad, ante la sospecha de que él mismo no es objetivo sino producto de la cultura en que ha nacido y se ha educado; es «un sujeto de cultura, incapaz de evitar la deformación inherente a esta situación» (LS, 64, p. 29). No basta, para alcanzar un cierto grado de objetividad, con cosificar el objeto a base de estadísticas demográficas, sociológicas y psicosociológicas. El método etnográfico

fico no se satisface con semejante simplismo. Es verdad que comienza por inventariar todos los datos observables. «Pero no se queda ahí, porque sabe que estos elementos no son nada si no se reintegran a una experiencia vivida» (LS, 64, p. 30), si no incorporan la misma concepción de la sociedad investigada.

Para alcanzar la objetividad, el observador debe trascender incluso sus *métodos de pensamiento*, y llegar a «una formulación válida no sólo para un observador honesto y objetivo, sino para todos los observadores posibles». Por consiguiente, «el antropólogo hace algo más que acallar sus sentimientos: elabora nuevas categorías mentales, contribuye a introducir nociones de espacio y tiempo, de oposición y contradicción, tan extrañas al pensamiento tradicional como las que hallamos hoy en algunas ramas de las ciencias naturales» (AE I, 1954, p. 398/327). Se pretende una objetividad total precisamente allí donde se desenvuelve el otro, a base de distanciarse de la propia conceptualización mental. En contrapartida, para estudiar la propia civilización, el etnógrafo tendría también que desprenderse de ella antes de abordarla por dentro. En cierta ocasión, expresa Lévi-Strauss esta ambición de objetividad de manera harto hiperbólica: «Soy un teólogo, porque considero que lo importante no es el punto de vista del hombre, sino el de Dios, o bien trato de comprender a los hombres y al mundo como si estuviese totalmente fuera de él, como si fuese un observador de otro planeta y poseyese una perspectiva absolutamente objetiva y completa» (LS, 120, pp. 28-29). Lo que se intenta es superar, a toda costa, el relativismo cultural, en pro de una visión válida para cada caso y aceptable lo más universalmente.

La segunda condición, la *totalidad*, indica que la antropología contempla, en el seno de la vida social, sistemas coherentemente organizados. El antropólogo asume la misión de plasmar esas totalidades en modelos; de modo que, al construirlos, «siempre tiene a la vista la posibilidad de descubrir —y esa es su intención— una *forma común* a las diversas manifestaciones de la vida social. Esta tendencia se halla tanto tras la noción de «hecho social total» introducida por Marcel Mauss, como tras la noción de «pattern» que, como es sabido, ha cobrado mucha importancia en la antropología anglosajona de los últimos años» (AE I, 1954, p. 399/329). El problema está en procurar los medios de ida y vuelta entre lo individual y lo genérico, lo concreto y lo abstracto, lo emotivo y lo lógico, lo sensible y lo inteligible, lo particular y lo total. Más

adelante se comprobará que la noción de totalidad según Lévi-Strauss dista bastante de la que sostiene Sartre (capítulo 7.2).

La tercera condición es la *significatividad*, pues, con la mira en esa objetividad y totalidad a las que aspira, la antropología se constituye en ciencia semiológica, o sea, se sitúa en el plano de la significación. Los órdenes o sistemas de la vida social humana se caracterizan por ser significativos, y esto por igual en las sociedades «incivilizadas» y en las «civilizadas». Todas incluyen la significación. Y en ésta, no cabe desligar las «bases objetivas» de su «función significante». Es imprescindible guardar siempre el doble nivel de articulación, puesto que «el primer código [distintivo] no significante es, para el segundo código [significativo], medio y condición de significación: de suerte que la significación misma está acantonada en un plano» (M I, p. 28/29). Si se rompen las bisagras de la articulación, la significación se imposibilita.

Los fenómenos sociales se constituyen en signos y símbolos, que «sólo pueden desempeñar su función en tanto pertenezcan a sistemas, regidos por leyes internas de implicación y de exclusión» (AE II, 1960, p. 29). Todo sistema de la vida social se erige en sistema de significación —y es susceptible de representarse por medio de modelos— a partir de la «cantidad discreta», a partir de las «variaciones diferenciales» sobre la que se teje la red de oposiciones. «Los símbolos no tienen un significado intrínseco e invariable, no son autónomos con respecto al contexto. Su significado es ante todo *de posición*» (M I, p. 64/62). No existe símbolo aislado, sino en interconexión con otros, en un todo. Con la particularidad de que la antropología se enfrenta no a símbolos de cosas sino a símbolos de símbolos, en busca de las estructuras que los organizan.

El hecho de que, entre las estructuras de un sistema y las de otro, se dé una homología pone de relieve, al tiempo que lo explica, el que «lo propio de un sistema de signos es el ser transformable —dicho de otro modo, *traducible*— en el lenguaje de otro sistema, mediante permutaciones» (AE II, 1960, p. 29). Aquí reside la clave de lo que significa «significar»: que todo lenguaje es trasladable a otro lenguaje. Semeja un círculo vicioso del que no se puede salir, si no es por la tangente; porque «significar es trasponer un código a otro código, y la significación es esa especie de percepción que obtenemos por el sentido íntimo de que existe una relación de isomorfismo o de homomorfismo entre el código

de partida y el código de llegada» (LS, 152, p. 229). La meta consiste en formular unas «reglas de traductibilidad, podríamos decir, que permitan trasponer una experiencia distinta a la nuestra en un cierto lenguaje que es en primer lugar el de la antropología, pero también el de una sociedad, el de una civilización particular en un cierto momento del tiempo y en un cierto lugar del espacio. Se trata de traducir de tal manera que el sujeto de la experiencia y el propio observador puedan aproximativamente ponerse de acuerdo, no sobre la naturaleza del objeto, sino sobre la recíproca inteligibilidad de la traducción obtenida» (LS, 154, p. 65). No se persigue conquistar una versión absoluta, sino una versión lo más fidedigna posible, mediante un traslado de clave, en otro lenguaje, cuya correspondencia es siempre y sólo «hasta cierto punto».

MODELO EXPLICATIVO: ESTRUCTURA Y TRANSFORMACIONES

Desde el punto de vista estratégico del estructuralismo, los niveles de realidad que se disciernen y se constituyen en sistemas significativos pueden representarse en forma de modelos. En la antropología de Lévi-Strauss, nos encontramos con modelos estructurales. Siendo diferentes, las nociones de «estructura» y «modelo» vienen a coincidir. No todo modelo es una estructura. Pero la estructura, tal como la entiende Lévi-Strauss, sí es un modelo teórico de inteligibilidad. Toca especialmente este punto en *Las estructuras elementales del parentesco*, en *La noción de estructura en etnología y Apéndice* (AE I, 1952, pp. 303-351/249-289), en *El campo de la antropología* (AE II, 1960, pp. 11-44), en *Sentido y uso de la noción de modelo* (AE II, 1960, pp. 89-102), en *Los límites de la noción de estructura en etnología* (LS, 110, pp. 31-35), y en otros pasajes sueltos.

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

La estructura de un sistema, para Lévi-Strauss, designa siempre el modelo abstracto que da cuenta del objeto empírico. Sin embargo, el término «estructura» se ha prestado a múltiples y equívocos empleos, no sólo en las diversas ciencias, sino en la misma antropología. Etimológicamente, deriva del latín «structura», del verbo «struere» [= construir]; se aplicaba a una construcción arquitectónica. Desde el siglo xvii, se le añade un sentido biológico y, en el siglo xix, un sentido gramatical. Luego, se introduce en las ciencias exactas, naturales y sociales, con toda profusión y confusión.

Con una acepción vaga, la estructura se puede definir como la forma en que están organizadas las partes en un todo, el modo en que están relacionados los elementos de una totalidad, siendo estas relaciones, por la respectiva interdependencia, las que confieren a cada elemento su valor y significación. Recuérdese a este propósito lo antedicho sobre lingüística.

Según R. Barthès, toda la actividad estructuralista apunta al «proyecto de construir un *simulacro* de los objetos observados» (Barthès, 5, p. 111). Ahí está la estructura: un «objeto imitado» que hace inteligible un «objeto natural» —o bien cultural—. Pero aún queda flotante una cierta ambigüedad que habrá que disipar.

La ambivalencia se debe no sólo al uso del término, sino también a su origen. En el orden práctico, surgió de la necesidad de encontrar el medio para simplificar cantidades ingentes de materiales y permitir su comparación. En el orden teórico, hay quienes hacen remontar el origen del concepto de estructura a Montesquieu (hablaba de «sistema»), a Spencer (utilizaba la palabra «estructura» pero desprovista de su significado), a Morgan (que manejaba el contenido, no el término), y a Durkheim. A pesar de todo, los usos contemporáneos no enlazan directamente con los mencionados precursores. Se da una reinvenición de la noción con Saussure; y un redescubrimiento del vocablo, en la víspera del año 1930, con un contenido específico estructuralista. Al parecer, Lévi-Strauss hereda el concepto del marxismo, de la teoría de la Gestalt y, claro está, de la lingüística, sin olvidar el influjo de la teoría de la comunicación en cuanto al contenido. Pero no basta una noción de tipo sincrético.

Antes que nada, hay que reconocer y dejar bien sentado que la noción lévi-straussiana de *estructura* difiere de la noción anglo-norteamericana. En la línea de Radcliffe-Brown, la estructura se

busca al nivel de la «realidad empírica», como parte integrante de ella; la estructura es el objeto: el conjunto de las relaciones sociales, caracterizado por su coherencia interna y su permanencia en el tiempo. Por el contrario, en la mente de Lévi-Strauss, la estructura se busca más allá de lo empírico; la estructura no es el objeto sino el *sistema de relaciones* que explica la combinación de los elementos por medio de un modelo; la estructura no resulta formulable para la sociedad global, sólo para cada sistema concreto, dentro de esa sociedad. La estructura no se confunde con ninguna realidad empírica. Es un *modelo*, que tanto vale cuanto 1) explica los hechos considerados, 2) restituye estos hechos en un sistema, 3) prevé los estados anteriores o posteriores del sistema; y 4) explica también los estados vecinos por una serie de transformaciones (cfr. LS, 110, p. 135).

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

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

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

La construcción del modelo exige «trascender el plano de la observación empírica para alcanzar una interpretación que se po-

dría decir generalizada, de todos los fenómenos» (AE II, 1960, página 91). El modelo estructural no es una réplica de la descripción etnográfica de los hechos; tiene en cuenta sus datos, pero los reorganiza y los reinterpreta teóricamente. Ni siquiera abriga la pretensión de mostrarlos todos de una vez. Saca a la luz su combinación. Lo que el método estructural consigue es «demostrar que elementos en apariencia dispares no son necesariamente tales y que, tras la diversidad apabullante de los hechos que se ofrecen a la observación empírica, se pueden esconder algunas propiedades invariantes diversamente combinadas» (AE II, 1960, p. 98). Estas propiedades inaparentes para la observación constituyen la meta de la modelación y la experimentación con los modelos; experimentación con modelos particulares que irá conduciendo al antropólogo a concebir otros modelos cada vez más generalizados.

La (re)construcción del sistema de relaciones subyacente, dotado de valor explicativo, se cimenta en el descubrimiento de la «inmanencia de la relación» en cada uno de los niveles sociales. Todos los sistemas concretos instituidos «son estructuras cuya totalidad, esto es, el principio regulador puede darse antes que las partes, es decir, ese conjunto complejo constituido por la terminología de la institución, sus consecuencias y sus implicaciones, las costumbres mediante las que se expresa y las creencias a las cuales da lugar. Este principio regulador puede poseer un valor racional, sin concebirse racionalmente; puede expresarse en fórmulas arbitrarias sin estar, en sí mismo, privado de significación» (EEP, p. 129/143). A esa formulación, precisamente, es a lo que se llama modelo. Aparece, en Lévi-Strauss, como una constante, desde su primer gran libro, el prevenirnos para no confundir el modelo y la realidad empírica. Aquél da la regla, ésta puede ser mucho más laxa e irregular. No obstante, pese al abigarramiento que ostenta la realidad de un sistema, en un momento dado, cabe detectar la «lógica interna» con la que va trabajando el espíritu humano. Que la realidad práctica se pliegue del todo a esa lógica no pasa de ser una pretensión asintónica: la coincidencia del *modelo* estructural con la realidad empírica «sólo puede ser parcial y precaria» (EEP, p. 303/306). El modelo explicativo, en cualquier circunstancia representa sólo una aproximación, la mejor posible. Lo excepcional, también aquí, confirma la regla.

Recapitulando lo expuesto: «El principio fundamental afirma que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empí-

rica, sino a los modelos contruidos de acuerdo con ésta» (AE I, 1952, pp. 305/251; 317/261). Hay, pues, que distinguir con precisión las *relaciones sociales*, que son los materiales etnográficos, y la *estructura social*, que son los modelos contruidos a partir de tal materia prima. De forma que el objetivo del análisis estructural estriba en estos modelos. Aquí está el núcleo de la epistemología estructuralista, en la naturaleza de los modelos de inteligibilidad que diseña.

Yendo a una comprensión más plena, conforme a Lévi-Strauss, «para merecer el nombre de estructura, los modelos deben satisfacer exclusivamente cuatro condiciones:

[1] «En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos conlleva una modificación en todos los demás.

[2] 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.

[3] En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten prever de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique.

[4] En fin, el modelo debe ser contruido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los fenómenos observados» (AE I, 1952, pp. 306/251-252).

O bien, según otro pasaje, estos son «los principios que sirven de base al análisis estructural en todas sus formas: economía de explicación, unidad de solución, posibilidad de reconstruir el conjunto a partir de un fragmento y de prever los desarrollos ulteriores a partir de los datos actuales» (AE I, 1955, p. 233/191).

Estas citas son centrales. Aportan una síntesis donde se contiene la definición de estructura, la caracterización del modelo estructural, tal como lo entiende la antropología lévi-straussiana. Agrega, por lo demás, la noción de «transformación», que un poco más adelante abordaremos. Primero vamos a explicitar algo más el concepto de modelo.

Ya señalé, al tratar de las etapas del método, que una cosa es la observación de los hechos y otra la «experimentación» que se lleva

a cabo con los modelos. Se trabaja con el modelo, a fin de perfeccionarlo, hasta que dé cuenta de la manera más simple de los datos consignados.

Puesto que en las sociedades humanas no sólo se dan hechos brutos, o instituciones, sino que éstos suelen ir acompañados de interpretaciones o representaciones mentales, resulta que cada cultura dispone ya de unos *modelos conscientes*. El etnólogo deberá tenerlos en cuenta, pero con ojo avizor, pues «los hombres tratan de velar o justificar las contradicciones entre la sociedad real donde viven y la imagen ideal que de ella se hacen» (AE II, 1960, p. 100). Así, el modelo consciente que se forman los protagonistas, aunque en ocasiones muestre una exactitud sorprendente, la mayoría de las veces puede enmascarar a otro *modelo inconsciente*, que sea el que realmente explica los hechos; un modelo operante «en un nivel más profundo y que había permanecido hasta entonces inadvertido: el de las categorías inconscientes» (AE II, 1960, p. 100). Los modelos conscientes, comúnmente vertidos en «normas», adolecen de poca fiabilidad, «debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y los usos, sino en perpetuarlos» (AE I, 1952, p. 308/353). Son, más bien, un obstáculo para discernir la estructura profunda. Con todo, siempre que haya normas culturales, modelos conscientes, o «caseros», hay que considerarlos, bien porque tal vez ofrezcan una vía de acceso a la estructura, bien porque, en cualquier hipótesis, incluso sus errores forman parte —y muy significativa— de los hechos estudiados. Es imprescindible tener en cuenta lo actuado, lo vivido y lo concebido, para llegar a elaborar el modelo verdadero.

Por otra parte, los modelos elaborables pueden clasificarse en dos tipos: modelos mecánicos y modelos estadísticos. «Un modelo cuyos elementos constitutivos se encuentran en la escala de los fenómenos se llamará *modelo mecánico*», mientras que «aquél cuyos elementos se encuentran en una escala diferente» se designará *modelo estadístico* (AE I, 1952, p. 311/255). Cuando los elementos y variables son poco numerosos, se empleará un modelo mecánico; cuando son muy numerosos, para determinar unas constantes, lo apropiado será un modelo estadístico que establezca medias y umbrales.

Existen fenómenos, no obstante, que, para lograr una explicación satisfactoria, exigen ambos tipos de modelo, mecánico y estadístico. A modo de ejemplo, aduce Lévi-Strauss, el del suicidio:

«El análisis de los casos particulares permite construir lo que se podrían llamar modelos mecánicos de suicidio, cuyos elementos están constituidos por el tipo de personalidad de la víctima, su historia individual, las propiedades de los grupos primario y secundario a los cuales perteneció, y así sucesivamente; pero se pueden también construir modelos estadísticos, fundados en la frecuencia de suicidios durante cierto período, en una o varias sociedades, o también en grupos primarios y secundarios de tipos diferentes, etcétera. Sea cual fuere la perspectiva elegida, de este modo habremos aislado niveles donde el estudio estructural del suicidio es significativo» (AE I, 1952, p. 312/256). En este delimitar niveles se cifra la clave del progreso científico; cada nuevo nivel aislado representa un nuevo campo de investigación, en el que pueden elaborarse los modelos pertinentes.

Por ahí se orienta la aportación de la epistemología estructuralista. Y a partir de las consideraciones precedentes, se resuelve la aparente contradicción que anida en los estudios estructurales. En efecto: «Nos proponemos, primero, aislar niveles significativos, lo cual implica segmentar los fenómenos» (...) siguiendo un método independiente, propio del nivel estratégico elegido. «Y, sin embargo, nuestras investigaciones no se interesan en otra cosa que en construir modelos cuyas propiedades formales, desde el punto de vista de la comparación y la explicación, sean reducibles a las propiedades de otros modelos pertenecientes a niveles estratégicos distintos» (AE I, 1952, p. 313/257). Dicho en otras palabras, el que la etnografía y la etnología se sitúen en un nivel determinado, el que se encaminen a la elaboración de modelos mecánicos, en los que se plasman las estructuras, no es más que el procedimiento para circunscribir su ámbito de científicidad —que no excluye otros—, como quedó reseñado más arriba, al escribir sobre el «estatuto de las ciencias del hombre».

En el modelo mecánico, la temporalidad aparece también revestida de un carácter mecánico, es decir, como un tiempo reversible y no acumulativo. No que las estructuras estén referidas al tiempo y al espacio, sino que los trasponen a otra escala. Esto ocurre porque «los fenómenos sincrónicos ofrecen, con todo, una relativa homogeneidad, lo cual los hace más fáciles de estudiar que los fenómenos diacrónicos» (AE I, 1952, p. 319/262).

Ante ciertos niveles más complejos de la realidad social, la antropología misma tendría que intentar un tipo intermedio de

modelo, basado en los nuevos horizontes abiertos por la teoría de la comunicación.

Cualquiera que sea la eventualidad, el derrotero de la investigación sigue siendo idéntico; «la ciencia social ya no se construye en el plano de los acontecimientos»; por el contrario, «la finalidad es construir un modelo, estudiar sus propiedades y las diferentes maneras como reacciona en el laboratorio, para aplicar seguidamente esas observaciones a la interpretación de lo que ocurre empíricamente, y que puede hallarse muy alejado de las previsiones» (TT, pp. 62/45-46). De nuevo, la repetición machacona de que no se debe confundir, bajo ningún pretexto, esa doble realidad: «por una parte, el funcionamiento real de un sistema en una sociedad dada; por otra parte, un modelo, es decir, un conjunto de reglas». Además, puesto que el modelo no tiene por qué coincidir con el funcionamiento aparente, sino que «incluso puede contradecirlo, debería darse prioridad lógica al estudio del modelo sobre sus aplicaciones empíricas» (LS, 134, pp. 62-63), tal como hace el estructuralismo.

El modelo o estructura se formula en términos ideales, sin prestar atención a otras contingencias no pertinentes, «por la misma razón que, al definir un cristal, el físico tampoco tiene en cuenta las condiciones locales de calor y presión, ni la intrusión de cuerpos extraños, todo lo cual impide que, en la realidad, los cristales tomen una forma perfecta» (LS, 134, p. 64). No por ello deja de ser científica la explicación. No importan tanto las variaciones de índole coyuntural, sino las variaciones de carácter estructural.

Al igual que en cualquier ciencia, se buscan buenas simplificaciones, con el convencimiento de que «la explicación más económica es al mismo tiempo aquella que (...) se acerca más a la verdad»; afirmación que se basa «en última instancia, en la identidad postulada entre las leyes del mundo y las leyes del pensamiento» (AE I, 1958, p. 102/81). De aquí al «principio de solución única» no hay más que un paso, que se da al sostener que es una sola la interpretación certera de los hechos. Lévi-Strauss menciona incluso el adagio: «frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora». La mejor simplificación estructural nos revelará cuál es la mejor interpretación, el mejor modelo, fórmula de las relaciones, de la lógica interna que reconstruye la totalidad de un sistema, que

permite la predicción mediante hipótesis deductivas y se confirma en la verificación experimentalmente.

Si el modelo estructural cumple todas esas condiciones de su definición, se desprende que el modelo tiene que dar cuenta no exclusivamente de un estado de la estructura, sino igualmente de todos los estados posibles, de todas sus *transformaciones* (la noción de «transformación» la toma Lévi-Strauss, según él mismo, de d'Arcy Wentworth Thompson: M II, p. 74/74). Lo exige la predicción. Así lo ha captado perspicazmente J. Piaget: «una estructura es un sistema de transformaciones que implica leyes como sistema (por oposición a las propiedades de los elementos), y que se conserva o enriquece por el juego mismo de sus transformaciones, sin que éstas lleguen más allá de sus fronteras o recurran a elementos exteriores. En una palabra, una estructura comprende, de ese modo, los tres caracteres de: totalidad, transformaciones y autorregulación» (Piaget, 1, pp. 10-11). El modelo explicativo debe abarcar todas las posibilidades de variación diacrónica.

El hecho es que Lévi-Strauss siempre tiene en la mente, a lo largo de sus trabajos, una misma y básica matriz del modelo estructural: En un nivel dado, caben dos formas combinatorias extremas, o polares, cada una de las cuales representa justo la inversión completa de la otra; ahora bien, entre ambas polaridades contradictorias se intercala una gama casi infinita de «láminas», es decir, de formas combinatorias intermedias —*sistemas mediadores*—, que van operando la transición gradual en un sentido y en otro (cfr. TT, p. 262/224; AE II, 1973, p. 135). Tanto las formas polares como la central, equidistante de ambas, así como todas las restantes, constituyen, sobre unas propiedades similares, el conjunto de variables, o de elecciones posibles dentro de tal tipo de sistema. Constituyen lo que Lévi-Strauss denomina un *grupo de transformación*.

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

El cambio diacrónico no se entiende por referencia a la evolución del tiempo cronológico, sino por referencia a las mutaciones acaecidas en el modelo, cuya prueba se puede encontrar en tiempos y espacios muy dispares, no necesariamente sucesivos ni contiguos. Lo que no obsta para que pueda darse el caso de que las variacio-

nes estructurales se reflejen incluso en la contigüidad espacial: como ilustración, citemos que «tanto en los pueblos del sudoeste como en las tribus de Alaska y de la Columbia Británica, se comprueba que la organización social adquiere formas extremas y opuestas en ambos extremos del territorio considerado, y que las regiones intermediarias presentan una serie de tipos transicionales» (AE I, 1949, p. 10/7). Pero esto no es lo ordinario. Es una prueba suplementaria.

Con respecto a la transformación, «el problema de la estructura es de lo continuo y lo discontinuo. Toda estructura está marcada por la discontinuidad respecto a otra» (LS, 110, p. 128). Mientras no se produce discontinuidad, permanece la misma estructura sincrónica, por más que transcurra el tiempo del reloj o el tiempo vivido. Diacronía es transformación estructural. Diacronía es «la manera estructural de pensar el tiempo» (P. Caruso, 3, p. 17). A esta transformación diacrónica es a la que es menester descubrirle su ley estructural.

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

Los cambios en la realidad, mirando desde otro punto de vista, provienen de que las estructuras de cualquier sistema tienden constantemente a un equilibrio, sin salir de un desequilibrio congénito; si el equilibrio se logra en un plano, el desequilibrio aparece de nuevo ineluctablemente en otro plano. A esto se suma otro factor de cambio, la historia, que, debido a los procesos infraestructurales, «introduce en esos sistemas elementos alógenos, determinando deslizamientos de una sociedad hacia otra y desigualdades en el ritmo relativo de evolución de cada sistema particular» (LS, 34, pá-

gina XIX). Pero este nivel de la realidad es uno y el del modelo teórico, otro, donde se desenvuelve el análisis estructural.

Desde la perspectiva del modelo, el estudio de las estructuras no está terminado sin el estudio de las transformaciones, a través del cual se sacan a la luz las propiedades comunes y las variables, así como las relaciones entre éstas. Se comprueba cómo cada sistema de los clasificables *en el mismo grupo*, en cuanto sistema de signos, es traducible, es «necesariamente equivalente a otro sistema de signos por medio de una transformación» (LS, 107, p. 133). La relación entre un estado y otro de la transformación se funda en una *analogía*, por lo que también se recurre a modelos analógicos y no exclusivamente a esquemas binarios (cfr. M II, p. 74/74), en contra de los reproches de E. Leach en ese sentido.

Los cambios reales quedan explicados, en el orden del modelo, por las leyes de transformación estructural. Por consiguiente, pese a toda apariencia en contrario, la estructura posee un aspecto diacrónico; es bidimensional: «de hecho y de derecho existen estructuras diacrónicas y estructuras sincrónicas» (LS, 110, p. 32). Si se estudian primero las *sincrónicas* —estado del sistema— y sólo después las *diacrónicas* —paso de un estado de sistema a otro—, se hace por razones metodológicas, pero se hace sin abandonar el marco de la interpretación estructuralista. La distancia entre lo sincrónico y lo diacrónico ha menguado mucho desde Saussure (para quien no era estructural la diacronía), gracias sobre todo a Trubetzkoy y a Jakobson. También en el pensamiento de Lévi-Strauss: «Existe efectivamente una relación muy estrecha entre la noción de transformación y la de estructura» (AE II, 1960, p. 28). En la transformación, en la dimensión diacrónica, se vuelve a encontrar el mismo tipo de leyes estructurales.

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

III

RESULTADOS DEL ANALISIS ESTRUCTURAL

4

UMBRAL CIENTIFICO

El análisis de los sistemas culturales que realiza Lévi-Strauss, muy especialmente en el caso del parentesco y de la mitología, constituye como una composición sinfónica, una pieza musical que es imprescindible escuchar entera. Su coherencia global imposibilita hacer un resumen. Evocar unos compases sólo puede dar una impresión remota de la obra, sobre todo para quien la desconoce. A pesar de todo, va a resultar absolutamente obligado proceder aquí así, esquematizar el razonamiento, apresurar los movimientos de la demostración, marcar simplemente los hitos del itinerario.

Por otra parte, dado el enfoque preferentemente filosófico de este trabajo, existe el riesgo de ofrecer una imagen deformada de la producción lévistaussiana: «Lo que me parece una profunda distorsión es amputarle a Lévi-Strauss su dimensión más característica, que es la estrictamente antropológica», advierte acertadamente J. R. Llobera (p. 8). Pero también en este punto resulta inevitable al menos un cierto grado de parcialidad; no pretendo agotar todos los niveles significativos, sino identificarlos, distinguirlos unos de otros y revisar aquel nivel que cae dentro del ámbito de la propia competencia.

En consecuencia, este primer nivel de la práctica etnológica, que queda más lejano, es el más próximo a la ciencia y a la empiria; es, por eso mismo, el basamento más o menos remoto de los demás niveles o umbrales. No se limita a la mera recopilación etnográfica: la presupone ya hecha y va en busca de modelos explicativos cuyas hipótesis contrasta con los sistemas realmente existentes en distintas partes del mundo o de la historia. El etnólogo suele centrarse en un determinado sistema de una sociedad concreta, pero no excluye recurrir a otros sistemas, como comprobaciones adicionales o como pruebas de otras tantas transforma-

ciones del modelo ideado: hace «incursiones» a sistemas concretos, diferentes, de la misma cultura, o bien efectúa «excursiones» a sistemas concretos equivalentes, de otras culturas, incluso modernas a veces. Los modelos explicativos logrados quieren ser aproximaciones a una explicación universalmente valedera para los sistemas analizados.

Tras identificar cuál es la función de cada sistema, el análisis sociocultural investiga cuál es el conjunto de estructuras que posibilita y explica el funcionamiento. Si la función indica el «para qué», la estructura aclarará el «cómo».

Lo específico de este umbral radica en la pretensión de cientificidad, en el criterio de verificación (o falsación), en la permanencia dentro del campo y de los límites marcados por el propio método estructural, obedeciendo a lo más estricto de su estrategia.

4.1. ESTRUCTURAS DE SISTEMAS SOCIOCULTURALES

Cada sistema de los que integran una cultura constituye, respecto al orden natural, un orden nuevo sobrepuesto: un orden cultural o social. No se comprende como hecho natural, biológico, instintivo, por lo que hay que rechazar la interpretación naturalista o empirista. Inaugura la categoría del *hecho social* en el que la indeterminación de la naturaleza se suple con una regla extra-instintiva, por una institución humana. «Toda sociedad humana, en efecto, modifica las condiciones de su perpetuación física mediante un conjunto complejo de reglas tales como la prohibición del incesto, la endogamia, la exogamia, el matrimonio preferencial entre ciertos tipos de parientes, la poligamia o la monogamia, o simplemente por medio de la aplicación más o menos sistemática de normas morales, sociales, económicas y estéticas» (AE I, 1954, página 385/317). El arquetipo de todo hecho social es la lengua. Puesto que, entre las ciencias humanas, la lingüística ha ido en vanguardia, se intenta seguir un método semejante en el análisis de cada sistema u orden cultural, concibiéndolo así como una variedad de lenguaje.

La existencia de cualquier sistema o subsistema de orden cultural viene exigida por la *función* que desempeñan dentro del conjunto de la vida social; responde a determinadas necesidades. Aun-

que es esencial hacer «la distinción entre la función primaria, que responde a una necesidad actual del organismo social, y función secundaria que se mantiene sólo en razón de la resistencia del grupo a renunciar a un hábito» (AE I, 1949, p. 17/13). De ahí que «decir que en una sociedad todo funciona es un absurdo»; un sistema concreto, una institución, pueden tener una funcionalidad mayor o menor, vital o residual, e incluso contraproducente.

En su aspecto positivo, las instituciones son para el cuerpo social como el esqueleto que da consistencia, sistemas y aparatos especializados que aseguran la pervivencia. Todo sistema intracultural, toda *institución* funda su legitimidad —señala Lévi-Strauss en su discurso autoanalítico de la Academia— en un principio de constancia y en una exigencia de filiación que la hacen incuestionable. Primero, en un *principio de constancia*, «porque las instituciones no valen, en un momento dado, lo que valen los individuos que las componen. Antes al contrario, estos individuos, desde que aspiran a pertenecer a ellas y ellas los aceptan, llegan a confundir su propio valer con el establecimiento que tienen por misión mantener, hasta que otros los reemplacen y se encarguen a su vez de perpetuarlo». En segundo lugar, una *exigencia de filiación*, «porque a cada uno de vuestros miembros [los de la Academia Francesa] concedéis el beneficio de una genealogía formada por todos aquellos que, hace ya tres siglos y medio, se sentaron en el sillón que él tiene el honor de ocupar...» (LS, 170, p. 19). Sólo se echa de menos alguna palabra sobre la patología de las instituciones, tan habitual, al invertirse la primacía de sus fines sobre la autoconservación.

Aparte de esto, el fin más práctico de las instituciones es encuadrar a la masa de individuos dentro de sistemas que configuran la vida social y que, cuanto más complejamente la organizan, tanto más la proveen de espacios, niveles y dimensiones, de un relieve peculiar. La institucionalidad hace que una comunidad permanezca; en su forma óptima tiende a crear una armonía social con base en el consentimiento tácito, que determinados ritos suelen renovar periódicamente.

Una cultura, o una sociedad, consiste en un complicado edificio de instituciones y representaciones, un edificio siempre en construcción y reconstrucción. De modo que lo institucional, «al crear y recrear órdenes diferentes del orden empírico, da a la confusa efervescencia de los acontecimientos una forma. Filtra el flujo tem-

poral, modula el curso uniforme de las generaciones, descompone esos conjuntos, recompone sus elementos en conjuntos más fuertemente organizados, y hace nacer así nuevas configuraciones sociales y morales que difieren de la distribución primitiva, al preservar, interpretar y enriquecer sus virtualidades» (LS, 170, p. 19). El análisis de las instituciones, de los sistemas culturales, no desvaloriza el acontecer histórico; trata de exhumar y plasmar en un modelo la trama o estructura de su organización interna explicativa, en un cierto espacio de presumible estabilidad, atendiendo luego a las variantes de otro espacio o de otro tiempo, siempre en busca de las invariantes que den cuenta de toda su realidad.

No cabe considerar las sociedades como un «compuesto de los restos del naufragio de la historia, sino de variables; de este modo, instituciones muy diferentes pueden reducirse a transformaciones de la misma forma básica, y toda la historia humana puede contemplarse tan sólo como un conjunto de intentos por organizar de forma diferente los mismos medios, pero respondiendo siempre a las mismas preguntas» (LS, 115, pp. 72-73). He aquí al hombre en sus estructuras: otras tantas respuestas...

1. SISTEMAS DE PARENTESCO

Las relaciones de parentesco son el primer campo donde Lévi-Strauss prueba la eficacia de su método estructural; ellas representan la base primigenia de la sociedad humana. En *Las estructuras elementales del parentesco*, trata de «reducir un conjunto de creencias y de usos arbitrarios e incomprensibles a simple vista, a algunos principios simples que agoten totalmente su inteligibilidad» (LS, 120, p. 41).

Veinte años después de haber escrito *Las estructuras*, en el *Prefacio* a la segunda edición, «para actualizar el texto, sería necesario escribirlo de nuevo por entero». Esto no es posible. Se contenta con escasas puntualizaciones insertas en el texto, pues, en realidad, no reniega lo más mínimo «de la inspiración teórica, el método y los principios de interpretación» (EEP, 1967, p. 16). Tampoco ha agregado nuevos volúmenes sobre el asunto, pero sí importantes contribuciones sobre puntos complementarios: *La familia* (1956), *El futuro de los estudios del parentesco* («Huxley Me-

morial Lecture», 1965, publicado en 1966) y un artículo, *Reflexiones sobre el átomo de parentesco* (1973, recogido en AE II).

Función y sistema del parentesco

El sistema del parentesco dispone, sin duda, casi de las mismas posibilidades científicas que el sistema de la lengua: Es un lenguaje, un «sistema de símbolos» cuyo fundamento es igualmente la «emergencia del pensamiento simbólico». «Debido a su carácter de sistema de símbolos, los sistemas de parentesco ofrecen al antropólogo un terreno privilegiado en el cual sus esfuerzos pueden casi alcanzar (insistimos sobre este «casi») los de la ciencia social más desarrollada, la lingüística» (AE I, 1945, p. 62/49), a condición de tener siempre presente que la investigación se encuentra en pleno campo del simbolismo. Las relaciones entre los sexos constituyen otra modalidad de la gran «función de comunicación» que acontece en la sociedad. Las mujeres juegan el papel de *signos* que han de ser intercambiados; aunque nunca puede reducirse la mujer a mero signo, al ser también «productora de signos» y conservar «un valor particular que corresponde a su talento»; «al revés de la palabra, que se transformó íntegramente en signo, la mujer permaneció al mismo tiempo como signo y como valor» (EEP, p. 616/575).

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

La *funcionalidad* del parentesco y sus reglamentaciones consiste en asegurar la cohesión de (y entre) los grupos sociales, en impulsar la circulación de mujeres, en entretejer los vínculos consanguíneos con los de alianza. El fin o «función fundamental de un sistema de parentesco es definir categorías que permitan determinar cierto tipo de regulaciones matrimoniales» (LS, 134, p. 55), sancionar cierto tipo de comunicación entre individuos y grupos. Aparece aquí el carácter teleológico del sistema, defendido por Lévi-Strauss y que se tratará en capítulo aparte.

La *sistematicidad* del parentesco aporta el punto de arranque para la explicación de la función. El parentesco debe interpretarse como un fenómeno estructural; define relaciones que incluyen o

excluyen a ciertos individuos, formando «un conjunto coordinado donde cada elemento, al modificarse, provoca un cambio en el equilibrio total del sistema» (EEP, p. 598/560). Puesto que el sistema es un «sistema de posiciones», donde lo significativo son las relaciones o estructuras que perduran constantes, no importa que los individuos concretos muden su posición por otra. La red de relaciones, que se da antes e independientemente de los términos, es la que define el sistema. El trabajo comienza por *analizar* una modalidad o sistema particular para luego *restituir* deductivamente la «estructura global del sistema que abarque y explique todas las modalidades posibles, cada una de las cuales se trata de *verificar* experimentalmente. En cada caso, «es precisamente en función de la estructura global (...) como debe comprenderse e interpretarse el sistema» concreto (EEP, p. 455/436). Tal estructura es la totalidad o «principio regulador» que permanece siempre constante, que precede como un todo a las partes y da lugar a los diversos tipos de sistemas efectivamente existentes: medios para la consecución del mismo fin.

El sistema de parentesco, en fin, constituye a su modo un hecho social total, dotado de connotaciones múltiples, psicológicas, sociales y económicas. Más exactamente, engloba dos órdenes superpuestos: un sistema de *denominaciones* o nomenclatura (padre, madre, hijo, tío, sobrino, primo, etc.) y otro sistema de *actitudes* o comportamiento (respeto o familiaridad, afecto u hostilidad, derecho o deber). Uno no traduce al otro, aunque existe una interrelación. Las actitudes, por respecto a los términos, «aparecen a menudo como elaboraciones secundarias destinadas a resolver contradicciones y a superar insuficiencias inherentes al sistema de denominaciones» (AE I, 1945, p. 46/36). Por otro lado, entre las mismas actitudes se distinguen dos tipos: unas «no cristalizadas», espontáneas, que carecen de carácter institucional; y otras «cristalizadas» u obligatorias, que vienen sancionadas por impedimentos o imperativos. Pues bien, Lévi-Strauss trata por separado el problema de las actitudes, interesándose específica y exclusivamente por las actitudes «cristalizadas». Al trabajar la teoría de las estructuras elementales del parentesco, parte del sistema de comportamientos en busca de su estructuración más básica, con la idea de que sólo ella es capaz de dar razón de las semejanzas y diferencias entre terminología y conducta. Lo constitutivo del sistema sólo existe en la conciencia de los hombres como sistema de representación.

Regla universal de prohibición del incesto

Si el orden natural se caracteriza por la ley «universal» y el orden cultural, por la «regla» particular (que excluye soluciones naturalmente posibles), he aquí que en la prohibición o tabú del incesto descubrimos la articulación entre ambos órdenes: se trata de una *regla universal*. «La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisociable los dos caracteres en los que reconocemos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad» (EEP, página 9/42). Se encuentra anclada en lo precultural, representa justo el punto de emersión de la cultura y, según quiere demostrar Lévi-Strauss, constituye la cultura misma. Al final, lo cree corroborado: «Si la interpretación que propusimos es exacta, las reglas del parentesco y el matrimonio no se hacen necesarias por el estado de sociedad. Son el estado de sociedad mismo» (EEP, p. 608/568). «La prohibición del incesto funda de esta manera la sociedad humana y es, en un sentido, la sociedad» (AE II, 1960, p. 29).

En coherencia con su tesis, Lévi-Strauss refuta las tentativas explicativas de otros autores, atrancados en la disociación naturaleza/cultura que, para él, sólo conserva cierta utilidad metodológica:

1. La prohibición se debería a una *reflexión social* sobre un fenómeno *natural*: las taras resultantes de las uniones consanguíneas (L. H. Morgan; H. Maine). No es admisible, dado que esa dificultad se hubiera obviado, de no existir la prohibición, como en otras especies animales; además, las sociedades primitivas desconocían completamente la genética.

2. La prohibición sería efecto de un *horror natural* fisiológico al incesto (E. Westermarck; H. Ellis). Pero, por el contrario, el psicoanálisis revela la existencia del deseo del incesto. Es más: ¿cómo relaciones con el mismo grado de consanguinidad, unas se consideran incesto y otras no?

3. La prohibición estaría originada puramente por una *regla social*, fijada por distintos motivos según los grupos, cuyas incidencias biológicas serían accidentales y secundarias (J. F. McLennan; J. Lubbock; E. Durkheim). Pero esto tampoco satisface. El

problema del tabú del incesto no lo explican las diferentes configuraciones históricas surgidas en tales o cuales sociedades; la cuestión está en «preguntarse qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre los sexos» (EEP, página 28/57).

Así pues, se comprueba que los intentos de los antiguos teóricos del problema del incesto, cada cual desde su perspectiva, desembocan en un atolladero de contradicciones. No basta invocar la doble valencia de la regla, natural y cultural, enlazada extrínsecamente por un nexo racional. Ni basta, con más motivo, explicar la prohibición exclusiva o predominantemente, sea por causas naturales, sea por causas culturales.

Esta regla de las reglas, la prohibición del incesto, «no tiene un origen puramente cultural ni puramente natural, y tampoco compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el paso de la naturaleza a la cultura» (EEP, pp. 30/58-59). Pertenece simultáneamente a ambos órdenes, constituyendo precisamente el vínculo de unión entre uno y otro, o mejor dicho, la transformación, el proceso mediante el que la naturaleza se supera a sí misma. «Aunque la raíz de la prohibición del incesto se encuentra en la naturaleza, sólo podemos aprehenderla en su punto extremo, es decir, como regla social» (EEP, p. 35/65). Es *natural* o *presocial* por el carácter formal de «universalidad» que poseen las tendencias e instintos, y también por el tipo de relaciones que impone, biológicas y psicológicas. Y es *cultural* o *social* por ser «regla», clave del universo de reglas que contempla la sociología, por el carácter coercitivo de sus leyes e instituciones sobre fenómenos naturales que pierden su soberanía. Con la prohibición del incesto, salta la chispa que opera el advenimiento de un nuevo orden: «una estructura nueva y más compleja se forma y se superpone —integrándolas— a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como estas últimas se superponen —integrándolas— a las estructuras de la vida animal» (EEP, p. 31/59). Este hecho tiene alcance universal; se verifica en toda sociedad por arcaica que sea. Básicamente entraña una *estipulación negativa*, clave de bóveda que cada sociedad concreta y regula mediante un tipo de sistema, con

vistas al cumplimiento de una *función positiva* constante: el reparto equitativo de mujeres, la perpetuación del grupo.

Nada impediría, a un hombre, biológicamente hablando, casarse con su madre, su hermana o su hija. Pero desde el momento en que la familia biológica no vive sola y tiene que buscar la alianza con otras para perpetuarse, y desde que se plantea la necesidad de que exista la sociedad, surge la prohibición del incesto, que se desglosa luego en múltiples reglas que proscriben o prescriben cierto tipo de cónyuges. Dicho de otra forma: «a partir del momento en que me prohíbo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay, en alguna parte, otro hombre que renuncia a una mujer que por este hecho se hace disponible para mí. El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición; ésta se instaura sólo para garantizar y fundar, de forma directa o indirecta, inmediata o mediata, un intercambio» (EEP, pp. 65/89-90). Esta regla universal y fundacional de la sociedad encarna la regla de donación por excelencia, la que obliga a entregar a la madre, la hermana o la hija a otra persona. Se opone radicalmente al modo antisocial de conseguir las cosas por sí y para sí mismo en vez de obtenerlas de otro y para otro, procedimiento aquel típicamente incestuoso. Por eso, «el incesto es socialmente absurdo antes de ser moralmente culpable» (EEP, p. 601/562). En una frase, la prohibición del incesto implica la condición que posibilita la existencia de todo sistema de parentesco y, en realidad, la existencia y persistencia de toda sociedad humana.

Intercambio: principio de reciprocidad

La función de la universal prohibición del incesto, así como de las particulares formalizaciones del parentesco que aquélla instaura y en las que se codifica, se define como una *función de intercambio* en y entre los grupos sociales. Su fin es establecer la «alianza», articulada como un sistema de donaciones y contradonaciones. Ahora bien, la función del intercambio hay que comprenderla en toda su magnitud, como un hecho social que no se reduce al intercambio de mujeres —si bien el matrimonio se puede considerar arquetipo del intercambio—. El intercambio en sí constituye un fenómeno *primitivo*, previo a las operaciones concretas en que se descompone en la vida social. El intercambio es un fenómeno *total*

que incluye múltiples clases de prestaciones culturales: bienes materiales y valores sociales, entre los que destaca como el más precioso las mujeres. El intercambio surge ineluctablemente.

Dentro de ese único «proceso ininterrumpido de donaciones recíprocas», se da un tránsito continuo de un tipo a otro de transacciones: comercio, guerra, matrimonio. «Los intercambios comerciales representan habitualmente guerras potenciales resueltas pacíficamente, y las guerras, el resultado de transacciones desgraciadas» (VIN, p. 90/91). A su vez, el intercambio matrimonial es sólo «un caso particular de estas formas de intercambio múltiples que engloban los bienes materiales, los derechos y las personas; estos intercambios mismos parecen intercambiables» (EEP, p. 146/157). Conviene subrayar que en el hecho del intercambio siempre se esconde algo más que las cosas permutadas; éstas se convierten en vehículo de otras realidades psíquicas o sociales. «El juego sabio de los intercambios (...) consiste en un conjunto complejo de maniobras, conscientes o inconscientes, para ganar seguridades y precaverse contra riesgos» (EEP, p. 69/93). La ley del intercambio plasma una actitud que rehúye la inseguridad y la arbitrariedad; mejor se está dispuesto a entregarlo todo con tal de no perderlo todo; es preferible congraciarse la alianza o la amistad. Para eso interviene la regla.

La ley fundamental que subyace al intercambio y la que, por tanto, explica la prohibición del incesto, la identifica Lévi-Strauss como *principio de reciprocidad*. Se trata de un principio omnipresente, que opera ya en la naturaleza y que rige en la cultura: dar, recibir, devolver, alternadamente. Al ritmo oscilante de tales prestaciones y contraprestaciones se van anudando los vínculos sociales. Tal reciprocidad remite a constricciones de la mente humana: «¿En qué consisten las estructuras mentales a las que recurrimos y cuya universalidad creemos posible establecer? Al parecer son tres: [1] la exigencia de la regla como regla; [2] la noción de reciprocidad considerada como la forma más inmediata en que puede integrarse la oposición entre yo y el otro; por fin, [3] el carácter sintético del don, es decir, el hecho de que la transferencia consentida de un valor de un individuo a otro transforma a éstos en socios y agrega una nueva calidad al valor transferido» (EEP, páginas 108-109/125).

Quien da obtiene un derecho. Quien recibe contrae una obligación. Derecho y obligación que sobrepasan la cuantía de lo dado

y recibido. «Lo esencial es que toda adquisición de derecho implica una obligación concomitante y que toda renuncia llama a una compensación» (EEP, p. 170/178). La reciprocidad está presente tanto en la prohibición del incesto como en la regla de exogamia; básicamente ambas coinciden, salvo en que la primera carece de la organización que se da en la segunda; una impone la reciprocidad, y otra la regula mediante normas.

Para actuar la reciprocidad se formalizan los sistemas de intercambio, no analíticamente desde los imperativos del dar, recibir y devolver, en medio de un halo afectivo o místico, hasta concluir un montaje artificioso. No. El intercambio surge como «una síntesis inmediatamente dada al pensamiento simbólico, y por él, que, en el intercambio como en toda otra forma de comunicación, remonta la contradicción que le es inherente de percibir las cosas como elementos del diálogo, simultáneamente por relación a sí y al otro, y destinados por naturaleza a pasar del uno al otro. Que sean *de uno o de otro* representa una situación derivada por referencia al carácter relacional inicial» (LS, 34, p. XLVI). Se introduce de nuevo la idea matriz de que también en estos sistemas el todo precede a las partes. También en el parentesco los fenómenos de reciprocidad se expresan estructuralmente, suponen la primacía de las relaciones sobre los términos, opuestos y correlacionados. Entre ellas, es preciso consignar una muy importante, a saber, la perenne disimetría que se muestra entre dos rangos de términos, diferenciados por su sexo; no se debe olvidar «que son los hombres quienes intercambian mujeres y no lo contrario» (EEP, p. 147/159). No se piense en una subrepticia misoginia o infravaloración de la mujer por parte del autor, como en su día pretendió achacarle Simone de Beauvoir; se limita a los hechos. Por otra parte, destaca que las mujeres «no pueden reducirse al estado de símbolos o fichas» (AE I, 1951, p. 70/57), ya que también son productoras de signos; y más todavía, asegura que «las reglas del juego no cambiarían si consideráramos grupos de mujeres que intercambian hombres» (LS, 65, p. 46).

Precisamente por su dialéctica estructural, el principio de reciprocidad subsiste y se readapta siempre ante los embates de la historia, demostrando que «la contradicción aparente entre la permanencia funcional de los sistemas de reciprocidad y el carácter contingente del material que la historia pone a su disposición y que, por otra parte, rehace sin cesar, es una prueba complemen-

taria del carácter instrumental de los primeros. Cualesquiera que sean los cambios, la misma fuerza permanece siempre en acción, y siempre reorganiza en el mismo sentido los elementos que se le ofrecen o se le abandonan» (EEP, p. 96/116). Un principio regulador permanente somete a estructuraciones variables, pero calçadas a su imagen y semejanza, a los materiales contingentes que la historia le depara. La lógica ha de presidir los sistemas de parentesco para que lo sean. Una lógica dependiente del pensamiento simbólico, que creó la cultura en el punto de la prohibición del incesto posibilitadora de las instituciones matrimoniales. Una lógica impuesta originariamente a esas instituciones, como base indestructible, consciente o inconsciente, y recompuesta ulteriormente por el antropólogo con su estrategia teórica.

Según la interpretación de Lévi-Strauss, la noción de intercambio (comprendido como puesta en acto del principio de reciprocidad) descubre el soporte común que fundamenta todos los sistemas de parentesco. La alianza matrimonial encarna una relación global de intercambio, no entre un hombre y una mujer sino entre dos grupos de hombres que, como sujetos, cambian entre sí esos «objetos» que serían (son) las mujeres. Para tal fin, ha debido mediar previamente la trasposición de la naturaleza a la cultura, puesto que «las mujeres no son, en primer lugar, un signo de valor social sino un estimulante natural y el estímulo del único instinto cuya satisfacción puede diferirse: el único, en consecuencia, por el cual, en el acto del intercambio y por la percepción de la reciprocidad, puede operarse la transformación del estímulo en signo» (EEP, pp. 80/102-103), un *signo* dentro del sistema significativo que constituye el parentesco, un signo cuyo valor no es innato sino que viene determinado por su posición estructural.

En consecuencia, las reglas matrimoniales, por ejemplo la prohibición de un tipo de parientes, se definen a priori por referencia a su objeto. No es que tal o cual mujer tenga en sí tales o cuales rasgos que la excluyan del número de los cónyuges posibles. En sí nada lo impide. Esos rasgos excluyentes se los confiere su incorporación a un «sistema de relaciones antitéticas, cuyo papel consiste en fundar inclusiones por exclusiones, y a la inversa, porque precisamente allí reside el único medio de instaurar la reciprocidad, que es la razón de toda la empresa» (EEP, pp. 146/157-158).

Del mismo modo que el lenguaje es universal aunque se exprese en innumerables lenguas particulares, la prohibición del incesto es

también universal y los sistemas de reglas matrimoniales concretos representan otros tantos casos que se reducen, en el fondo, a aquella forma más general de la prohibición, y la administran culturalmente. La indeterminación instintual de la naturaleza humana sólo exige como necesaria la alianza, el intercambio, mientras que la cultura aporta indefectiblemente sus modalidades. La consanguinidad se ve encorsetada por la sistematización que regula la alianza. En el origen de las reglas matrimoniales yace siempre la ley del intercambio recíproco que constantemente se complejifica y diversifica de forma arborescente. «Sea en forma directa o indirecta, global o especial, inmediata o diferida, explícita o implícita, cerrada o abierta, concreta o simbólica, el intercambio, y siempre el intercambio es el que surge como base fundamental y común a todas las modalidades de la institución matrimonial. Todas estas modalidades pueden incluirse bajo la denominación general de exogamia (...) sólo a condición de percibir, detrás de la expresión superficialmente negativa de la regla de exogamia, la finalidad que tiende a asegurar, por medio de la prohibición del matrimonio en los grados prohibidos, la circulación total y continua de esos bienes por excelencia del grupo: sus mujeres y sus hijas» (EEP, pp. 593/555-556). Aquí está, pues, la primera gran regla derivada de la prohibición más general: la exogamia. Y una nueva alusión a la «finalidad» del sistema.

La *regla de exogamia* es la expresión social de la prohibición del incesto y posee, de acuerdo con Lévi-Strauss, sus mismos caracteres formales, si bien su contenido es más positivo: hay que casarse con personas del grupo, mitad o clan extraño. «La exogamia tiene un valor menos negativo que positivo, afirma la existencia social de los otros y sólo prohíbe el matrimonio endógamo para introducir y prescribir el matrimonio con otro grupo que no sea la familia biológica» (EEP, p. 595/557). También la ley de exogamia resulta coextensiva a cualquier sociedad. La mueve el esfuerzo por conjurar los peligros que amenazan al grupo, por alcanzar los beneficios sociales de una mayor cohesión y solidaridad; «asegura la integración de las unidades parciales en el seno del grupo total y reclama la colaboración de los grupos extraños» (EEP, p. 595/557). Puede incluso considerarse como arquetipo de la reciprocidad, al frente de todas sus demás concreciones.

A pesar de lo dicho, la relación exogamia-endogamia no es absolutamente excluyente sino sólo relativamente. En toda socie-

dad se encuentran ambos extremos. Más aún, éstos se incluyen mutuamente. La endogamia supone la exogamia, no se le opone. Pero Lévi-Strauss distingue dos tipos de endogamia, una verdadera y otra meramente funcional. Endogamia «verdadera» tiene lugar cuando el casamiento, aunque se efectúa fuera de la familia biológica, se practica en el seno de la misma población, o en todo caso, de la misma cultura, mientras se rechaza el matrimonio con el forastero o el extranjero. En cambio, la endogamia funcional, que puede igualmente llamarse racional, no es más que resultante inevitable del juego de la exogamia. Consiguientemente, el considerar endogamia y exogamia como instituciones equiparables «es verdad sólo para esta forma de endogamia que denominamos funcional y que no es otra cosa que la exogamia vista de acuerdo con sus consecuencias. Pero la comparación sólo es posible a condición de excluir la endogamia «verdadera», que es un principio inerte de limitación, incapaz de superarse a sí mismo. Por el contrario, el análisis de la noción de exogamia es suficiente para mostrar su fecundidad» (EEP, p. 64/89). La reciprocidad que se actualiza en la prohibición del incesto y en la regla de exogamia no suprime sino que siempre arrastra un cierto grado de incesto y de endogamia «sociales»: dentro de una agrupación social más o menos amplia. Este efecto secundario es ineludible.

Otra cuestión parecida a la que acabamos de tratar, que atañe también a la reciprocidad, la plantea el binomio poligamia-monogamia. La tendencia a la *poligamia* se encuentra en todos los hombres profundamente arraigada, «de modo que, en nuestra opinión, la monogamia no es una institución positiva: constituye sólo el límite de la poligamia en sociedades en las cuales, por razones muy diferentes, la competencia económica y sexual alcanza una forma aguda» (EEP, p. 47/74). Dada la escasez de mujeres disponibles, sin embargo, la institución poligámica se suele convertir en raro privilegio del que goza exclusivamente el jefe tribal o, en cualquier caso, una minoría privilegiada. El funcionamiento de la reciprocidad en este caso lleva al grupo a permutar la seguridad individual, proporcionada por la monogamia, por la seguridad colectiva que aporta la organización política. Se da, pues, una relación complementaria.

2. SISTEMAS DE ORGANIZACIÓN SOCIAL

Después del parentesco, y estrechamente ligado con él, todo grupo humano ha de resolver el problema de la organización social. Los hombres son sociables, y se asocian. Esta tendencia innata a la asociación traduce una imperiosa necesidad de seguridad. De ahí que la función de los sistemas de organización y ordenamiento de una sociedad consista en proporcionar a los individuos y a los grupos esta seguridad primaria a la que aspiran. Por ella son capaces hasta de soportar sistemas abusivamente opresivos y represivos; aunque lo normal suele ser el disfrutar, a cambio, un mínimo de ventajas.

Pues bien, se ha creído poder interpretar el complejo mundo de las relaciones sociales desde el modelo de lo que se suponía era la institución más simple: la *organización dualista*. Pero, como Lévi-Strauss demuestra, esta hipótesis no resulta satisfactoria. La etiqueta de organización dualista se asigna a «un sistema en el que los miembros de la comunidad —tribu o aldea— se reparten en dos divisiones, las cuales mantienen entre sí relaciones complejas que van desde la hostilidad declarada hasta una intimidad muy estrecha y donde, en general, se encuentran asociadas diversas formas de rivalidad y cooperación» (EEP, p. 87/109). Se trata de un tipo de estructura social frecuente en América, Asia y Oceanía.

Este sistema dualista de organización ya aflora en el tipo de matrimonio entre primos cruzados bilaterales. No por eso reduce su finalidad a la regulación de los matrimonios, constituyendo mitades exogámicas. Hay casos en que representa su papel sólo en las actividades religiosas, políticas o económicas, en ritos funerarios, en competiciones deportivas, etc. Y por lo demás, es inmensa la multiplicidad de formaciones particulares, puesto que «se conocen casi tantas formas de organización dualista como pueblos que la poseen» (AE I, 1949, p. 14/10). La única característica constante radica en la prestación de servicios recíprocos entre mitades asociadas y opuestas a la vez.

A pesar de todo, la situación real de esas organizaciones abunda en anomalías con respecto a las teorías que se han elaborado sobre el sistema dualista. Lévi-Strauss comprueba esta discordancia mediante el análisis concreto de la configuración espacial de las chozas en una serie de aldeas de tribus amazónicas (AE I, 1952, páginas 134-145/109-118). De este análisis desprende tres conclu-

siones generales referentes a sus estructuras sociales: *a)* tanto la apariencia del funcionamiento social como su forma de organización (clanes, subclanes, clases de edad, asociaciones deportivas y ceremoniales, etc.) distan mucho de ser instituciones reales, siendo más bien sólo manifestaciones parciales de una misma estructura; *b)* las interpretaciones conscientes que aportan los indígenas no iluminan más que ciertos aspectos del orden social real, desconociendo o contradiciendo bastantes otros; *c)* detrás de la estructuración aparentemente dualista y simétrica, posiblemente late otra organización más fundamental, tripartita y asimétrica.

Para arribar a tales conclusiones, lleva a cabo el examen de numerosas «instituciones dualistas», basándose en la propia experiencia de campo y con el recurso al trabajo de otros autores. Su fin es desenredar el problema de la organización social y, en concreto, el de la institucionalidad del supuesto sistema dualista. Una vez iniciado el análisis, constata la existencia de dos tipos de estructuras dualistas. En unos casos, son «diametrales», es decir, ambas mitades están separadas por una línea divisoria equivalente a un diámetro en el círculo de la aldea. En otros casos, son «concéntricas», el círculo de chozas del interior se opone al del exterior. Pero sucede que, en algunos sitios, este doble prototipo de estructura dualista se asocia, ya sea uno con otro, ya con otras estructuras no duales sino «impares» (de tres, cinco, siete o nueve elementos), sin hablar de otras anomalías. Salvando la contraposición entre el sistema par y el impar, Lévi-Strauss inquiriere modelos hipotéticos que den cuenta del conjunto estructural, que descubra el vínculo existente entre esas tres variedades de representación a la vez que posibilite la intertraducción. Pues, en efecto, encuentra una indisociable relación entre las dos formas de dualismo y entre dualismo y triadismo.

Según su demostración, el dualismo sólo manifestaría una imperfecta racionalización del triadismo. En cuanto al dualismo concéntrico, sería una mediación para el paso desde el dualismo diametral hacia el triadismo. Además, el dualismo diametral es estático, «es un dualismo que no puede sobrepasarse a sí mismo; sus transformaciones no generan otra cosa que un dualismo semejante a aquél del cual se ha partido. Pero el dualismo concéntrico es dinámico, lleva en sí el triadismo implícito; o para decirlo con mayor exactitud, todo esfuerzo por pasar de la tríada asimétrica a la diada simétrica supone el dualismo concéntrico que es diádico

como ésta, pero asimétrico como aquélla» (AE I, 1956, p. 168/138). Todas estas aseveraciones las refuerza con prolijas observaciones y ejemplos empíricos que, en última instancia, le inclinan a pensar que las formas de organización social constituyen sistemas ternarios más que binarios. La razón estriba en el hecho de que, al considerarlos como ternarios, se resuelven una serie de anomalías con las que se tropezaba y el conjunto se vuelve encuadrable dentro de una misma formalización. (Para los fines de este trabajo no es posible explanar más las demostraciones.)

Habría, en consecuencia, que renunciar a la teoría de la organización dual como institución. Como tal, tal vez pertenezca a un «tipo cero», cuyo único sentido es proporcionárselo a otras instituciones. Aislada en sí misma, tergiversa estructuras reales mucho más complejas, que necesitan una nueva interpretación. Por el momento, los resultados de la investigación son inmaduros; no se ha avanzado tanto como en los estudios del parentesco.

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

Como un ejemplo más se puede señalar la organización política o, en otros términos, la estructura del poder. Ya intuyó Rousseau —más acertado que Hume en esto— que son datos primarios de la vida sociopolítica el «contrato» y el «consentimiento». Y eso no es todo: «el *consentimiento* es el fundamento psicológico del poder, pero en la vida cotidiana se expresa por un juego de prestaciones y contraprestaciones que se desarrolla entre el jefe y sus compañeros, y que hace de la noción de *reciprocidad* otro atributo fundamental del poder. El jefe tiene el poder, pero debe ser generoso» (TT, p. 363/313). El origen de la jefatura parece que no es

totalmente social; nace de una base psicológica, de unas diferencias individuales, y también de una función pública necesaria. Luego, cada cultura diversifica un sistema particular de autoridad, que puede ir desde el más amistoso e igualitario —al modo nambikwara— hasta el más despótico y totalitario —a la manera de los antiguos emperadores chinos, por citar ejemplos alejados uno en el espacio y otro en el tiempo—.

El mismo principio se aplica, en cualquier sociedad, al caso de los individuos anormales, temibles o locos. En total, resultarían dos tipos de sociedades. Las primeras practican con ellos la *antropofagia* social, mediante la que neutralizan esas fuerzas indomables incorporándolas y asignándoles diversas funciones. Las segundas —como la nuestra— emplean la *antropoemia*: «vomitan» a todo individuo que represente un peligro para la sociedad establecida, compeliéndolo a la cárcel, al manicomio, al destierro, cuando no al otro mundo. Soluciones inversas al mismo problema, al de la amenaza a la seguridad del grupo.

En definitiva, se trata del principio dualista que rige sistemas sociales con base en estructuras de oposición y correlación, que expresa una modalidad del *principio de reciprocidad*, raíz de toda vida social. Tras los sistemas variables, yace una base común que remite a ciertos mecanismos fundamentales cuya universalidad se apoya en ciertas estructuras esenciales del espíritu humano. No es la peripecia histórica lo que los explica. La clave será un principio regulador vigente aún entre nosotros: «Tras la organización dualista considerada como una institución limitada en sus formas y en su distribución, existe cierto número de estructuras lógicas cuya recurrencia en la sociedad moderna y en edades diferentes de la vida prueba su carácter a la vez fundamental y universal» (EEP, p. 196/200). Hoy puede observarse un indicio de esto, claramente, en los encuentros deportivos, en los regímenes políticos bipartidistas y, quizá, en la lucha de clases.

Es la teoría de la reciprocidad la que necesita progresar, en el pensamiento etnológico, como avanzó la teoría astronómica de la gravitación desde Galileo a Newton y de éste a Einstein. Escribe Lévi-Strauss que, después de Rivers y de Mauss, las organizaciones llamadas dualistas están aguardando a su Einstein.

Totemismo

Pasemos ahora a esa forma tan peculiar de la organización social que es el totemismo.

Los primeros antropólogos que trataron sobre el totemismo lo incluyeron en el ámbito de la religión primitiva, como adoración de animales o plantas. De entonces acá el problema totémico ha sido muy debatido y prácticamente desintegrado. Su misma existencia como institución real se impugna. Lévi-Strauss le dedica una obrita, *El totemismo en la actualidad* (1962), y hace referencia al tema en *El pensamiento salvaje*. Pasa revista a una serie de autores para delimitar críticamente su propia explicación estructuralista, donde resuelve la cuestión totémica encuadrándola en un contexto más amplio y general.

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

La multiplicidad de teorías que se han formulado sobre el totemismo muestra, a las claras, esa dificultad en definirlo. Los etnólogos, según Lévi-Strauss, han divagado demasiado tiempo en pos de prejuicios e ilusiones. Las interpretaciones más antiguas pretendían la universalidad del fenómeno totémico como etapa obligatoria en el desenvolvimiento histórico de la humanidad, correspondiente a una mentalidad infantil. Suelen definir el totemismo mediante tres ingredientes: la organización clánica, la atribución de una especie animal o vegetal a cada clan y la relación de parentesco entre el clan y su tótem. Pero esta tesis universa-

lista está periclitada desde Goldenweiser (1910). Las interpretaciones más modernas se mueven en una orientación particularista.

Diversos antropólogos han ido logrando aciertos parciales en el desciframiento del problema, pagando con frecuencia su tributo a la «ilusión totémica», o considerando las cosas desde fuera y sin la necesaria profundidad.

Para empezar, Lévi-Strauss refuta la teorización que relaciona el totemismo con la exogamia; por ejemplo, la del inventor de la teoría del totemismo, McLennan (1869), que lo definía como fetichismo más exogamia más filiación matrilineal. Se trata de dos cuestiones diferentes, cuya coincidencia sólo se produce en algunas sociedades; en otras muchas, cada problema se resuelve por sus propios métodos. A esta crítica ya contribuyó F. Boas, quien ve en el totemismo una tendencia a la clasificación mediante la formación de un sistema de distinciones dentro de la sociedad. Es el primero que da el paso a una definición formal del totemismo, al tiempo que postula una homología entre el grupo social y el sistema de tótem; pero a Lévi-Strauss le parece excesivamente formalista y abstracta, pues si «los objetos denotados deben constituir un sistema, el modo de denotación, para cumplir íntegramente su función, debe ser también él sistemático» (TA, p. 17/26). La homología no se establece entre grupo y tótem sino entre las diferenciaciones que se dan en el orden natural totémico y las que se pretenden sancionar en el orden social humano. Uno de los aciertos de Boas fue la tesis de que la unidad del supuesto totemismo es sólo artificial, que no corresponde a ninguna realidad; es una categoría de nuestro pensamiento.

A. P. Elkin, estudioso de los aborígenes australianos, levanta un inventario de «especies irreductibles» de totemismo: totemismo individual; totemismo social (variedades: sexual, de mitad, de sección, de subsección, de clan, etc.); totemismo cultural; totemismo de sueño (social o individual). Este nominalismo y empirismo resultan criticables. Detrás de esas categorías cabe atisbar algo más importante, un bosquejo de sistema respecto al cual cada forma de totemismo encarna una transformación.

Dentro de la escuela funcionalista, B. Malinowski sostiene una tesis naturalista y utilitarista sobre el totemismo. En primer lugar, sería producto de condiciones naturales; pero si es algo natural, ¿cómo explicar que no se encuentre en todas partes? En segundo lugar, basa su existencia en el interés del hombre por animales y

plantas alimenticios, con valor económico, en la afinidad con ellos y el deseo de dominarlos, y finalmente en el ritual mágico que asegura la multiplicación de esas especies útiles. No es, sin embargo, la utilidad subjetiva, el que sean buenas para comer, lo que explica la elección de determinadas especies como tótem. Así lo va a demostrar Lévi-Strauss.

Otros autores, como M. Fortes y R. Firth, mantienen una afinidad o analogía objetiva entre el epónimo animal o vegetal y la unidad social que lo adopta. Supuestamente, los miembros del clan «zorro» serían hocicudos y astutos; los del clan «oso», peludos y feroces. Pero esto no aclara el problema. Es una interpretación reducida sólo a un cierto tipo de culturas. Habría que alcanzar «un nivel suficientemente general en que todos los casos observados puedan figurar como modos particulares» (TA, p. 111/114). Además, «si se nos permite la expresión, *no son las semejanzas sino las diferencias las que se parecen*. Entendemos por esto que hay (...) por una parte animales que difieren unos de otros (porque pertenecen a especies distintas, cada una de las cuales tiene un aspecto físico y hace un género de vida que le son propios), y por otra hombres (entre los que los ancestros constituyen un caso particular) que difieren entre sí (porque están distribuidos entre segmentos de la sociedad, ocupando cada uno una posición particular en la estructura social). La semejanza que suponen las llamadas representaciones totémicas se establece *entre estos dos sistemas de diferencias*» (TA, pp. 111-112/115).

Por consiguiente, no basta pasar de la utilidad subjetiva (Malinowski) a la analogía objetiva externa (Fortes y Firth); de ésta hay que pasar a la homología interna: entre dos sistemas diferenciales. Terminemos antes de reseñar otras interpretaciones.

E. E. Evans-Pritchard rechaza la postura naturalista y empirista para establecer que las relaciones entre grupos humanos y especies animales son de orden metafórico. La atención se desplaza hacia el intelecto. En el totemismo «nos encontramos en presencia de una serie de encadenamientos lógicos que unen relaciones mentales» (TA, p. 116/119). Los tótemes —criaturas naturales— se piensan en términos sociales. Sobre ellos se proyectan nociones y sentimientos que poseen otro origen.

A. R. Radcliffe-Brown, funcionalista, ha recorrido un largo camino en su análisis del totemismo. En él, demarca Lévi-Strauss dos teorías, de las cuales la segunda se aproxima a la propia visión

lévi-straussiana. La *primera teoría*, en la línea de Boas, sitúa la clave del totemismo en un sentimiento individual de vinculación que lleva a una conducta colectiva, ritualizada, y que se plasma en un objeto representativo del grupo. De manera que la división social se traduce en división ritual y religiosa. Al igual que Malinowski, afirma que tal especie se convierte en tótem porque es «buena para comer» (TA, p. 89/94). La explicación de Radcliffe-Brown no se basa ya en condiciones naturales; pertenece a la cultura: se trata de relaciones concebidas, con una finalidad teórica. Pero lo indefendible es aquel sentido utilitarista, puesto que tropieza con cantidad de casos en que animales y plantas totémicos carecen de utilidad para el indígena. Por lo demás, recurrir al sentimiento como causa de la conducta no es más que una explicación ilusoria; el afecto o la emoción es siempre «resultado» (recuérdense las razones que aducía Lévi-Strauss al tratar de lo vivido y lo real, en el capítulo 3).

En su *segunda teoría* del totemismo, expuesta en el «Huxley Memorial Lecture for 1951», Radcliffe-Brown sólo conserva de su posición anterior la metodología. La nueva postura «trae consigo la reintegración del contenido a la forma y abre de tal manera el camino de un verdadero análisis estructural, alejado por igual del formalismo y del funcionalismo» (TA, pp. 123-124/126). El universo natural se representa de acuerdo con un tipo de relaciones equivalente al que rige la sociedad humana. Y esto se consigue mediante una clasificación de las especies naturales en parejas de oposiciones, cosa que se hace posible sólo «a condición de elegir especies que tengan por lo menos un rasgo en común, que permita compararlas» (TA, p. 126/129). Así queda explicado por qué se prefiere tal especie a tal otra. No obstante, Lévi-Strauss le critica el hecho de que trate de explicar la lógica de oposición y correlación por medio de las leyes de asociación, cuando debe hacerse justamente al contrario; asimismo el hecho de que se atenga a una noción empirista de estructura.

En paradoja con la pertinaz desorientación de los antropólogos, sorprende encontrar, entre los filósofos, algunos precedentes de estas últimas teorías de Radcliffe-Brown. El predecesor más remoto es Jean-Jacques Rousseau, quien se anticipa a las primeras ideas sobre el totemismo (*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, 1754). La diferenciación social precisa que se la conciba y represente, de modo que la diversidad

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

Otro precedente más cercano es H. Bergson: aunque ve en el totemismo un medio de regular la exogamia, plantea la solución del problema totémico en el plano de las oposiciones y las nociones —no en el de los instintos—. Esta coincidencia tal vez se deba a las extrañas analogías de su pensar con el de pueblos primitivos totemistas. De cualquier manera, lo que se patentiza con Rousseau y Bergson es que toda mente humana es un potencial campo de experimentación para averiguar lo sucedido en otras mentes humanas (con tal que los prejuicios no descarríen el razonamiento).

Después de haber expuesto la gama de interpretaciones propuestas sobre el totemismo, señala Lévi-Strauss las dos «hipótesis extremas» entre las que las demás se despliegan. Una, cuyo portavoz sería Lévy-Bruhl, se apoya en la noción de *participación* —un tanto confusa y ambigua—. Otra, patrocinada por Durkheim, reduce el tótem a mero *emblema* que designa el clan. Ambas explican más bien poco qué significa el totemismo allí donde existe. Para Lévi-Strauss, en este caso, «la verdad debe buscarse a medio camino entre las dos soluciones extremas» (TA, p. 134/137).

Ilusión totémica

La crítica radical al planteamiento tradicional del problema del totemismo lo acusa de haberlo hipertrofiado y mistificado. Es producto de una actitud morbosa en el estudio de la ciencia de las religiones: «proyección negativa de un temor incontrolable a lo sagrado, del cual el observador no ha conseguido desprenderse. Así se ha constituido la teoría del totemismo “para nosotros” y no “en sí”, y nada garantiza que, bajo sus formas actuales, no proceda todavía de una ilusión semejante» (AE II, 1960, p. 38). Era el recelo de parangonar las instituciones primitivas con las supuestamente civilizadas y, sobre todo, la obsesión por distanciar

de aquéllas nuestras religiones lo que condujo a desfigurar el enfoque, a encuadrar el totemismo en el área de lo religioso.

He ahí la ilusión totémica. En cuanto institución, no existe el totemismo. No sólo su unidad —como mostró Boas— sino su misma noción es ilusoria. El totemismo no constituye un fenómeno, institución o sistema dotado de consistencia propia; «el error de los sostenedores del totemismo fue el de destacar arbitrariamente un nivel de clasificación: el formado por referencia a las especies naturales, y de darle el valor de una institución. Pero, como todos los niveles, éste no es sino uno entre otros, y no hay ninguna razón para declararlo más importante» (PS, p. 179/199).

El pretendido totemismo hay que considerarlo como un fenómeno particular en el seno de una clase de fenómenos similares mucho más amplia, un subsistema dentro de un sistema general. «El totemismo se reduce así a un modo particular de formular un problema general: hacer de manera que la oposición en vez de ser un obstáculo para la integración sirva más bien para producirla» (TA, pp. 128/130-131). Se incluye en el problema general de las clasificaciones, en concreto, de la clasificación social. Su característica distintiva está en el empleo de una nomenclatura especial (nombres de animales y vegetales), a cuyo través codifica correlaciones y oposiciones; éstas, empero, admitirían otras formalizaciones. Se trata de un particular modelo clasificatorio, de un aspecto de la clasificación aislado arbitrariamente bajo la etiqueta de «totemismo». A juicio de Lévi-Strauss, se oculta tras él una dimensión universal, clasificatoria, más humanizada en nuestra civilización; entre nosotros «ocurre como si cada individuo tuviese su propia personalidad por tótem: ella es el significante de su ser significado» (PS, pp. 284-285/313). Parece que la ilusión totémica se ha disipado.

¿Cuál es la *función* del sistema totémico? Integrar oposiciones, consolidar la integración social. Del mundo vegetal o animal se extraen una serie de diferencias que resultan significativas, y se socializan, esto es, se traspasan al mundo social. De la naturaleza a la cultura. Así, los grupos humanos, semejantes por naturaleza, se valen de las categorías vegetales o animales con objeto de «desnaturalizar sus propias semejanzas» (PS, p. 143/160). Es una forma simple de distinguir y clasificar a los seres humanos de acuerdo con su estatuto social. La referencia metafórica al orden totémico viene a sancionar la pertenencia efectiva al orden social.

El método que Lévi-Strauss sigue, para descubrir las estructuras del llamado totemismo (como ya reseñé en el capítulo 2), consta de tres fases:

1.^a «Definir el fenómeno que vamos a estudiar como una relación entre dos o más términos reales o virtuales» (TA, página 22/30).

de las cuales cabe distinguir dos modos de existencia, colectivo y singular; para evitar confusiones, Lévi-Strauss los denomina: en la *serie natural*, categoría e individuo; en la *serie cultural*, grupo y persona.

2.

tos términos» (TA, p. 22/30),
mente en determinadas poblaciones. Los términos provenientes de ambas series se pueden asociar entre sí, dos a dos, de cuatro maneras: a) categoría natural / grupo cultural; b) categoría natural / persona cultural; c) individuo natural / persona cultural; d) individuo natural / grupo cultural. A continuación, Lévi-Strauss verifica la existencia de sistemas que cumplen tales relaciones en diversas partes del mundo, de modo que se refuerza la hipótesis inicial que postulaba la relación entre las dos series.

3.

que, a este nivel solamente, puede llegar a establecer conexiones necesarias, puesto que el fenómeno empírico contemplado al momento de partir no era sino una combinación posible entre otras, cuyo sistema total debe ser previamente reconstruido» (TA, páginas 22-23/30).

la ilusión totémica restituyendo su contenido subyacente al lugar que le pertenece dentro de un vasto conjunto, como parte integrante de un sistema global de transformaciones: el código mediador que permite expresar propiedades isomórficas entre el ser humano y su entorno natural. (La problemática de las relaciones entre naturaleza y cultura se desarrollará en un apartado propio: capítulo 5.2).

En síntesis, «por detrás de lo que erróneamente dio en llamarse "totemismo" existen tres ideas muy precisas. En primer lugar, la idea de un conjunto cultural discontinuo, es decir, de una sociedad segmentaria; en segundo lugar, la idea de un conjunto natural discontinuo, es decir, la conciencia de la discontinuidad

empírica de las especies biológicas, y, en tercer lugar, la idea de que existe algún tipo de homología entre los dos sistemas de diferencias antes citados» (LS, 115, p. 49). Esta relación de *homología* no es de ningún modo directa, sino mediatizada por el espíritu humano y su función simbólica. No es que tal grupo humano se asemeje a tal especie animal ni tal otro a tal otra, término a término. La homología se postula «entre las separaciones diferenciales que existen, por una parte, entre la especie X y la especie Y, y por otra parte, entre el clan A y el clan B» (TA, p. 18/26). «Estas instituciones descansan, pues, en el postulado de una homología entre dos sistemas de diferencias, situados uno en la naturaleza y otro en la cultura» (PS, p. 152/170). Y al concebir así la analogía formal entre naturaleza y cultura, se destaca en primer plano su carácter sistemático o estructural.

Puestas así las cosas, se desprende una de las conclusiones capitales de Lévi-Strauss con respecto al problema del totemismo: la elección de la especie naturales se debe al hecho de que «proponen al hombre un método de pensamiento» (TA, p. 18/26). Los tótemes, animales o plantas, pueden ser —o no— temidos o codiciados; lo decisivo estriba en que «su realidad sensible deja traslucir nociones y relaciones concebidas por el pensamiento reflexivo a partir de los datos de la observación», hasta tal punto que «las especies naturales no se eligen por ser buenas para comer sino por ser buenas para pensar» (TA, p. 128/131), por sus propiedades lógicas. El totemismo se define como un operador lógico, un modo elemental de organizar la experiencia.

Lo que ocurre de hecho con el pretendido totemismo, en ciertas poblaciones donde pervive, es que su carácter sincrónico sistemático se erosiona y deteriora a causa del devenir diacrónico. De «medio de pensar» degenera en «medio de recordar». En cuanto gramática se descompone y sólo queda el léxico suelto. De ahí que el totemismo sea un sistema «casi siempre *vivido*, es decir, que se adhiere a grupos completos y a individuos concretos, porque es un *sistema hereditario de clasificación*»; demuestra, así, cómo «la forma de la estructura puede a veces sobrevivir, cuando la estructura misma sucumbe al acontecimiento» (PS, pp. 307/336-337).

Relacionados con ese sistema totémico «vivido» se encuentran *mitos* totémicos («concebidos»), cada uno de los cuales tiene por misión fundar una de las diferencias constitutivas del sistema

totémico; e igualmente hay *ritos* totémicos («actuados») que desempeñan la misma función a otro nivel.

En resumidas cuentas, Lévi-Strauss interpreta el totemismo como fenómeno intelectual más que religioso. Su realidad «se reduce a ser un ejemplo particular de ciertos modos de reflexión». «El pretendido totemismo participa del entendimiento, y las exigencias a que responde, la manera como trata de satisfacerlas, son ante todo de orden intelectual» (TA, p. 149/151). Implica una proyección de las estructuras mentales del hombre, por lo que su verdad no está fuera sino reside en nosotros. No se trata de un arcaísmo. Más aún, en último término, su actualidad se cifra en postular una homología de estructura entre el espíritu humano y las cosas.

3. SISTEMAS DE ARTE

No existe ninguna obra que Lévi-Strauss dedique expresamente al análisis de la creación artística. Sin embargo, alude con frecuencia, en artículos, entrevistas y pasajes de sus obras mayores, al sentido del arte y sus diversas manifestaciones, así como a su función social y a su estructura. En un artículo bastante temprano (cfr. AE I, 1945, pp. 269-294/221-242), parte del hecho de que artes pertenecientes a regiones y épocas muy distanciadas presenten claras analogías entre sí. ¿Cómo explicarlo? Descarta la hipótesis difusionista, basada en el contacto cultural; pues, aun admitiéndola, queda inexplicado el mantenimiento durante un largo período histórico de los rasgos culturales supuestamente transmitidos. Es preciso pensar en otra hipótesis. De este modo, se recurre al análisis estructural, con la intención de indagar las conexiones psicológicas o lógicas que concurren en producciones artísticas tan alejadas y similares.

Sorprende, por ejemplo, la analogía que aparece entre los principios aplicados al arte en el noroeste de América y en la China arcaica, tal como se plasma en pinturas, decorados, tatuajes, tallas, estatuillas, tejidos, etc. Se repiten muchos elementos fundamentales comunes: espirales, plumeados, volutas, grecas, zarcillos, cruces, pavesas, junto con procedimientos de estilización, esquematismo y simbolismo, simetría muy elaborada y asimetría de detalles, transformación ilógica de estos últimos y, como rasgo más destacado,

el desdoblamiento de la representación (practicado igualmente en otras regiones de la tierra).

Para los indígenas, es el decorado del rostro el que confiere al individuo biológico su carácter social, su personalidad propiamente humana y espiritual. Es una muestra del desdoblamiento, cuyas raíces son sociológicas. Encarna un *dualismo* que se transforma en toda una serie de dualismos: «escultura y dibujo, rostro y decorado, persona y personaje, existencia individual y función social, comunidad y jerarquía» (AE I, 1945, p. 288/236). Se trata de una dualidad —y correlación— entre expresión plástica y expresión gráfica que se encuentra en todas las producciones inspiradas por el principio del desdoblamiento de la representación.

El desdoblamiento de la representación posee una función no estrictamente ligada a lo decorativo sino a lo social, con un significado místico y sobrenatural. En el caso del decorado facial, la cara ni siquiera existe sin la «máscara», cuya misión estriba en servir de intermediaria entre el mundo simbólico sobrenatural y el mundo normal. Por eso, la máscara enmascara y desenmascara al mismo tiempo. Es proyección de una realidad de otro orden, y a su vez proyecta al individuo en la realidad social. Sin embargo, el desdoblamiento de la representación no se limita a ser un denominador común de las «culturas de máscaras» (ni todas éstas practican tal desdoblamiento).

Este desdoblamiento constituye, además, la expresión funcional de un tipo de civilización determinado. Si el análisis se llevara adelante lo suficiente, el arte trasluciría las demás facetas de la sociedad donde surgió. Quizá habría que interpretar el arte gráfico de las mujeres caduveas, con su seductora y aparentemente gratuita complicación, «como el espectro de una sociedad que busca con pasión insatisfecha el medio de expresar simbólicamente las instituciones que podría tener, si sus intereses y supersticiones no se lo impidieran» (TT, p. 223/188). O bien, tratándose de la antigua sociedad china, «la sola inspección de su arte permitiría reconocer la lucha de los prestigios, la rivalidad entre las jerarquías, la competencia entre los privilegiados sociales y económicos, fundados todos en el testimonio de las máscaras y en la veneración de los linajes» (AE I, 1945, p. 292/240). Dada su estructura de fondo, lo que sucede es que las transformaciones sociales quedan impresas en las creaciones artísticas. En esta línea, por ejemplo, el estilo barroco y preciosista transparentaría un orden social deca-

dente, moribundo, que sobrevive en una estética formal y amanerada —según Lévi-Strauss—.

La clave de interpretación para esta analogía entre producciones artísticas tan distantes sólo puede fundarse en la ligazón estructural, inconsciente, subyacente a los convencionalismos estéticos como a cualquier otra manifestación sociocultural. Pues el *arte* se define como «esa toma de posesión de la naturaleza por la cultura», no un mero reflejo o imitación sino una «significación» o «representación» que lo aproxima a la categoría del *lenguaje*. Claro que no se confunde con un lenguaje meramente denotativo y sin duda tampoco es siempre y obligatoriamente un lenguaje. Con todo, a juicio de C. Lévi-Strauss, «podemos concebir el arte como un sistema significativo, o un conjunto de sistemas significativos, pero que se queda siempre a medias entre el lenguaje y el objeto» (LS, 107, p. 97). A diferencia del lenguaje articulado, cuyos signos carecen de relación sensible con los objetos significados, el arte conserva una relación sensible entre signo y objeto.

La índole de sistema significativo hace que el arte se pueda analizar estructuralmente. A través de su configuración sensible, sometida a dura ascesis hasta convertir la obra de arte en lo que Lévi-Strauss denomina un «modelo reducido» (PS, p. 36/46), el artista consigue transmitir dimensiones inteligibles: sólo al percibir las amanece la emoción estética. «La emoción estética proviene de esta unión instituida en el seno de una cosa creada por el hombre y, por tanto, también virtualmente por el espectador, que descubre su posibilidad a través de la obra de arte, entre el orden de la estructura y el orden del acontecimiento» (PS, p. 37/48).

La estructura del objeto natural no se percibe inmediatamente, por lo que es la obra de arte la que «permite realizar un avance del conocimiento»; es la obra de arte la que «al significar el objeto logra elaborar una estructura de significación que guarda una relación con la estructura misma del objeto» (LS, 107, p. 80). Y lo mismo que las palabras en la lengua hablada, los objetos apropiados por el arte sólo adquieren su sentido «en un contexto», es decir, al combinarse dentro de un ordenamiento estructural. De la *estructura* procede el sentido y también el sentimiento.

La creación estética ha gozado de una importancia capital en todas las culturas, incluidas las más primitivas a nuestros ojos. Está demostrado que en ellas hubo célebres artistas; aunque tal vez la distinción entre producción individual y producción colectiva

no sea pertinente en aquellas sociedades. La evolución de las formas artísticas ha discurrido, en cada sociedad, por unos derroteros. El arte primitivo tropezaba con grandes dificultades para «reproducir» copias facsímiles del modelo real, de manera que se creó un arte *significativo*. Pero esta función significativa del arte se perdió —cree Lévi-Strauss— al aparecer la escultura griega, por un lado, y la pintura renacentista italiana, por otro. El ansia de «poseer» el objeto condujo a un arte cada vez más *representativo*. A esto se ha añadido no pocas veces la tendencia a repetir a los «grandes maestros» con un procedimiento puramente *imitativo*.

Estos tres tipos de hacer artístico, cuando se extreman, desembocan en «movimientos centrípetos que tienden a replegar, a encerrar el arte sobre sí mismo, a constituirlo en un mundo aparte: individualismo, representacionismo y lo que podríamos llamar academicismo» (LS, 107, p. 62). La postura de Lévi-Strauss frente al arte contemporáneo concuerda con esta tipología y con esta acusación de aislamiento del mundo.

El arte —o la poesía— constituye una manifestación privilegiada del paso de la naturaleza a la cultura. El artista interpreta y plasma en su obra estructuras comunes a la realidad exterior y al espíritu. Cuando de verdad acierta a traducirlas, el arte triunfa. Lo que produce la emoción estética es la captación de ciertas relaciones lógicas, de lo inteligible al través de lo sensible; es una revelación estructural.

De manera similar e inversa a la del artista, la experiencia del estructuralista semeja a un espectador altamente cualificado que analiza las estructuras puestas en juego, las que explican el estado afectivo que lo estético induce.

La obra estética se nimba con un halo cuasimístico (el «mana», debido al exceso de significaciones del espíritu humano, y cuyo sentido expone el apartado siguiente, al tratar del rito). En ella, el espíritu se reencuentra a sí mismo, reconoce su propia configuración profunda y el cumplimiento simbólico de sus aspiraciones.

Un objeto de la sensibilidad queda constituido en miniatura de una concepción lógica del pensamiento. Resulta muy elocuente el caso de la *música*, «sistema abstracto de oposiciones y relaciones, alteraciones de los modos de extensión cuya actuación origina dos consecuencias: en primer lugar, la inversión de la relación entre el yo y el otro, puesto que cuando oigo música *me escucho* a

través de ella; y que, por una inversión de la relación entre alma y cuerpo la música *se vive* en mí» (AE II, 1962, p. 51). Las barreras de la individualidad se vuelven permeables a la comunión con el universo.

Por otra parte, la auténtica creación artística queda investida como abreviatura de la existencia entera, condensación en un tiempo breve de un proyecto y de su desenlace feliz. Viene a ser una metáfora de la vida, pero en la que, al revés que en ésta, se superan airosamente los tropiezos contra los que, tantas veces, se estrellan los proyectos humanos.

El arte, lo estético, resuelve conflictos estructurales en el plano de lo simbólico. Instauro una especie de culto a un dios cuya epifanía más esplendente encarna ya la misma naturaleza.

4. SISTEMAS DE RITUAL

Aunque no le haya dedicado ningún volumen especial al problema de la religión y la magia (exceptuado el mito), no por eso deja de estar muy presente. La teoría de la religión se encuentra dispersa a todo lo largo de la obra lévi-straussiana, como disuelta pero siempre aflorando. Aparece en el análisis de la vida de los Nambikwara (Brasil), en el sincretismo de los Mog del Chittagong (antiguo Pakistán oriental), en la *Introducción a Marcel Mauss*, en *Tristes trópicos*, en *El totemismo en la actualidad*, en *El pensamiento salvaje*, en los dos tomos de *Antropología estructural*, y finalmente en *Mitológicas*. Por lo demás, sea cual sea su interpretación, lo religioso genérico muestra una ubicuidad coextensiva con toda cultura humana, se diversifica en dos tendencias opuestas como son la religión y la magia, y se expresa primordialmente por medio de ritos y mitos, a cuyo través influye en la existencia colectiva e individual. La cuestión de la «especificidad» de los fenómenos religiosos —Lévi-Strauss «les rehusa por principio toda especificidad» (M IV, p. 571)— es discutible, y discutida de hecho: pues al privar de lo específico a un fenómeno, se corre el riesgo de mutilar lo esencial; la opinión de un ateo sobre la religión —se ha escrito— no vale más que la de un sordo sobre la calidad de la música, de la que el mismo Lévi-Strauss defiende que es irreductible a ningún otro discurso. Pero hecha esta reserva, nada impide que el análisis nos aclare las relaciones entre magia y

religión, o las funciones y estructuras del ritual y de la mitología. En este apartado, el ritual.

Si, para estudiar la religión, se pretende seguir la vía de las ideas, la empresa resultará fallida irremediablemente, puesto que la ciencia requiere «ideas claras» o que lleven camino de serlo, mientras que la religión se presenta a sus ojos como «reino de las ideas confusas» (TA, p. 148/150). Tampoco la vía afectiva ni la vía puramente sociológica ofrecen una salida satisfactoria. El problema es mental, estructural. Para que una antropología religiosa resulte válida, hay que considerar la religión como un sistema conceptual a través del cual se tiene acceso al «mecanismo del pensamiento», aunque de esta forma pierda su propia autonomía.

La relación entre *magia* y *religión* no es de mutua y absoluta exclusión sino, más bien, de exclusión e inclusión relativas, como dos polos extremos de una misma gama, entre los que cabe toda una serie de transformaciones intermediarias. Lévi-Strauss define la *magia* como «fisiomorfismo del hombre»: naturalización de las acciones humanas, a las que se atribuye un valor como si estuvieran en conexión con el determinismo cósmico y pudieran influir sobre él. La *religión*, en cambio, consiste en un «antropomorfismo de la naturaleza»: humanización de las leyes naturales, a las que se les confiere un rostro humano o personal, y respecto a las cuales el hombre se siente en dependencia. Sin embargo, la actitud mágica y la religiosa se dan siempre indisolublemente unida una con otra, variando sólo su dosificación respectiva. «No hay religión sin magia, como no hay magia que no contenga, por lo menos, un poco de religión» (PS, p. 293/321). Lo sobrenatural sólo existe para una humanidad que se otorga a sí misma poderes sobrenaturales, y que imputa a la naturaleza sus poderes sobrehumanos.

Al trazar su teoría del pensamiento mágico, Lévi-Strauss subraya la noción de *mana*, con la que se equiparan otras similares, como *hau*, *wakan*, *orenda*, *atasu*, *manitu*, etc. Por encima de los posibles matices, la categoría «mana» se refiere a esa fuerza misteriosa que acaece en cosas o personas sin identificarse con ellas ni de ellas depender; aparece en lo insólito e imprevisible; de ahí que sea un signo sobreañadido que designa lo extraordinario. Más aún, «las concepciones del tipo *mana* son tan frecuentes y tan extendidas que conviene preguntarse si no estamos en presencia de una forma universal y permanente de pensamiento, que, lejos de caracterizar ciertas civilizaciones o pretendidos “estadios” arcaicos

o semiarcaicos de la evolución del espíritu humano, sería función de una determinada situación del espíritu en presencia de las cosas, que debe por tanto aparecer cada vez que esa situación se dé» (LS, 34, p. XLIII). Se trata de un recurso del pensamiento para salvar el sinsentido y la contradicción que le es inherente, supuesto el desnivel insalvable entre los significantes disponibles y los significados concretos conocidos.

El pensamiento simbólico y el lenguaje posee siempre, más allá de los términos objetivos o científicos, otros términos como *mana* con un significado impreciso y vago, cuyo papel es el de *significante flotante*, presto a cumplir su función semántica cargándose de cualquier contenido simbólico, a fin de superar la contradicción propia de todo pensamiento finito. Las nociones del tipo «mana» nombran, pero no explican; no producen ciencia, sino magia. Constituyen «un *valor simbólico cero*, es decir, un signo que marcaría la necesidad de un contenido simbólico suplementario del que contiene ya el significado, pero que puede ser un valor cualquiera» (LS, 34, p. XLVIII). Lo sorprendente, lo desconocido, la totalidad no percibida vienen a encajar, de esta forma, en la reflexión subjetiva. Pues tal es la condición intelectual del hombre, su función simbólica.

En otras palabras: el conjunto de significaciones que utiliza el pensamiento es siempre mayor que el conjunto de objetos que proporciona la experiencia del universo; surge así una contradicción entre el sistema de significantes y el sistema de significados, contradicción que se subsume en un nuevo sistema de referencia edificado por el pensamiento mágico. La pega está en que un verdadero progreso del conocimiento sólo se efectuará —aún queda lejos— mediante la reabsorción mutua y la adecuación de los dos primeros sistemas y no mediante un tercero imaginario. Si por medio de operaciones mágicas se restaura una unidad, no perdida pero sí inconsciente, la noción de *mana* no pertenece al orden de lo real sino al orden del pensamiento. Aunque repercute en lo real, la magia y la religión (al contrario que el totemismo, sistema clasificatorio de las funciones sociales) no son un sistema que coloque cada término en su sitio; para conciliar las contradicciones recurren a un plano fuera de la realidad; integra una cosmovisión dando salida al excedente de significaciones y admitiendo unos contenidos inobjetivos.

Por otro lado, las creencias de cada cultura están íntimamente

condicionadas por sus estructuras sociales, como proyección, justificación, compensación, etc. (papel que, en cierto modo, cumple la ideología política en las sociedades modernas). La ventaja de estas operaciones mágicas aparece en sus efectos de catarsis individual o social: contribuye a la elaboración de vivencias desacostumbradas, aun las más enigmáticas, dentro de un sistema equilibrado.

Chamanismo

Pasemos ahora al fenómeno del chamanismo. Está comprobado que hay culturas donde el mal de ojo causa la muerte, donde un rito exótico cura la enfermedad. La magia es un hecho, aunque requiere, para ser eficaz, un mínimo de condiciones basadas por igual en una sólida creencia: la del brujo en su técnica, la del paciente en la virtud del brujo, la de la opinión general del grupo. Presupone un acto de fe en el orden del mundo. Esa creencia es indispensable, ya que el poder de los conjuros y sortilegios reside, en gran parte, en la actividad inconsciente de mecanismos psicofisiológicos, capaces de originar sea trastornos sea reajustes homeostáticos.

El chamanismo o brujería, al igual que todo sistema mágico, trabaja operando una reducción a orden lógico de fenómenos inexplicables, aunque la restitución lógica sea inconsciente. Significa un seguro frente al caos y el desorden. Ahí surge la función social del brujo, el hechicero, el curandero, el mago: el chamán. Cuando alguien sufre un trauma que lo desencaja del ambiente, ocurre un trastorno doble: el biológico por un lado, y el social por otro, más grave aún. El chamán conduce al paciente a la regeneración mediante ritos y mitos que lo reencajan en la estructura social, de lo que tal vez se siga la curación (sin menospreciar auténticos conocimientos y técnicas medicinales).

La clave de bóveda del sistema es el chamán, cuya experiencia íntima de ciertos estados psicosomáticos, a los que suele ser proclive, se ve reforzada por el buen suceso de no pocas de sus intervenciones que acrecientan el consenso social en torno a él. Con su lenguaje mítico y ritual, el chamán proporciona un nuevo sistema de símbolos o significantes en los cuales poder traducir esos significados difusos que provocan el conflicto inconsciente, de

suerte que éste se desbloquea, lo caótico se reorganiza y el alivio repercute favorablemente en el mismo organismo del indígena tratado. Al resolverse el conflicto intelectual, se disuelven los síntomas afectivos. A través de la «manipulación psicológica», obsesionante técnica chamanista, se interioriza un sistema integrador dentro del cual se restituye la experiencia real.

¿Cómo es posible lograr, por medio de la irrealidad de unas representaciones y manipulaciones, esa transformación real que opera el simbolismo en el cuerpo del enfermo? La respuesta es que los diversos niveles se interrelacionan e interactúan, debido a su correspondencia estructural, con tal fortuna que «la eficacia simbólica consistiría precisamente en esa *propiedad inductora* que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas, capaces de constituirse, con materiales diferentes, en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo» (AE I, 1949, p. 223/182). La reorganización estructural que se hace vivir en el plano del psiquismo inconsciente, mediante el mito y el rito, es análoga a la que se trata de obtener en el organismo fisiológico.

La relación entre el chamán y el enfermo pone en contacto dos polos antagónicos, uno cargado activamente de símbolos, otro cargado pasivamente de vivencias informulables. La curación acompaña al paso de un polo a otro, que reconstruye, «en una experiencia total, la coherencia del universo psíquico, proyección a su vez del universo social» (AE I, 1949, p. 201/166). Pese a que la realidad profunda de tales fenómenos resulta incomprensible igualmente para el grupo, para el enfermo y para el mismo chamán, el pensamiento simbólico los maneja, los domestica, los traduce a un lenguaje socialmente admitido.

En este contexto, aduce Lévi-Strauss el estrecho paralelismo existente entre el chamanismo de las culturas primitivas y el *psicoanálisis* moderno. El chamán provoca en su paciente una «abreacción», una reviviscencia de la situación originante de su trastorno; de forma que la cura consiste «en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo rehúsa tolerar (...). Lo que no se aceptan son los dolores incoherentes y arbitrarios, que constituyen un elemento extraño al propio sistema; pero gracias al mito del chamán se reencuadra en un conjunto donde todo tiene sustentación» (AE I, 1949, p. 218/178). Poco importa que la fabu-

lación del chamán tenga un contenido objetivo. Pues bien, algo semejante pasa en la relación psicoanalítica: el médico dialoga con el paciente no tanto mediante palabras cuanto mediante gestos y actitudes concretas «verdaderos ritos que atraviesan la pantalla de la conciencia sin encontrar obstáculo, para aportar su mensaje directamente al inconsciente» (AE I, 1949, p. 221/181). En ambos casos se juega con símbolos, equivalentes del significado, pero de un orden de realidad diferente.

Si hay alguna diferencia, es ésta: en la cura chamánica, el médico proporciona el mito y el enfermo cumple en sí las operaciones; y en la cura psicoanalítica, el médico efectúa las operaciones y el enfermo crea su mito. Ambas terapias pretenden inducir una transformación estructural, ambas hacen vivir un mito cuya estructura es formalmente homóloga a aquella que se desea reorganizar en otro plano, inconsciente. Las diferencias se desvanecen, lo importante es el inconsciente como entramado de estructuras, sea cual sea el contenido. La terapéutica psicoanalítica se muestra, así, sin que se le reste valor, sólo como una modalidad de un método más fundamental y muy antiguo.

5. SISTEMAS DE MITOLOGÍA

Sin menospreciar otros aspectos de la realidad etnográfica, la fascinación de Lévi-Strauss se polariza pronto en el análisis e interpretación de los mitos. El mito no es algo absurdo desprovisto de lógica y sentido. A la creación mítica de los primitivos subyace una lógica que se encuentra universalmente en todo pensamiento. Los primitivos no son pueblos prelógicos, como se verá mejor al tratar del pensamiento salvaje. Elucidar esa lógica del mito es la finalidad de extensos estudios. Veinte años de ardua investigación ha dedicado al tema nuestro autor, en busca de las estructuras mentales que organizan, a nivel inconsciente, las funciones y operaciones del espíritu humano, o sea, de la mente. Sus principales trabajos en esta línea son artículos recogidos en AE I: *La estructura de los mitos* (1955), *Estructura y dialéctica* (1956); y en AE II: *La gesta de Asdiwal* (1958), *Post scriptum* (1973), *Cuatro mitos winnebago* (1960). Otras aportaciones: *El sexo de los astros* (1967), *Cómo mueren los mitos* (1971). Y fundamentalmente, su obra maestra constituida por la tetralogía *Mitológicas*: I, *Lo*

crudo y lo cocido (1964); II, *De la miel a las cenizas* (1967); III, *El origen de las maneras de mesa* (1968); y IV, *El hombre desnudo* (1971).

La mitología no desempeña una función utilitaria en el seno de la sociedad, ni se encuentra ligada a otras realidades objetivas que le impongan determinadamente sus constreñimientos de forma directa, como ocurre con otros niveles o sistemas culturales. Si en alguna parte se desenvuelve a sus anchas el espíritu humano y se abandona enteramente a su «espontaneidad creadora», es en el mito. Pero si se descubre que el pensamiento mítico se rige por leyes —semejantes a las del lenguaje—, entonces «habremos demostrado que hasta aquello que aparentemente constituye el elemento más arbitrario del pensamiento humano, está en realidad rigurosamente determinado» (LS, 120, p. 40). Y si el espíritu se halla determinado hasta en sus mitos, con mayor razón quizá habrá leyes determinantes en todo el restante ámbito de la cultura.

Por consiguiente, cabría dar un paso más y sostener que un método que fuera válido para analizar la mitología, lo sería igualmente para el resto de la actividades del espíritu humano: poéticas, pictóricas, musicales, etc. En *Mitológicas*, se lleva a cabo la experimentación de ese método, el análisis estructural del vasto conjunto mítico que recubre prácticamente ambos hemisferios del Nuevo Mundo. La exposición que sigue tratará la definición, génesis y función del mito, el método de su análisis estructural, la interpretación de su mensaje —si lo hay—, así como una valoración de la sistematicidad y límites del análisis.

Definición, función y muerte del mito

No está suficientemente acuñado el concepto de mito. En sentido vulgar, puede indicar una historia falsa, fingida o aureolada; se aproxima al cuento, a la fábula y a la leyenda, pero difiere de ellos. En sentido teológico, alude a la formulación de algún misterio religioso. Su relación con la historia es muy problemática. El mito, para Lévi-Strauss, se define por referencia a un *sistema temporal* que combina las propiedades de la diacronía y la sincronía, pues los acontecimientos desplegados en el tiempo conforman una estructura perdurable. «Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: *antes de la creación del mundo*, o *durante las*

primeras edades, o en todo caso *hace mucho tiempo*. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente que se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro» (AE I, 1955, p. 231/189). Posee una estructura a la vez histórica y ahistórica. La narración se sitúa «en el tiempo», en el nivel del «habla», en una sucesión irreversible, y a la vez «fuera del tiempo», en el nivel de la «lengua», en un suceder reversible o reiterable. Pero es un tercer nivel de significación, que un poco más adelante desarrollaré, el que da al mito su carácter específico.

En concreto, Lévi-Strauss define *cada mito* por el «conjunto de todas sus versiones» o variantes. De forma que el análisis estructural se despreocupa de buscar la versión originaria para considerar por igual todas las versiones. Mientras siga siendo reconocible, se tratará del mismo mito. Por eso, la unidad del mito resulta tan inconcreta, «no es sino de tendencia y proyectiva», producto de interpretación; de manera que la ciencia de los mitos puede considerarse como una *anaclástica* o estudio de los rayos reflejados y refractados (cfr. M I, p. 13/15). La unidad del mito se proyecta «en un foco virtual»: «más allá de la percepción consciente del oyente, que de momento sólo atraviesa, hasta un punto donde la energía que irradia será consumida por el trabajo de reorganización inconsciente» (M I, p. 26/27). Tal es la organización y unidad que indaga el análisis.

En la concepción lévi-straussiana del mito, se descartan todas las clasificaciones preconcebidas y exteriores (mitos cosmogónicos, estacionales, divinos, heroicos, etc.), a fin de que cada mito entregue al análisis el secreto de su tipología. Asimismo se excluye cualquier delimitación precipitada de «lo mítico», en cuyo estudio se recurrirá a «toda manifestación de la actividad mental o social de las poblaciones estudiadas» (M I, p. 12/14), como complemento e ilustración.

La verdad es que el proceso de mitopoyesis queda postergado frente al interés por la estructura del mito. Ya casi al término del último tomo de *Mitológicas*, aparecen unos párrafos sobre la génesis del mito, o mejor, sobre el mecanismo de su engendramiento. En el fondo de todo sistema mitológico yace «una secuencia absolutamente indecible» —no opcional—, que viene a reducirse a un primer par de oposición o «asimetría primera» de la que arran-

ca el juego de las transformaciones sucesivas: alto y bajo, cielo y tierra, tierra y agua, cerca y lejos, izquierda y derecha, macho y hembra, ... «Inherente a lo real, esta disparidad pone en marcha la especulación mítica», precisamente porque este mecanismo de aparear oposiciones está «de alguna manera montado de antemano en el entendimiento», y basta que acontezcan determinadas experiencias recurrentes para que éstas accionen el mando: «la maquinaria conceptual se pone en marcha» imponiendo una organización formal a los datos empíricos situacionales, «aplicando sistemáticamente reglas de oposición». Así es como los mitos nacen y se transforman en otros que siguen transformándose sin cesar. Las condiciones de la génesis del mito coinciden con las de la génesis de todo pensamiento; lo constitutivo no es la oposición entre el yo y lo otro, sino la experiencia de «lo otro aprehendido como oposición», la conciencia «como conciencia de una relación». «Para que el pensamiento engendre un mito y éste a su vez engendre otros mitos, es preciso y basta que se inyecte una primera oposición en la experiencia, de donde resultará que sucesivamente se engendrarán otras oposiciones» (M IV, pp. 539-540) a las que especulativamente se intentará dar un sentido.

Por lo que concierne al papel del sujeto en la génesis mítica, esto es, a su *autor*, «los mitos carecen de autor: desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición» (M I, página 26/27). Su característica es la anonimidad. Aunque, evidentemente, su origen estuvo en una creación individual, «para pasar al estado de mito» (M IV, p. 560) esa individualidad ha de esfumarse y reconocerse el mito como patrimonio común de una cultura o sociedad.

¿Cuál es la *función* del mito en una sociedad? El mito se esfuerza por corregir o disimular oposiciones o disimetrías estructurales, a las que ofrece una mediación lógica; «el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción» (AE I, 1955, p. 254/209) percibida por la sociedad. Los mitos sirven para resolver problemas de orden sociológico, o psicológico. Entre pueblos vecinos, funda la existencia de un «orden externo» construido sobre diferencias de diversa índole. Dentro del mismo pueblo, instituye y legitima un «orden interno» donde se encuadran nobles y plebeyos, señores y vasallos. Normalmente las variantes se deben a la necesidad de diferir que experimen-

tan grupos colindantes. Pero, en general, la función de los mitos —en ambas Américas— parece ser la de «transigir con la historia y restablecer, en el plano del sistema, un estado de equilibrio en el seno del cual van a amortiguarse las sacudidas más reales provocadas por los acontecimientos» (M IV, p. 543); las estructuras mitológicas y sus omnipresentes operadores binarios buscan la persistencia del sistema, al que dan consistencia frente a los cambios demográficos e históricos. Aun cuando las contradicciones reales sean insuperables y, por tanto, la mediación resulte irrealizable, los mitos la logran a efectos psicológicos, bien sobre el plano simbólico, bien sobre el imaginario.

Hay autores que asignan al mito una función etiológica, como si tratara de explicar fenómenos naturales o sociales. No piensa así Lévi-Strauss. Más bien tales fenómenos «son aquello *por medio de lo cual* los mitos tratan de explicar realidades que no son de orden natural sino lógico» (PS, p. 126/142). De modo que ninguna función del mito da razón de él, sino que es necesario dilucidar la lógica estructural inconsciente mediante la cual se cumple y se explica cualquier función.

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

Se desemboca en una construcción del mito «con cajones», basado en una forma de periodicidad interna muy corta —que evoca la periodicidad externa de la novela por entregas, degradación del género novelesco—. El mensaje mítico se ve envuelto en una «degradación irreversible desde la estructura hasta la repetición» (M III, p. 106/104). Estos estados extremos del sistema someten la armadura mítica a tales distorsiones que terminan por desarticularla. Entonces, el mito traspone su propio umbral, ya sea para ceder el puesto a otros mitos de otras culturas, o bien para metamorfosearse en algo diferente. «Así, un mito que se transforma al pasar de tribu en tribu se extenua finalmente sin por ello desaparecer. Dos caminos quedan aún libres: el de la elaboración novelesca y el reemplazo con fines de legitimación histórica» (AE II,

1971, p. 315), sea en una línea tradicional, retrospectiva, o en una línea prospectiva. El mito como tal fallece, al traspasar su umbral, pero su hueco lo ocupa y su papel lo asume la literatura y también, de manera especial, la música. Es lo que ocurriría en nuestra sociedad.

Nivel de significación del mito

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

Es menester distinguir el nivel lingüístico y el nivel mítico. El mito utiliza el lenguaje habitual para construir imágenes y acciones, una historia o sucesión de acontecimientos. Y son estos significantes «normales», desde el punto de vista lingüístico, los que se convierten en elementos de significación en el marco de «un sistema significativo suplementario, que se sitúa en otro plano» (LS, 96, p. 42). De forma que el mito se mueve al mismo tiempo en el lenguaje y *por encima del lenguaje*: su sentido consigue «despegar» de la base lingüística. C. Lévi-Strauss resume así sus conclusiones provisionales: «1, Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. 2, El mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas. 3, Estas propiedades

sólo pueden ser buscadas *por encima* del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera» (AE I, 1955, p. 232/190).

Por hipótesis, el nivel significativo mítico despliega un discurso coherente. Pero no se apoya en ningún contenido privilegiado. Lo constituyen relaciones lógicas cuyo valor operatorio se cifra en su invariancia, ya que pueden establecerse entre muy diferentes contenidos. Los contenidos o elementos que el mito pone en acción «no tienen valor autónomo, adquieren su función significativa en el seno de las combinaciones donde están llamados a figurar, y sólo la conservan por relación a estas combinaciones» (M IV, p. 232). En otras combinaciones, los mismos elementos entrañarán otras significaciones.

Método de análisis estructural del mito

No hay ningún punto de partida privilegiado para emprender el análisis, pues de antemano se desconoce la organización de la materia mítica y ni siquiera el método puede estar muy perfilado; una y otro han de extraerse progresivamente del mismo objeto de estudio. Por eso, «el punto de partida del análisis debe inevitablemente elegirse al azar» (M I, p. 11/13) o intuitivamente, y el punto de llegada se impondrá de improviso.

Como regla, la versión del mito —supuesta la crítica textual para fijarla suficientemente— siempre debe aceptarse «tal como es». Desde cualquier punto, el proceso analítico se despliega «en espiral», pasando varias veces sobre el mismo tema, pero a diferente altura o desde un ángulo distinto, hasta que el sistema global se cierra regresando al punto inicial. El conjunto mítico de una población «nunca se cierra», en el sentido de que está diacrónicamente abierto y puede desarrollarse como discurso indefinidamente, pero al mismo tiempo se clausura en cuanto sistema sincrónicamente cerrado.

Si el nivel de significación del mito, hemos visto, se superpone al nivel lingüístico, si el idioma constituye un código de primer grado y si los mitos se basan en códigos de segundo grado que transmiten su mensaje específico, los análisis mitológicos de Lévi-Strauss bosquejan «un código de tercer grado destinado a asegurar

la traductibilidad recíproca entre varios mitos» (M I, p. 20/21). Este código, implícito en la mitología, es lo que se quiere explicitar.

Una vez recogida la documentación etnográfica, compilada la mitología de las poblaciones encuestadas, se trata de ligar mitos unos con otros sobre la base de comunes estructuras. Poco a poco, se delinean las propiedades características de un cuerpo mítico. Entonces se procede a «filtrar» el material mítico, repetidas veces, hasta que la interpretación incorpora todo lo que el mito contiene. En esta labor del mitólogo, y por su mediación, los mitos se auto-reconstruyen en el plano de la conciencia, de la ciencia.

Se persigue alcanzar un conocimiento positivo. Para aproximarse a esa meta, es conveniente ajustarse a «un método muy estricto, que se resume en tres reglas:

1. Un mito jamás debe interpretarse en un solo nivel. No existe explicación privilegiada, pues todo mito consiste en una *puesta en relación* de muchos niveles de explicación.

2. Un mito jamás debe interpretarse solo, sino en su relación con otros mitos que, tomados juntos, constituyen un grupo de transformación.

3. Un grupo de mitos jamás debe interpretarse solo, sino por referencia: a) a otros grupos de mitos; b) a la etnografía de las sociedades de donde provienen» (AE II, 1968, pp. 82-83).

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

Antes de pasar a pormenorizar las diversas fases del método, es preciso descalificar el presunto inconfesado cambio de método que autores como D. Sperber o P. Cressant creen detectar en el lapso que va desde *Antropología estructural I* a *Mitológicas* (Sperber, p. 213; Cressant, p. 121). Según ellos, Lévi-Strauss habría preterido la segmentación en mitemas para operar, en su lugar, con mitos enteros. Sin embargo, C. Lévi-Strauss replica insistiendo en su continuidad metodológica. Unicamente admite, y él mismo lo hace notar al lector, una *inflexión en el método*, obligada por la necesidad de efectuar el análisis sobre un número mayor de mitos

y en varios planos simultáneamente. La inflexión equivale a reemplazar la modulación de frecuencia (utilizada en M I y II) por una modulación de amplitud, pero «no constituye un abandono definitivo de nuestro viejo uso, sino un sometimiento provisional que nos ha impuesto el traslado progresivo de nuestros métodos de investigación de los mitos de América del Sur a los de América del Norte» (M III, pp. 14/7-8). Posteriormente (M IV) retorna al método analítico más fino. Por lo demás, de hecho continúa hablando de «mitemas», como puede comprobarse, por ejemplo en los dos últimos volúmenes de *Mitológicas* (M III, p. 308/404; M IV, páginas 398-399). Incluso se acuña una categoría especial de mitemas, denominados «zoemas» (M IV, p. 68). En el «Finale» del cuarto volumen, refuta la acusación de haber cambiado el método subrepticamente.

A) Niveles en el mito

En la construcción mítica se distinguen dos aspectos: las *secuencias*, que son el contenido aparente, la sucesión de acontecimientos narrados; estas secuencias están organizadas, en niveles profundos, en función de *esquemas* superponibles —como las varias voces de una melodía, en el pentagrama—. Cada nivel del relato encierra su propio esquema: geográfico, cosmológico, sociológico, tecnoeconómico, etc. Y cada esquema constituye un orden, un registro, dotado de su propio código.

De la hipótesis de trabajo se desprende que el mito lo componen unas unidades constitutivas. Así como, en la lengua, los fonemas se integran en los morfemas, y éstos en los semantemas, en el mito todo se integra en «unidades constitutivas mayores», más complejificadas, que reciben el nombre de *mitemas*. Estos están «pretensados», actúan en el plano del lenguaje a la vez que en el plano de un metalenguaje que provee la «supersignificación» propia del mito. Para identificar los mitemas, el análisis comienza tomando cada mito separadamente. En primer lugar, segmenta o recorta la sucesión de acontecimientos en sus elementos más simples, es decir, en *frases* muy breves (consistentes en una relación de sujeto + predicado), cada una de las cuales se transcribe a una ficha, que se numera siguiendo el orden del relato. Pero aún no tenemos las verdaderas unidades constitutivas del mito, puesto que

éstas no son relaciones aisladas sino «haces de relaciones». Por eso, en segundo lugar, se hace intervenir el *principio de armonía*: se manipula el mito «como si fuese una partitura orquestal que un aficionado perverso hubiera transcrito, pentagrama tras pentagrama, en forma de una serie melódica continua, y cuyo ordenamiento inicial hay que reconstruir. Como si se nos presentara una sucesión de números enteros del tipo: 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, y se nos propusiese como tarea reagrupar todos los 1, todos los 2, todos los 3, etc., en forma de tabla:

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

(AE I, 1955, pp. 235-236/193).

Tras esta operación, cada columna vertical agrupa varias frases, un fajo de relaciones coincidentes en un *rasgo común* y diferencial; cada haz de relaciones forma una gran unidad constitutiva del mito, o mitema. Aquí aparece la temporalidad peculiar del mito, puesto que en el mitema se condensan diversas relaciones distantes en la sucesión cronológica de la narración y se configura un nuevo sistema de referencia temporal sincro-diacrónico. Cada mitema, ya identificado, adquiere a su vez significación en su diversa combinación con el resto de los mitemas.

Lévi-Strauss aduce como ejemplo el mito de Edipo. Lo reduce a frases. Las alinea en columnas verticales. Resultan cuatro columnas (cuatro mitemas), cada una con un rasgo común. La primera, «lazos de parentesco sobreestimados». La segunda, «lazos de parentesco subestimados». La tercera, «negación de la autoctonía del hombre». Y la cuarta, «persistencia de la autoctonía humana». A continuación, las interrelaciona: la columna primera se relaciona con la segunda lo mismo que la cuarta con la tercera; «la sobrevaloración del parentesco de sangre es a la subvaloración del mismo como el esfuerzo por escapar a la autoctonía es a la imposibilidad de lograrlo» (AE I, 1955, pp. 237-239/194-197). Ya sólo queda, para la interpretación, vincular una con otra las diferentes versiones del mismo mito.

Los mitemas, tal como se han definido, pertenecen a distintos

estratos, capas o niveles de la construcción mítica, articulados entre sí para formar un sistema cerrado. Constituyen otras tantas dimensiones, al modo de órdenes «encajonados» unos en otros —a guisa de cebolla—, y de tal manera que el desequilibrio estructural de cada uno de ellos sólo se compensa mediante la apelación al adyacente. Estos niveles están cifrados de acuerdo con sus correspondientes códigos.

Un *código* consta de una gramática (o sintaxis) y un léxico (o vocabulario). Los términos del léxico son los que determinan la índole del código: sensorial, espacial, temporal, astronómico, geográfico, anatómico, sociológico, ético, etc. El mito siempre simultanea codificaciones heterogéneas, a veces con el fin de emitir idéntico mensaje, gracias al preservamiento de la misma armadura. No existe ningún código privilegiado al que pueda reducirse la comprensión del mito, que tampoco resulta de la mera adición de códigos. La clave es que, en un mito o grupo de mitos, se da una «sobrecodificación», constituyéndose lo que podría llamarse un «intercódigo», que posibilita la convertibilidad recíproca de los mensajes concretos de los códigos particulares, a cuyo través emerge una «significación global» netamente mítica.

B) Variantes del mito

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

El análisis, hemos visto, traza un cuadro bidimensional, en columnas paralelas, para cada versión del mito. En fase posterior, estos cuadros se yuxtaponen ordenadamente unos tras otros, como planos paralelos, con lo que se obtiene un conjunto tridimensional. La «lectura» de tal conjunto se realiza ya no sólo de izquierda a derecha y de arriba abajo, sino también de delante atrás y a la inversa. En esta lectura comparativa, aparecerán las variaciones diferenciales entre las versiones. «Estos cuadros no serán nunca exactamente idénticos. Pero la experiencia prueba que las variaciones diferenciales, que no han de pasar inadvertidas, ofrecen entre sí correlaciones significativas que permiten someter el conjunto a operaciones lógicas, por simplificaciones sucesivas, para

llegar finalmente a la ley estructural del mito considerado» (AE I, 1955, pp. 241/198-199). Estos «cuadros» yuxtapuestos nos muestran lo que Lévi-Strauss denomina la «estructura hojaldrada» del mito: El estudio de sus repeticiones y permutaciones nos conducirá a la significación, como en seguida se verá al tratar de la estructura y las transformaciones. Baste por ahora subrayar «una de las reglas mayores del método estructural: siempre que en determinada versión de un mito constatamos un detalle que aparece como 'desviante' con respecto a las otras versiones, lo más verosímil es que dicha versión esté tratando de decir precisamente lo opuesto de la versión normal» (LS, 163, pp. 15-16). Con frecuencia, se aborda un mismo problema, y cada variante muestra una forma concebible de resolución.

Además de las variantes sobre un mismo mito, suele ocurrir que varios mitos distintos pertenezcan a una temática coincidente, constituyendo lo que puede llamarse un grupo o ciclo mítico. En realidad, es otra forma de variancia a mayor escala y, en el fondo, se trata de un «grupo de transformación». De la misma manera, los grupos de mitos también se interrelacionarán entre sí, como transformaciones dentro del «mito único» de tal cultura, compuesto por el conjunto global de su mitología. Pero esto es anticiparse a la meta alcanzada por Lévi-Strauss en *Mitológicas*. Vayamos por pasos.

Así pues, el análisis estructural descubre que los mitos forman grupos que constituyen otros tantos sistemas; luego, algunos de éstos se agrupan e integran a su vez en un sistema de sistemas, o metasisistema.

Desde las transformaciones y relaciones de isomorfismo encontradas entre los niveles del mismo mito, pasando por las existentes entre secuencias extraídas de diferentes mitos, hasta llegar al sistema total que hay que reconstruir, todo acontece como «transformaciones que se verifican en el seno de un grupo» (M I, p. 146/140). Pero nótese que el «grupo» no se confunde con la mera agregación de mitos, pues cada mito, dada su pluridimensionalidad, puede participar en uno, en dos, o en varios grupos de transformación: se podría introducir la noción de «archimito» (cfr. M II, p. 325/314), como existe la noción de «archifonema».

C) Estructura y transformación mítica

El conjunto de la mitología de una cultura o de una región abarca un campo mítico determinado, objeto del análisis estructural. Al describir el curso metódico que ha de seguir la investigación —según se ha inducido de la práctica indagadora—, ya se ha observado que lo explicativo reside en la *lógica* subyacente al campo mítico, a los códigos utilizados y a las variantes halladas: esquemas, armaduras homomorfas, repeticiones, redundancias, interrelaciones múltiples, combinaciones. Si los códigos nos proporcionan los registros semánticos, referidos a contenidos concretos del mensaje, no se olvide que los mitos «no asignan valencias semánticas a los seres y a las cosas en términos absolutos, sino que la significación de cada término resulta de la posición que ocupe en sistemas que se transforman» (M III, p. 184/189). De ahí lo fundamental que resulta atravesar la superficie del relato, al objeto de elucidar su formalización interna, es decir, la lógica del mito, que nos revela su carácter de «totalidad organizada» sobre la base de «una estructura subyacente, independiente de la relación entre el antes y el después» (M I, p. 119/114). Las apariencias del mito recubren estas estructuras, poco numerosas, que «ofrecen el carácter de objetos absolutos: matrices de engendramiento por deformaciones sucesivas de tipos que es posible ordenar en series y que deben permitir reencontrar hasta los menores matices de cada mito concreto tomado en su individualidad» (M IV, p. 33). Hay que penetrar en la nebulosa mítica hasta su núcleo altamente condensado y organizado.

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

La *redundancia* constituye otro fenómeno propio de la lógica mítica. En el argot de la teoría de la información, designa «los aspectos del mensaje predeterminados por la estructura del código y sustraídos, por este hecho, a la libre elección del emisor» (M III,

p. 160/163). La presencia de la redundancia es indispensable para que exista cualquier lenguaje o gramática. En efecto, de la inmensidad de combinaciones posibles la sociedad selecciona algunas que instituye en código, evitando así la glosolalia ininteligible y posibilitando la significación. Lo mismo pasa con la mitología. Mediante el análisis, la redundancia se recupera en los distintos niveles del pensamiento mítico, en el conjunto de todas las versiones y en la referencia de éstas a la realidad etnográficamente observable. Los mitos que mejor reflejan esa realidad tal cual es se consideran «de primer rango»; luego, los demás se clasifican «de segundo rango», «de tercero», etc., conforme se van alejando del tipo más simple y necesitan, por tanto, la mediación de mayor número de transformaciones. La redundancia «se manifiesta al término de una reducción o una crítica, a las cuales la estructura formal de cada versión sirve de materia prima» (M I, p. 340/327), y se recupera en el orden lógico, en el momento en que se retorna transformacionalmente a la versión inicial de primer rango.

La *permutación* es el tipo de combinatoria que, en último término, explica la estructura transformacional de la mitología. Ya hemos consignado el hecho de que el sistema mítico se caracteriza por sus perpetuas transformaciones, que se operan de un nivel a otro, «de una variante a otra de un mismo mito, de un mito a otro mito, de una sociedad a otra sociedad para los mismos mitos o para mitos diferentes». Esta transformación, tránsito, conversión o convertibilidad recíproca afecta «ya a la armadura, ya al código, ya al mensaje del mito», si bien respetando «una especie de principio de conservación de la materia mítica, según el cual de todo mito podría salir siempre otro mito» (AE II, 1971, p. 301). De ahí que, en mitos que aparentemente no se parecen nada, llegue a desvelarse una estructura lógica idéntica, por la que pertenecen a un mismo *grupo de transformaciones*, regulado por los mismos principios y operaciones. Un ejemplo ilustrativo de estas transformaciones, muy grato a Lévi-Strauss, es el mecanismo de un caleidoscopio.

Ahora bien, todo cambio se realiza de conformidad con unas *reglas de transformación* entre las variantes, que funcionan sutilmente, pero cuya existencia es demostrable. El pensamiento mítico genera estos grupos transformacionales ateniéndose a dos principios básicos, a fin de preservar el «carácter de grupo». En primer lugar, un principio de ilimitación por el que produce un número teóri-

camente infinito de hojas o variantes, inscribiendo «entre dos distorsiones tomadas como límites, una serie ilimitada de estados intermediarios» (M IV, p. 604). En segundo lugar, un principio de discontinuidad debido a la naturaleza de los procedimientos mentales, que imponen como una «rejilla» mediante la cual opera cambios «discretos» (en sentido matemático: por números enteros), al modo de los «quanta», provocando cada cambio una reorganización del conjunto mítico. En consecuencia, es continuo el proceso de crecimiento del mito, mientras que es discontinua su estructura. Un mito o conjunto de mitos nunca es algo inerte, sino que «debe definirse en una perspectiva dinámica, como un estado de un grupo de transformación provisionalmente en equilibrio con otros estados» (M IV, p. 184). Si sufre tensiones muy fuertes en un punto, todo el sistema se desliza hacia un nuevo equilibrio.

Cada una de las transformaciones resulta siempre «de una oposición dialéctica a otra transformación», de manera que prácticamente «todo mito es a la vez primitivo por respecto a sí mismo, derivado con respecto a otros mitos» (M IV, p. 576). Su esencia radica en la pura oposición; y su finalidad es superar la contradicción, cosa que sólo logra sobre un eje para, en seguida, reencontrarla sobre otro, originando así una multiplicidad de ejes cuya arquitectura se complejifica progresivamente.

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

Destaca Lévi-Strauss que las operaciones lógicas que regulan la transformación constituyen un tipo de álgebra: «Si este método de análisis estructural se aplica sistemáticamente, conseguimos ordenar todas las variantes conocidas de un mito en una serie, que forma una especie de grupo de permutaciones y donde las variantes colocadas en ambas extremidades de la serie ofrecen, una con res-

pecto a la otra, una estructura simétrica pero invertida» (AE I, 1955, p. 284/204). Si es cierto que la serie completa de las variantes, es decir, el grupo de transformaciones, se dispone como un *grupo de permutaciones* (o grupo de Klein, dice a veces), entonces no será difícil el descubrimiento de la *ley del grupo*. Lévi-Strauss aventura ya la fórmula: «Sean cuales fueran las precisiones y modificaciones que deban introducirse en la fórmula indicada a continuación, parece posible afirmar desde luego que todo mito (considerado como el conjunto de sus variantes) es reducible a una relación canónica del tipo:

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

en la cual, dados simultáneamente dos términos 'a' y 'b' y dos funciones 'x' e 'y' de esos términos, se postula que existe una relación de equivalencia entre dos situaciones, definidas respectivamente por una inversión de los *términos* y de las *relaciones*, bajo dos condiciones: 1.^a, que uno de los términos sea reemplazado por su contrario (en la expresión indicada arriba: 'a' y 'a—1'); 2.^a, que se produzca una inversión correlativa entre el *valor de función* y el *valor de término* de los dos elementos (arriba: 'y' y 'a')» (AE I, 1955, pp. 252-253/208). En suma, esta ley canónica establece que la permutación de un término en su contrario lleva consigo la permutación de todas las relaciones. Once años más tarde, Lévi-Strauss cita la misma fórmula, en *De la miel a las cenizas*, como muestra de que no ha cesado de guiarle (cfr. M II, p. 212/206); igualmente valdría como argumento a favor de la continuidad metodológica.

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

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

Interpretación del mensaje mítico

Antes que nada hay que reseñar las teorías o interpretaciones del mito descalificadas por Lévi-Strauss. De acuerdo con su propia exposición, se dan cuatro: 1) los mitos son vehículo expresivo de sentimientos fundamentales de la humanidad —amor, odio, venganza, etc.—; 2) los mitos intentan dar una explicación de fenómenos naturales incomprensibles; 3) los mitos constituyen un reflejo de las relaciones sociales y de la estructura social; y 4) los mitos proporcionan un cauce indirecto a los sentimientos reprimidos (cfr. AE I, 1955, p. 229/187). Podrían sintetizarse en dos escuelas. Primero, la *simbolista*, que analiza el mito en busca de símbolos o arquetipos universales, prescindiendo del contexto social concreto. Y segundo, la *funcionalista*, que considera el mito en conexión con el contexto social donde aparece pero desconsiderando su estructura interna. La crítica es que todas estas hipótesis someten la mitología a una reducción y tropiezan con numerosas contradicciones. La única interpretación que permite dar cuenta exhaustiva del contenido mítico, como ya podemos imaginar a estas alturas, es la *estructuralista*: la que se basa en el análisis de la estructura interna del mito, a partir de la cual se descifra el sentido.

El *mensaje* mítico se puede entender en dos amplitudes. Generalmente se llama mensaje al contenido o sentido de un mito particular. Entonces cabe descubrir una gama de posibilidades en su confección: en una serie de mitos puede persistir invariante la armadura gramatical de los códigos, al tiempo que se transforman sus léxicos y llegan a invertirse los mensajes; pero también se puede utilizar el mismo léxico para codificar mensajes intrínsecamente distintos; o emplear diferentes léxicos y giros gramaticales para comunicar el mismo mensaje, aunque la cantidad y calidad de información oscile de un caso a otro. Códigos diferentes transmiten un mensaje constante. Idénticos significados admiten significantes opuestos. Y todo esto es así porque el significado consiste en «relaciones entre objetos» (M II, p. 362/350). De ahí que la atención se desplace «del contenido a la forma o, más exactamente, hacia una nueva manera de aprehender el contenido que, sin desdeñarlo ni empobrecerlo, lo traduce a términos de estructura» (M II, página 401/388). Más aún, «cada vez que se logra reducir una estructura, no se pierde sentido (...); se consigue un útil conceptual

que, obrando sobre la materia prima del mito, permite extraer de él más sentido del que anteriormente se hubiera creído posible» (M IV, p. 242). Los filósofos que lanzan la acusación de formalismo no han comprendido nada; están fuera e ignoran que el sentido se encuentra incluido en el interior del sistema.

Con una amplitud mayor, el mensaje del mito trasciende los mensajes particulares. Paradójicamente, ningún mito dice lo mismo que otro y, sin embargo, todos juntos vienen a decir lo mismo. Se abre aquí una nueva dimensión del pensamiento mítico. En el fondo, los mitos convergen y dejan traslucir «como por un enrejado, el mensaje común del que cada uno insinuaba un fragmento o aspecto» (M III, p. 148/150). La razón de este *mensaje común* estriba en que todos remiten a una «organización común» en la que se insertan como especies dentro del mismo género. Lévi-Strauss presume que, *en última instancia*, ese «mensaje común» viene a coincidir con la arquitectura del espíritu humano. Demostrarlo es el objetivo de su investigación. Pero en este punto se separa y aleja ya de la mayoría de los antropólogos, sobre todo de los anglonorteamericanos.

Para captar mejor las dimensiones implicadas en la interpretación de los mensajes del mito, es preciso destacar un triple marco de referencia: referencia interna del universo mítico, referencia a la realidad etnográfica, referencia al espíritu humano. Directa o indirectamente, todo mito remite, a la vez, a esas tres instancias. Pero antes de seguir, conviene llamar la atención sobre el hecho de que los contenidos o acontecimientos relatados en el mito pueden pertenecer, por su parte, a tres órdenes o *planos* simultáneos perfectamente discernibles: real, simbólico, imaginario. Lo narrado se sitúa en el plano de lo *real* o empírico cuando reproduce hechos de experiencia; en el de lo *simbólico*, cuando atribuye a una cosa rasgos percibidos realmente en otra con la que guarda una relación metafórica; y en el de lo *imaginario*, cuando sólo participa de la imaginación (cfr. M II, p. 209/204; M III, p. 68/64; M IV, páginas 595-596; AE II, 1971, p. 297).

A) Referencia interna del universo mítico

No es otra cosa que lo que ya he venido exponiendo sobre los mitemas, niveles, versiones y grupos. Cada relato mítico se presenta

como una cadena sintagmática que, en estado bruto, esconde su verdadero sentido y significado, y aun cuando se perciba alguno, nunca se sabe si es el bueno. El proceder del análisis estructural busca superponer unos a otros, como variaciones sobre un mismo tema, ya sean segmentos fragmentados de la cadena sintagmática (pedazos de mito), ya sean cadenas sintagmáticas en su totalidad (mitos enteros), siempre con la intención de «reemplazar una cadena sintagmática por un conjunto paradigmático». De este modo, «dos cadenas sintagmáticas o fragmentos de una misma cadena que, tomados por separado, no ofrecían sentido cierto alguno, adquieren uno por el mero hecho de que se oponen» (M I, p. 313/302).

En efecto, la significación latente en los pedazos o mitos sueltos surge de la relación dinámica que constituye los pares de oposición dentro de un mismo grupo de transformaciones. Cada nivel remite a otro nivel, cada mito remite a otro mito, se reduce a otro mito en el seno de un sistema, en el cual obtiene su significado precisamente de la posición que ocupa con respecto a los demás; «de suerte que el contexto de cada mito consiste cada vez más en otros mitos, y cada vez menos en las costumbres, creencias y ritos de la población particular de que procede el mito en cuestión» (M II, p. 305/295). En cada nivel, mito o grupo, se desvela una matriz de significaciones. Y cada matriz de significaciones remite siempre a otra, de tal forma que se significan unas a otras.

Este sentido inmanente, no obstante, no elimina la referencia del mito a una base histórica y a una última instancia mental.

B) Referencia de los mitos a la realidad etnográfica

¿Qué relación guarda el contenido del mito con la sociedad que le dio origen? Desde el principio hay que descartar el prejuicio de la escuela americana —dice Lévi-Strauss— para la que los mitos reflejan sin más la realidad etnográfica. La cosa es más compleja. Ayuda poderosamente toda la información ecológica, histórica, psicológica, etc., recogida sobre el terreno o documentalmente, siempre que no se presuponga que el mito la refleja como un espejo. Sería lícito interrogarse por las condiciones que habrían de cumplir unas estructuras sociales para engendrar determinadas representaciones míticas, con tal que no se pretenda una correlación directa ni una identidad de oposiciones. Por supuesto, el cono-

cimiento del contexto social puede servir para comprender mejor los mitos, y éstos pueden conducir a un esclarecimiento del sistema social donde surgieron, pero no se olvide que la lógica y la dialéctica establecida entre los mitos somete la realidad a deformaciones frecuentes.

Con términos parecidos a la afirmación marxista de la autonomía relativa de las superestructuras, Lévi-Strauss señala que «el sistema mitológico posee una autonomía relativa frente a las otras manifestaciones de la vida y el pensamiento del grupo» (M I, página 338/326). Entre todos los niveles sociales se da una solidaridad basada no en relaciones rígidas sino en relaciones dialécticas; pues «cada versión del mito revela la influencia de un doble determinismo: uno la liga a una sucesión de versiones anteriores o a un conjunto de versiones extranjeras, el otro actúa de forma que en cierto modo es transversal, por constricciones de origen infraestructural que imponen la modificación de tal o cual elemento, de donde resulta que el sistema se reorganiza» (M IV, p. 262). Puesta una situación real, esta realidad condiciona al sistema mitológico; pero éste, por su parte, goza de libertad para «comentar» la realidad en forma de respuesta, alegato, negación, legitimación, enmascaramiento... Sin contar con que los mitos, a su vez, «dialogan» entre sí.

Los datos sacados de la naturaleza y de la vida no son el objeto significado; sólo son instrumento para la significación. De ahí que el pensamiento mítico empiece por «empobrecer» esos datos hasta reducirlos a contrastes, a pares oposicionales. La diversidad empírica se subordina al proyecto de significación, conservando de lo real exclusivamente un número de propiedades formales (con lo que la imagen del mundo incluida en los mitos se acerca a la inscrita en la mente).

Sean los que sean el medio ambiente y la contingencia histórica, los contenidos concretos son seleccionados, unos escogidos y otros rechazados, en función de las exigencias del sistema. Aunque siempre hay elementos que persisten, no siempre quedan en estado de reproducción literal, sino en el de transformación lógica. La relación entre el dato y el mito «es de naturaleza dialéctica, y las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas a las instituciones reales» (AE II, 1958, p. 208). La realidad puede aparecer del derecho o del revés. No es raro que una situación ecológica o sociológica periclitada se conserve ideológicamente en

el mito. A fin de cuentas, la misión de la mitología estriba en tapar grietas, en superar imaginariamente contradicciones insalvables de la realidad o del pensamiento; y esto, mediante reajustes en un sistema constantemente en busca de equilibrio.

Cuando analizamos un mito y sus variantes, hay que atribuir la razón última de sus diferencias a las *infraestructuras*, a las relaciones de la sociedad humana con su medio, pero, al mismo tiempo, hay que tener presente que esas infraestructuras se manifiestan en el relato mítico, con harta frecuencia, sometidas a notables transformaciones: las mismas que habrá que efectuar, en sentido inverso, para reencontrar la verdadera realidad histórica. En ocasiones, se puede afirmar absolutamente, por ejemplo, que tal mito representa un estado de transformación anterior a otro determinado, de manera irreversible. Por consiguiente, «los mitos nos enseñan mucho sobre las sociedades de donde provienen, ayudan a exponer los resortes íntimos de su funcionamiento, aclaran la razón de ser de creencias, costumbres e instituciones cuyo ordenamiento parecía incomprensible al primer ataque» (M IV, p. 571); pero mucho más aún, los mitos abren acceso a las estructuras inconscientes del espíritu humano.

C) Referencia de los mitos al espíritu humano

De las múltiples matrices de significación, dispuestas en infinidad de niveles —ninguno privilegiado— hasta cerrar sobre sí mismo el universo mítico, se obtiene una especie de objeto absoluto y autosuficiente. Sin embargo, «este absoluto aún sería relativo, ya que se definiría por su relación con el espíritu humano que, en el mito, pone simultáneamente en acción todos sus medios» (LS, 141, p. 32). Hay una mediación de la fuente generatriz cuyas leyes inconscientes se trata de sacar a la luz.

Esas significaciones se significan recíprocamente, se refieren todas juntas a un *último significado*. Tal es la postulación de Lévi-Strauss: «los mitos significan el espíritu humano que los elabora en medio del mundo del que forma parte él mismo» (M I, p. 346/334). Y con esto se sobreentiende que la arquitectura del espíritu lleva inscrita ya, básicamente, una imagen del mundo; o lo que es lo mismo, que no son dispares las estructuras del mundo y de

la mente, sino homólogas. Pero no es todavía el momento de abordar este asunto, que más adelante se verá.

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

Pero las consecuencias son aún de más largo alcance. Tras constatar el gran paralelismo existente entre el recorrido intelectual de obras o de especulaciones de autores muy distantes en el tiempo y en el espacio, como pueden ser los indios sudamericanos y Plutarco, o Rousseau, o Bergson, sólo cabe deducir que nos hallamos frente a un aspecto esencial de la naturaleza del hombre. En todos esos casos, la mente humana funcionó de la misma manera, con un rigor lógico equiparable al del pensamiento científico. Los mitos nos permiten, pues, sobre todo, «despejar ciertos modos de operación del espíritu humano, tan constantes en el curso de los siglos y tan generalmente expandidos por inmensos espacios, que se los puede considerar fundamentales» (M IV, p. 571). Para dar razón de semejante recurrencia, es preciso apelar a una explicación estructural, inscrita en la facultad humana que media en todo pensamiento.

Sistematicidad y límites del análisis

Acabamos de ver que la mitología americana —excepto la de Méjico, América Central y la zona andina (M IV, p. 544)— forma un todo. Tras la pista de un mito, se llega a otros y otros muchos, todos ligados por nexos estructurales, lo que revela que el universo mitológico de una vasta área de sociedades constituye un sistema cerrado, pues al final se repliega sobre sí hasta el mismo mito

de partida, adquiriendo la indefectible redundancia. Pero hay todavía más. El itinerario para arribar a esta conclusión no es necesariamente único: ni siquiera es obligatorio leer *Mitológicas* por el orden numérico de sus volúmenes. El propio Lévi-Strauss nos propone, en las páginas iniciales del tercero, la posibilidad de seguir otro orden de lectura: tercero, primero, segundo y cuarto (M III, página 10/3). La ilación será perfecta.

En el camino hacia el sistema completo, el análisis estructural tropieza siempre con una cierta «relación de incertidumbre», puesto que un mito se presenta, a la vez, como transformación local de otros anteriormente analizados y como totalización global de parte del campo investigado, o de todo él. Este fenómeno es debido a la imposibilidad de conocer a una la totalidad del sistema. No hay más remedio que recorrer dos etapas, por separado y con un orden de precedencia: 1.º, buscar las relaciones que unen tales o cuales elementos dentro de un sistema; 2.º, sólo al irse haciendo redundantes esas relaciones, se percibe con claridad la economía o estructura general del sistema (cfr. M II, pp. 304/294-295).

Por lo que toca al origen de la sistematicidad de la mitología americana, según nuestro autor, caben dos hipótesis. Primera: que sea originariamente un único sistema difundido de norte a sur por toda América —las *Mitológicas* habrían hecho el trayecto inverso—. Segunda: que sean relatos dispares articulados, con el tiempo, orgánicamente hasta pasar al «estado de sistema». En cualquier caso, ambas hipótesis equivalen desde el ángulo del análisis, ya que, al tratarse de un sistema global clausurado, «viene a ser lo mismo exactamente explorarlo desde el centro a la periferia, o de la superficie hacia el interior: de todas formas, su curvatura intrínseca garantiza que se recorrerá en su totalidad» (M IV, pp. 541-542). Las consideraciones históricas llegan a abolir su pertinencia, cuando se contempla el sistema a altura suficiente. El sistema entraña, entonces, la supresión del tiempo, hecho reversible en la reversibilidad del sistema. Tan sólo se demuestra que aquellas sociedades de ambos hemisferios americanos constituyeron un «mundo pleno». A partir del momento en que se sabe que todo se apoya y que la tierra de la mitología es redonda, se puede tomar un camino u otro. Siempre se acaba por volver a casa» (LS, 169, p. 26).

Para concluir, después y a pesar de todo lo dicho, es preciso dejar bien claro que, en realidad, *Mitológicas* no pasa de ser un esbozo de lo que debería ser una auténtica ciencia de los mitos,

confiesa Lévi-Strauss: «la ciencia de los mitos está en sus balbuces» (M I, p. 11/13). En su situación presente, el análisis estructural de los mitos resulta demasiado torpe (M II, p. 361/348), imperfecto (M IV, p. 240). Hay que contentarse, apenas, con ir jalando el camino, pues la masa de materiales es inmensa, así como su pluridimensionalidad, de tal manera que un análisis que pretendiera ser exhaustivo exigiría varias vidas. En consecuencia, el tratamiento es forzosamente parcial.

Los resultados conseguidos sólo se pueden considerar como conclusiones provisionales, «prudentemente propuestas», que, a la vista de otros documentos, tendrán que ser confirmadas, modificadas o abandonadas. El saber científico avanza, en las ciencias humanas, con paso inseguro. Sin embargo, quizá llegue un día en que los análisis llevados a cabo en *Mitológicas* se sometan a un ulterior análisis lógico-matemático. En este sentido se han intentado algunas experiencias, en la universidad de Harvard, tratando los mitos con el ordenador; pero de momento van más aprisa los procedimientos artesanales, aunque esto no durará.

En definitiva, reconoce Lévi-Strauss, su obra sobre los mitos es, a su manera, «un mito». Su presunta unidad ha de buscarse más allá del texto, tal vez en el espíritu del que leyere.

4.2. ESTRUCTURAS DE ESTRUCTURAS

He aquí otro aspecto y otra etapa del análisis estructural. Si trabajando sobre cada sistema (parentesco, organización social, totemismo, arte, rito, mito, etc.) de los que componen una sociedad, finalmente se llega a construir la ley de su funcionamiento, es decir, su *estructura*, ahora se trataría de averiguar las interrelaciones entre aquellos sistemas, no directamente, sino trabajando sobre los modelos estructurales elucidados, de tal manera que se vayan obteniendo estructuras de un nivel más elevado: *estructuras de estructuras*, metaestructuras. Por este camino, el análisis se irá aproximando a la estructura de las estructuras por antonomasia, que en última instancia deberá coincidir con las estructuras del espíritu humano. Esta es exactamente la hipótesis de trabajo de Lévi-Strauss: Todos los aspectos de la vida social están «ligados estructuralmente» (AE I, 1945, p. 294/242). Su verificación, aun-

que apenas insinuada en sus escritos, constituye la meta anhelada de la antropología estructuralista, al mismo tiempo que la clave de bóveda de su concepción. Por eso resulta tan interesante este punto, pese al estado embrionario de su desarrollo.

RELACIONES ENTRE ESTRUCTURAS DE SISTEMAS

Igual que, al exponer más arriba el análisis estructural de sistemas, el procedimiento ha sido deliberadamente un tanto expeditivo, también aquí, y con más razones, habrá de serlo. Se van a reseñar sólo bocetos y fragmentos, muy esquemáticos, pero que permitirán hacerse una idea del método y de la meta que se busca.

Primeramente, y en la frontera misma de la antropología, postula Lévi-Strauss una «correspondencia formal», que permita el paso de una a otra, entre la *estructura lingüística* y la *estructura social y familiar*; no, por tanto, entre lenguaje y actitudes directamente. La «correlación» supone la previa formalización. La encuesta etnológica la realiza en regiones tan apartadas como el área indoeuropea, el área sinotibetana, el área oceánica y el área norteamericana (cfr. AE I, 1951, pp. 72-74/58-60). Trazadas sus hipótesis, el antropólogo se remite al lingüista para que se pronuncie en lo tocante a las estructuras de la lengua, que exceden su competencia, esperando que de la colaboración de ambos se beneficie una antropología más totalizadora.

Entre las estructuras de parentesco y las de la organización social existe una armonía. Desde el punto de vista estructural, el *matrimonio entre primos cruzados* y la *organización dualista* o en mitades exogámicas se relacionan así: uno constituye una forma flexible, menos organizada, mientras que la otra es una forma cristalizada, más coherente y fija; uno utiliza el procedimiento automático de la filiación unilineal para obtener dos clases de individuos, mientras que la otra usa procedimientos discriminatorios según cada individuo; ambos establecen sistemas de reciprocidad y ambos desembocan en similar terminología dicotómica. Su nexo es tan íntimo que puede suplirse la ausencia de un sistema con la presencia del otro. Ambos, en fin, «encuentran su origen en la captación por el pensamiento primitivo de estructuras totalmente fundamentales y en las que reside la existencia misma de la cultura» (EEP, p. 130/143).

Pasamos a la relación del totemismo y 1) el sistema sacrificial, 2) el «manido», 3) el de castas. Se alude al *totemismo*, según se desprendió ya de su análisis, no como institución real sino como un «instrumento clasificatorio», basado en la homología (relación metafórica) postulada entre las diferencias existentes entre dos series paralelas y discontinuas: las especies naturales y los grupos sociales. Consiste en la «correlación formal entre dos sistemas de diferencias» (PS, p. 297/326) que «se consideran isomórficos, aunque uno está situado en la naturaleza y el otro en la cultura» (LS, 115, p. 56). Por otro lado, en el *sacrificio*, las especies naturales componen una sola serie, continua e irreversible: la víctima, intermediaria entre dos términos polares, el hombre que ofrece el sacrificio y la divinidad. Estos extremos se encuentran inicialmente separados, sin contacto. El fin del sacrificio es establecer una relación de contigüidad (metonímica) «por medio de una serie de identificaciones sucesivas que pueden hacerse en los dos sentidos, según que el sacrificio sea expiatorio o represente un rito de comunión: así pues, ya sea del sacrificante al sacrificador, del sacrificador a la víctima, de la víctima consagrada a la divinidad; ya sea en el orden inverso» (PS, pp. 297-298/326). Una vez lograda la comunicación entre el «depósito humano» (abajo) y el «depósito divino» (arriba), por la consagración de la ofrenda o víctima, ambigua-mente perteneciente a ambos, el hombre provoca la ruptura del término de conexión, destruyéndolo; acto seguido, la divinidad debe colmar el vacío —la carencia inicial sentida—, creando «una continuidad compensadora», es decir, mediante la concesión de la gracia divina. Totemismo y sacrificio se oponen como la semejanza a la contigüidad; el primero es un sistema de referencia, el segundo es un sistema de operaciones; el uno provee de una interpretación, el otro pretende lucrar ciertos resultados; pero la diferencia decisiva está en que el totemismo contiene un código dispuesto para expresar sentidos, «es verdadero», en tanto que el sacrificio pronuncia un discurso peculiar, «desprovisto de buen sentido», por lo que «es falso» (PS, p. 302/330).

Se entiende por *manido* al «espíritu guardián». Su sistema difiere del sistema de las denominaciones totémicas: El tótem es colectivo, epónimo del clan, recibido mediante la mera pertenencia al grupo social. El manido se halla tras una búsqueda solitaria del individuo, que toma contacto directo con él. Allí, la correlación y oposición se hace de serie a serie, con una equivalencia; y aquí,

de término a término, con una jerarquía (cfr. TA, pp. 27-33/35-41).

La relación entre *tótem* y *casta* se estudia en *El pensamiento salvaje* y en una conferencia titulada *El oso y el barbero* (1963). Los grupos totémicos son propios de culturas inferiores, y las castas se asocian tradicionalmente con las culturas superiores. Pero, al indagar, se descubre que vienen a ser los dos extremos de un abanico de formas intermedias. Este descubrimiento hace posible «traducir o recodificar un sistema 'totémico' en un sistema de castas, y viceversa» (LS, 115, p. 58). El prejuicio de primitivismo se desvanece. En su estado puro, los clanes totémicos toman su principio de diferenciación de la naturaleza, integrando un *sistema de seres naturales*; y las castas toman de la cultura ese principio diferenciador, instaurando un *sistema de objetos manufacturados* o de profesiones. Los primeros son «exoprácticos» en los intercambios matrimoniales, sin olvidar un coeficiente de «endopraxis»; y las segundas son «exoprácticas» en los cambios de bienes y servicios, a la par que «endoprácticas» por la endogamia dentro de la casta, ya que consideran a las mujeres naturalmente heterogéneas, en tanto que aquéllos las consideraban sólo culturalmente heterogéneas —por eso las intercambiaban— (cfr. PS, pp. 163-166/181-184). Las clasificaciones totémicas distinguen una serie original (zoológica, botánica), sobrenatural, y una serie resultante, social; en cambio, el régimen de castas confunde la serie resultante con la original: cada término es origen y resultado, lo que «postula una evolución continua en el seno de una sola serie» histórica (PS, página 308/338). Respecto a los estados intermedios, hay vestigios totémicos, en la India, en los que la homología entre relaciones se transforma en homología entre términos. En otras palabras, «en vez de *dos sistemas* compuesto cada uno de ellos por *numerosos elementos*, tendremos *numerosos sistemas* compuesto cada uno de ellos por *dos elementos* heterogéneos —uno natural y otro cultural—» (LS, 115, p. 58). Se trata de grupos totémicos acomodados al modelo cultural, que usan objetos manufacturados o símbolos profesionales como nombres totémicos, de modo que «culturalizan realmente una naturaleza falsa». En contrapartida, en Estados Unidos, se constatan atisbos de castas codificadas conforme a un modelo natural, contaminando así las clasificaciones totémicas, con lo cual «las castas naturalizan falazmente una cultura real» (LS, 115, p. 70). En resumidas cuentas, «tanto el sistema de castas como los llamados grupos totémicos postulan el isomorfismo entre las

diferencias naturales y culturales. La validación de este postulado implica en cada caso una relación simétrica e invertida» (LS, 115, página 69). La interconvertibilidad estructural es, aquí, un hecho.

La relación entre *rito mágico* y *técnica* no coincide con la falsa evidencia de que la acción mágica es subjetiva mientras que la acción práctica es objetiva. Desde el punto de vista del agente, la acción práctica se concibe como subjetiva en su inicio, en su intención que luego se exterioriza; y la acción mágica se concibe como una aportación al orden objetivo, ya que el hechicero se cree parte de la naturaleza, en conexión con el determinismo natural previamente interiorizado (cfr. PS, pp. 292/320-321). Se trata de dos universos simbólicos cuya homología se verá más nítidamente en la del pensamiento salvaje y el pensamiento científico.

Por lo que respecta al *rito* y a su relación con el *juego*, Lévi-Strauss señala que el rito es «conjuntivo», instituye, entre dos grupos —oficiante y comunidad de fieles— disociados al comienzo, una unión o comunión; en cambio, el juego es «disyuntivo»: individuos o bandos, que parten de unas condiciones igualitarias, culminan en una separación diferencial entre ganadores y perdedores. Ambas estructuras son simétricas e inversas. El rito va de una asimetría previa concebida entre fieles y oficiante (profano/sagrado, muertos/vivos, no iniciados/iniciados, etc.) hasta el paso de todos los participantes al bando del ganador, por medio de una cadena de acontecimientos estructuralmente ordenados. Mientras que el juego parte de una simetría estructural, ya que rigen las mismas reglas para ambos campos, y termina en una asimetría engendrada por medio de acontecimientos contingentes. Los ritos «descomponen y recomponen conjuntos de acontecimientos (...), otras tantas piezas indestructibles, con vistas a ordenamientos estructurales», a la manera como en el 'bricolage' se emplean materiales heteróclitos de segunda mano. El juego, en fin, «produce acontecimientos a partir de una estructura», del mismo modo que la ciencia, por lo que los juegos competitivos cuadran perfectamente con nuestra sociedad tecnológica (PS, pp. 46-47/58-59).

Más compleja aparece la relación estructural entre el *rito* y el *mito*, pero también más íntima. La homología no existe siempre y, cuando existe, no es mecánica sino dialéctica; sólo se accede a ella tras la reducción de la mitología y el ritual a su estructura, y tras la comparación con las estructuras equivalentes de los pueblos vecinos. Para empezar, la diferenciación entre ritual y mitología

no es tan nítida como parece, dado que aquél abarca tanto las «glosas o exégesis del ritual» como los «ritos propiamente dichos». Para Lévi-Strauss, las glosas o exégesis son mitología implícita y pertenecen, por ende, al dominio del mito; así que el rito estricto lo integran cabalmente las palabras proferidas, los gestos cumplidos y los objetos manipulados. Decir que se corresponden término a término, que el rito actúa el mito y que el mito explica el rito, no pasa de ser una posibilidad entre otras; en general, mitos y ritos constituyen «transformaciones diferentes de elementos idénticos» (AE II, 1968, p. 83). Ambos estilan un lenguaje hiperbólico. La significatividad del rito se apoya en los instrumentos y gestos: es un *paralenguaje*; mientras que el mito monta un *metalenguaje* sobre el uso corriente de la lengua.

Mito y rito resultan, más bien, complementarios entre sí. La especulación mítica descompone el mundo mediante distinciones y oposiciones que escinden y segmentan el continuo; opera una «generalización creciente del paradigma», en un eje metafórico, encorsetando los datos concretos, «imponiéndoles el franquear uno tras otro los umbrales discontinuos que separan el orden empírico del orden simbólico, luego del orden imaginario» hasta reducirlos al mero esquematismo (M IV, p. 607). Por el contrario, el ritual parte de unidades discretas —discontinuas—, aportadas por la conceptualización mítica, y «corre en pos del continuo», incansablemente, con la ilusión de que es posible «a contracorriente del mito, rehacer lo continuo a partir de lo discontinuo» (M IV, p. 603); procede, así, a una «descomposición progresiva del sintagma, en un eje metonímico, encontrando, tras cada pareja de oposición primaria, otras secundarias, otras terciarias, etc., hasta llegar a oposiciones infinitesimales que quisieran restituir la continuidad de la vivencia. Tal es la esencia del ritual, siempre resuelta en vana tentativa.

Por otra parte, el *mito* y el *cuento* coexisten frecuentemente, y a veces, incluso se complementan. «Los cuentos son mitos en miniatura.» Pues, en efecto, los mitos se construyen sobre oposiciones fuertes, cosmológicas, naturales, metafísicas, al tiempo que los cuentos lo hacen sobre oposiciones más débiles, locales, sociales y morales. Además, los primeros se atienen férreamente a los criterios de coherencia lógica, ortodoxia religiosa y presión colectiva, mientras que los últimos gozan de un margen de arbitrariedad y relativa libertad combinatoria —por lo que se prestan imperfectamente al análisis estructural—. Queda demostrado, no obstante, que «ambos

son los dos polos de un campo que comprende igualmente cierto número de fórmulas intermedias» (LS, 96, p. 28). Tanto es así que Lévi-Strauss nunca desdeña recurrir al cuento para esclarecer algunos aspectos oscuros del mito.

Como última referencia, voy a tratar ahora de la homología estructural entre *mitología* y *música*. Esta representa una forma eminente de la creación estética, por lo que quizá le sea aplicable aquello de que «el arte procede a partir de un conjunto (objeto + acontecimiento) y se lanza al *descubrimiento* de su estructura; el mito parte de una estructura, por medio de la cual emprende la *construcción* de un conjunto (objeto + acontecimiento)» (PS, página 38/49). Sea lo que sea, el parangón entre mito y obra musical es algo que atraviesa toda la tetralogía *Mitológicas* y se patentiza desde la «Obertura» del primer volumen hasta el «Finale» del cuarto, sobre todo y precisamente en esos dos capítulos.

A fin de encuadrar bien las mutuas relaciones entre mitología y música, Lévi-Strauss traza una «hipótesis de trabajo» más amplia, tocante al campo de estudios estructurales. Este se dividiría en cuatro grandes familias:

1. Las *estructuras matemáticas*, que están en estado puro, desencarnadas, desprovistas de sonido y sentido:

sonido —
sentido —

2. Las *estructuras lingüísticas*, que se encarnan en la intersección de ambos:

sonido +
sentido +

3. Las *estructuras míticas*, que se adhieren al sentido, despegándose del soporte sonoro:

sonido —
sentido +

4. Las *estructuras musicales*, que se decantan del lado del sonido prescindiendo del sentido:

sonido +
sentido —

Así pues, ambas, mitología y música, forman lenguajes que «trascienden el plano del lenguaje articulado» (M I, p. 23/25); la mitología es «un lenguaje menos sonoro» y la música, «el lenguaje menos el sentido» (M IV, p. 579). Aparece un paralelismo invertido. El mito se define como un *sistema de sentido* que cabalga sobre soportes lingüísticos y al que «el sonido se añade a título de *parte del sentido*»; mientras que la música se define como un *sistema de sonidos* que, al vehicular los «significantes flotantes», despierta o sugiere un sentido en el cerebro del auditor, sentido que «responde *al todo* del sonido» (M IV, pp. 579-582). Por este camino, el mito llega a halagar la oreja y la obra musical llega a halagar el intelecto.

La función significativa se ejerce, en el mito, *por encima* de la lengua, y en la música, *por debajo* de la lengua. Por eso, «los mitos son sólo traducibles unos a otros, de la misma manera que una melodía no es traducible más que a otra melodía que preserve con ella relaciones de homología» (M IV, p. 577). No es explicable en palabras la música; resulta inteligible, pero intraducible a otra cosa. Sólo dentro del universo musical podría serlo, hasta el punto de que se podrá llegar, con ayuda de calculadoras, a formular reglas de traducción entre estilos o compositores según el modelo de transformaciones en el seno del mismo grupo. Si el lenguaje articulado entraña una plenitud de sentido, estos otros dos, más monovalentes, encierran respectivamente un «esquema codificado en *imágenes*» —la mitología— y un «esquema codificado en *sonidos*» —la música— (M IV, p. 585).

La consecuencia que Lévi-Strauss deduce es, en última instancia, que en la música se detectan los mismos modelos de construcción, las mismas estructuras, que en los mitos. Ambas se caracterizan por una dimensión temporal específica, pero da la impresión que la utilizan justamente para anularla: «son máquinas de suprimir el tiempo» (M I, 24/25). Una resiste a la historia. Otra concentra toda la vida en el espacio de una pieza.

Otra consecuencia añade que la música puede desempeñar un papel equiparable al de la mitología, «mito codificado en sonidos»; al menos en nuestras sociedades occidentales de hoy, «la música asume las estructuras y las funciones del mito» (M IV, p. 589). Cada obra plantea un problema, tematiza especulativamente un conjunto de contradicciones y dificultades, y evoluciona en busca de su resolución final.

Lo mismo que en la mitología, en la música, lo que se pone en juego son unas estructuras mentales comunes. Con todo, por más que se bucee en ella, la música permanece insondable, como «el supremo misterio de las ciencias del hombre» (M I, p. 26/27). Raro privilegio otorgado por aquél para quien ni la religión ofrece misterio alguno.

TRANSFORMACIÓN DIALÉCTICA: ORDEN DE ÓRDENES

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

Puede decirse que la materia prima de las culturas es siempre la misma: por un lado, el mundo físico, y por otro, el hombre con su peculiar equipamiento de «necesidades fundamentales», «de necesidades cuyo origen es natural, idénticas en el seno de la especie *homo sapiens*» (LS, 107, p. 132). Por encima de esto, según la sociedad y la época, aparecen «modulaciones» diferentes que hacen fracasar todo intento de explicar la cultura sólo a partir de las infraestructuras tecnoeconómicas y biológicas. Si existe alguna «infraestructura» capaz de explicar las culturas, ésta será el «espíritu humano» —sinónimo, para Lévi-Strauss, de cerebro—, que impone su regla y lógica a todos y cada uno de los sistemas intra-culturales. De ahí el interés del etnólogo por restituir la ley de las operaciones intelectuales implicadas en las actividades propiamente humanas, donde se pone en juego la función simbólica. Porque el resto de las operaciones (físicas, biológicas, etc.) pertenecen como objeto propio a otras tantas ciencias. Lo específico humano, lo cultural, está en la institución de órdenes o sistemas, a modo de lenguajes, cada cual con su peculiar funcionalidad.

Dentro de la realidad social, discierne Lévi-Strauss distintos niveles, *tipos de órdenes o sistemas*, bajo cuyos rótulos cabe agrupar los ya enumerados. Esta tipología es doble, en un pasaje de *Antropología estructural I*: sistemas *vividos*, que son función de una realidad objetiva, experimentalmente comprobables, y que pueden abordarse desde fuera, con independencia de la representación que de ellos se hacen los hombres; y sistemas *concebidos*, que siempre van acompañando a los anteriores, que no corresponden

directamente a ninguna realidad objetiva ni resultan experimentalmente verificables sino sólo a través de los órdenes vividos (cfr. AE I, 1952, 347/286). En otros pasajes, aparece una tipología triple, operada al parecer por desdoblamiento de lo que antes llamaba sistemas vividos: sistemas *actuados* (como el ritual, el arte, la cocina), sistemas *vividos* (como el totemismo, el parentesco, la organización social, la casta) y sistemas *concebidos* (como el mito) (cfr. PS, p. 307/336). En otra parte, hace distinciones entre «técnicas», «costumbres» y «creencias», o bien entre «situaciones», «instituciones» y «representaciones» (cfr. TA, p. 131/134). Pero creo que el que sean dos, tres o más los tipos no reviste mayor importancia. Lo importante es comprender que remiten unos a otros y cuál es su modo de relación.

De todos estos órdenes, lo explicativo reside en la lógica interna, en la estructura. Y, como hemos visto hace poco, por lo que toca a sus interconexiones, lo que se compara debe ser siempre también «un determinado número de estructuras», expresiones parciales de un conjunto cultural. Se indaga si existen propiedades comunes, si existen entre ellas homologías. Tales comparaciones quizá no resulten siempre fecundas, pero, cuando lo son, representan un paso importante para emprender una clasificación de las sociedades y para comprender las leyes que rigen su dinámica evolutiva.

Por consiguiente, las estructuras particulares de los diversos tipos de sistemas u órdenes «pueden ser a su vez ordenadas, a condición de descubrir qué relaciones las unen y de qué manera reaccionan unas sobre otras» (AE I, 1952, p. 347/285). Fiel a esta idea, Lévi-Strauss *rechaza dos hipótesis*: a) la que defiende que no existe ninguna relación y b) la que cree que la correlación es total entre estructuras que serían homólogas en todos los planos, postulando una «armonía preestablecida». Su posición es intermedia: admite «ciertas correlaciones entre determinados aspectos y en ciertos niveles», o más exactamente, entre determinados órdenes se dan «relaciones dialécticas expresables bajo forma de transformaciones» (AE I, 1958, p. 98/78). Estas transformaciones se concretan en disimetrías, torsiones, contradicciones, etc., «pero las modalidades según las cuales se contradicen pertenecen todas al mismo grupo» (AE I, 1958, p. 365/301). Coincide en esto con la teoría del materialismo histórico, según la cual es posible el paso de unas estructuras sociales a otras mediante trans-

formaciones dialécticas. En Lévi-Strauss, «dialéctica» suele referirse a las relaciones, a nivel estructural, que el análisis descubre entre la estructura de un sistema y la de otros, y mediante la cual se puede efectuar la transición de uno a otro.

El proceso dialéctico, de mutua interrelación, no sólo es inmanente a la transformación de cada sistema, sino que se da igualmente entre las estructuras de unos sistemas u órdenes y las de otros: modos de actividad tecnoeconómica, estructuras políticas y familiares, expresiones estéticas, prácticas rituales, creencias religiosas. Unos remiten a otros y se comprenden por referencias a otros; «los diferentes niveles no se reflejan simplemente unos en otros: reaccionan dialécticamente entre sí» (TA, p. 131/134). Esta transformación dialéctica entre los órdenes de la cultura es lo que explica la interconvertibilidad que a veces se observa, cuando alguno de ellos, al desaparecer, traspasa sus funciones al más próximo, que lo releva: como cuando la música sustituye al mito, o el arte a la religión.

Lo mismo que los lingüistas buscan, a partir de las propiedades comunes a todas las gramáticas, los «universales del lenguaje», cuyo sistema lógico es siempre más simple, la antropología estructural intenta llegar, prolongando el análisis, desde los distintos tipos de órdenes (modelos estructurales) a un *orden de órdenes* (grupo de modelos) cada vez más generalizado, hasta desentrañar el supremo orden de órdenes o estructura de estructuras, coincidente con la arquitectura estructurante del espíritu humano.

En respuesta a sus críticos, Lévi-Strauss perfila la definición de este orden de órdenes, que «no es una recapitulación de los fenómenos analizados. Es la expresión más abstracta de las relaciones que mantienen entre sí aquellos niveles donde puede ejercitarse el análisis estructural, hasta tal punto que las fórmulas deben a veces ser las mismas para sociedades histórica y geográficamente alejadas (...). Entiendo, pues, por orden de órdenes las propiedades formales del conjunto compuesto por los subconjuntos que corresponden, cada uno, a un nivel estructural dado» (AE I, 1958, pp. 364-365/300-301). Este *orden de órdenes intracultural* plasmará la estructura común subyacente a los varios sistemas u órdenes distintos encuadrados en una misma totalidad social. Pero cabría también concebirlo como estructura común subyacente a varios sistemas similares pertenecientes a totalidades sociales diferentes, sean antiguas o modernas; e incluso como un «código uni-

versal» válido para intertraducir los órdenes de órdenes intraculturales: un *orden de órdenes intercultural*, atribuible a la naturaleza humana.

Finalmente, no hay que ver en el concepto de «orden de órdenes» ninguna alusión a alguna realidad de tipo metafísico, sino que, como muy bien señala J. Cuisenier, «el *orden de los órdenes* a que se refiere la *Antropología estructural* aparece más bien como una idea reguladora para la práctica científica» (2, p. 184). El análisis estructural lo exige en última instancia, y lo incluye en sus proyectos, pero falta su demostración.

HACIA UNA TEORÍA GENERAL DE LA SOCIEDAD

La antropología estructural postula una analogía de estructura entre los diversos órdenes de los hechos sociales, como acabamos de ver, y, por tanto, entre éstos y el lenguaje. Esto se comprende mejor ahora, una vez «sobrevolados» los análisis socioculturales que realiza Lévi-Strauss. Efectivamente, el lenguaje simbólico se impone como mediación en la configuración de los sistemas culturales, de tal manera que éstos conforman sus respectivos campos, como sistemas significativos, a base de correlaciones y oposiciones estructurales. Tanto es así que, aunque sobrevinieran, en la realidad del acontecer, accidentes que desquiciaran un sistema, éste se reharía o se reestructuraría, pero continuaría explicándose por relaciones inmanentes a tal sistema.

Por añadidura, la función de todo sistema mira a la comunicación; todo sistema implica «un conjunto de operaciones destinadas a asegurar, entre los individuos y los grupos, cierto tipo de comunicación» (AE I, 1951, p. 69/56). Toda sociedad está compuesta de grupos e individuos que se comunican entre sí de muchísimas maneras.

Ahora bien, desbordando ya los límites estrictos de la antropología cultural, los estudios paralelos que se están llevando a cabo en otras disciplinas cercanas permiten columbrar las líneas maestras de lo que, en un horizonte más ancho, se puede llamar una *teoría general de la sociedad*, concebida como una teoría general de la comunicación. Para esta teoría, la complejidad social se interpreta como un «vasto sistema» en el que intervienen «toda clase de *juegos de comunicación*», ya se desarrollen éstos en el plano de la naturaleza o de la cultura» (AE I, 1952, p. 326/268).

Según esto, «los tipos sociales no son creaciones aisladas, completamente independientes unas de otras y cada cual con una entidad original, sino más bien el resultado de un juego infinito de combinaciones y re combinaciones, que tratan siempre de solucionar los mismos problemas mediante la manipulación de los mismos elementos fundamentales» (LS, 115, pp. 71-72), en el seno de un macrosistema.

En ese macrosistema se disciernen tantos pisos como tipos de juegos, cada uno en un nivel estratégico, dentro de un universo común. Lévi-Strauss destaca, en varias ocasiones, los niveles más relevantes y representativos: el del *parentesco*, cuyas reglas perpetúan el intercambio de mujeres entre grupos aliados; el de la *economía*, cuyas reglas aseguran el intercambio de bienes y servicios entre productores y consumidores; y el de la *lengua*, cuyas reglas garantizan el intercambio de mensajes entre sujetos hablantes (cfr. AE I, 1958, pp. 95-96/76; AE II, 1968, p. 84). A estos juegos de comunicación se han de agregar otros, como los ya mencionados tantas veces, y otros determinados por los primeros, por ejemplo, incidiendo en lo natural, el de genes y fenotipos determinado por el sistema de parentesco.

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

Al manifestarse las modalidades de la vida social, esencialmente, como relaciones, «queda el camino abierto para una antropología concebida como una teoría general de las relaciones» (AE I, 1958, p. 110/88). Es factible una antropología en la que cada sociedad se defina en función de una serie de caracteres diferenciales, como un conjunto de elementos de «una vasta combinatoria sometida a reglas de compatibilidad e incompatibilidad, que hace posibles ciertos ordenamientos, excluyendo otros, y que conlleva una transformación del equilibrio general cada vez que una alteración o sustitución afecta a uno cualquiera de los elementos» (AE II, 1968, p. 85). El terreno está ya preparado para interrogarnos por las teorías antropológicas que elevan el pensamiento lévi-straussiano a otro registro.

5

UMBRAL FILOSOFICO

Acabo de exponer compendiadamente los análisis socioculturales que han ocupado la indagación etnológica más estricta de Lévi-Strauss, en una doble etapa: 1.º) las estructuras de los sistemas culturales y 2.º) las estructuras de las estructuras de tales sistemas. Ahora, si consideramos los escritos de Lévi-Strauss en su integridad, descubrimos que, en ellos, hay mucho más que puro análisis etnológico de sociedades primitivas y de mitologías. Por encima de los análisis de rango científico y de los presupuestos metodológicos que esos análisis refrendan, destacan otras reflexiones y especulaciones que exceden el umbral científico. Y es que, aunque la ciencia rigurosa sea fundamental, no se basta a sí misma ni se detiene en ella la reflexión del hombre. Tampoco hay por qué etiquetar de ciencia lo que no lo es. Nadie puede atenerse exclusivamente a lo científicamente demostrado, a los datos ya adquiridos. Pues, así, ni siquiera la ciencia avanzaría. La estrategia estrictamente científica siempre es traspasada; sobre todo, cuando uno está de verdad interesado por el hombre.

Consiguientemente, la tesis que aquí definiendo estriba en que, más allá del límite de la metodología científica, el pensamiento de Lévi-Strauss (aunque no implique un sistema filosófico) franquea otros umbrales epistemológicos. En primer lugar, el que califico de *umbral metacientífico o filosófico*, que versa acerca de las estructuras del espíritu humano y sobre el puesto de la cultura en el concierto de la naturaleza. En segundo lugar, aún cabe distinguir un tercer nivel, el *umbral ideológico*, que abarca elucubraciones en torno al devenir histórico de la humanidad, a su sentido o sinsentido (este umbral lo abordaré en el capítulo 6).

Así pues, al pasar a esta nueva sección, el pensar de Lévi-Strauss irrumpe —de acuerdo con mi interpretación— dentro de

un nuevo ámbito de teorías y macrohipótesis en mayor o menor grado inferidas por medio de una reflexión sobre los resultados científicos precedentes. A veces, se deducen con más o menos coherencia, pero ostentan un alcance evidentemente más que científico. Tal es el caso de la concepción de la estructura inconsciente universal del espíritu, o la concepción de la cultura y la naturaleza humana como insertas en la naturaleza cósmica, en una totalidad unitaria del universo. Esto pertenece a una visión reflexiva de carácter filosófico que vuelve sobre los supuestos del propio método y sobre las categorías emanadas del análisis, para conexionarlas con otro nivel de síntesis metacientífica, sin la pretensión de sobreañadir ningún sistema de nuevos contenidos. Se trata de afirmaciones cuya *continuidad* con el nivel científico puede postularse, al tiempo que superan ese nivel. Esta continuidad proporciona —a mi juicio— el criterio para establecer este nuevo umbral y, por eso, lo he denominado *metacientífico*: situado en la transgresión del límite de las conclusiones de una ciencia a la concepción específica de una filosofía, fundada en una reflexión de segundo grado que coordina datos con un uso crítico de la razón.

En la misma línea se mueve la interpretación de M. Marc-Lipiansky, al constatar que, junto a la explicación de naturaleza científica, se encuentra en las obras de Lévi-Strauss otro tipo de explicación, de naturaleza filosófica, una especie de «explicación de segundo grado, es decir, una explicación de la estructura explicativa del sistema» (Marc-Lipiansky, p. 173). De manera que el paso a la explicación de las estructuras explicativas, que se efectuaría al tratar del inconsciente estructural universal, supone una inducción filosófica, incide «en la especulación metafísica más que en la ciencia» (p. 177). Implica el paso de la ciencia a la filosofía. Lévi-Strauss «no se contenta con una explicación científica que despeja las estructuras de los sistemas de parentesco y de los sistemas míticos, sino que busca explicar esas estructuras mismas por medio de deducciones o inducciones filosóficas, que apuntan a un principio único y último de explicación, el cual, diga lo que quiera, no deja de ser puramente hipotético: las leyes inconscientes, universales e intemporales del pensamiento humano objetivado» (ibid. p. 187). Con todo, mi coincidencia con Marc-Lipiansky sólo es parcial, puesto que, además de este nivel filosófico metacientífico de la explicación estructural, creo discer-

nir otro nivel más, exterior a la explicación (el ideológico, como anteriormente indiqué y más adelante explicaré).

Para el propio Lévi-Strauss, con toda probabilidad, los umbrales que desbordan lo científico estricto constituirían una filosofía bien cualificada; es decir, un nivel filosófico que esquiva los escollos de la subjetividad y de la abstracción metafísica. No sería ya la mala filosofía subjetivista, sino algo así como una filosofía a la que se llega por el buen camino —que, claro está, es el de la ciencia—, y no a partir de puras especulaciones, sino por modo de una nueva reflexión alrededor de resultados verificados por los análisis. Pero aún concediendo esto, nos encontramos ante un ámbito que conserva cierta nebulosidad epistemológica y cuyo grado de validez variará quizá según el punto de vista de quien lo juzgue. Por último, a lo ancho de este umbral metacientífico, y del ideológico que suplementariamente se le añade, veremos cómo se globaliza la imagen del mundo y del hombre que alberga Lévi-Strauss, quizá a pesar suyo. A la práctica científica se une la experiencia personal del antropólogo y hasta se sugiere una cierta praxis.

5.1. ESTRUCTURAS DEL ESPIRITU HUMANO

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

LÓGICA DEL PENSAMIENTO SALVAJE

Lévi-Strauss entiende por «pensamiento salvaje» no el de los pueblos llamados salvajes o primitivos, sean antiguos o actuales, sino «el pensamiento en estado salvaje, distinto del pensamiento cultivado o domesticado con vistas a obtener un rendimiento» (PS, p. 289/317). El pensamiento salvaje coexiste con el pensamiento domesticado. En nuestras sociedades modernas, se conservan ciertos sectores de la vida social, como el arte, donde el pensamiento salvaje campa a sus anchas. Se trata del pensamiento espontáneo, el que opera en la magia, en el rito, en el mito, el mismo que se maneja en la vida ordinaria, en las opiniones, en la concepción del mundo, en la ideología política; es a la vez analítico y sintético; es capaz de pensarlo todo y encuadrarlo dentro de una totalidad coherente; se eleva desde las cosas concretas hasta relacionarlas e integrarlas en sistemas abstractos; etc. En mayor o menor grado, todos los hombres se han servido y se sirven de cualesquiera realidades experimentales como «medios para pensar». De forma que el pensamiento salvaje viene a definirse como el conjunto de postulados y axiomas que intervienen para fundar un código y para traducir un código a otro, sin que importen cuáles sean los contenidos.

El pensamiento salvaje es la base sobre la que se edifica una *ciencia de lo concreto* o ciencia «primera» respecto a la ciencia estrictamente dicha. Y su lógica no es otra que la reseñada al hablar sobre las estructuras de la mitología bajo los calificativos de «lógica de las cualidades sensibles», «lógica de las formas» y «lógica de las proposiciones».

El pensamiento en estado salvaje entraña una exigencia intelectual, no pragmática, de «introducir un comienzo de orden en el universo» (PS, p. 16/24), por medio de agrupamientos de cosas y seres, es decir, por medio de la clasificación rigurosa de toda clase de elementos disponibles en el mundo de la percepción sensible. El pensamiento salvaje opera, por tanto, con una *lógica clasificatoria* que somete los acontecimientos contingentes concretos a una ley invariante, instaurando, como en el caleidoscopio, relaciones necesarias y ordenamientos globales. A unos términos variables y heteróclitos se les imponen formas constantes, relaciones que configuran *sistemas de clasificación* —o taxonomías—. Estos sistemas clasificatorios son sistemas de diferencias que actúan

mediante «separaciones diferenciales» (PS, p. 99/114); constituyen sistemas significativos o simbólicos y, en ellos, los términos integrantes nunca poseen una significación intrínseca sino «posicional», respectiva a los demás, estructural. Según las culturas, la lógica clasificatoria puede ser más o menos rica, pero siempre se mueve en múltiples dimensiones, ejes y planos.

Cada sistema clasificatorio representa, desde el punto de vista lógico, una variación sobre el mismo tema. Por eso, el pensamiento salvaje concibe cada sistema como una transformación en el seno de un grupo. Tanto que el empleo de ordenadores demostraría que cada sistema se inserta dentro de un vasto *grupo de transformaciones* (cfr. PS, pp. 117-119/133-136). Aunque sean múltiples, una transformación —paralelismo, simetría, inversión, etc.— permite pasar de uno a otro. Lo que importa es la lógica subyacente.

Ese grupo de transformaciones encarna el *operador lógico* que efectúa la mediación entre la naturaleza y la cultura, y que posibilita pensarlas como una totalidad. Porque las condiciones naturales no se experimentan como tales, sino que su percepción e interpretación viene indefectiblemente mediada por la pluralidad orgánica de sistemas, que es cada cultura. La mediación la realiza un esquema conceptual en el que se apoya lo que Lévi-Strauss llama la «dialéctica de las superestructuras», la cual «consiste, como la del lenguaje, en establecer *unidades constitutivas* que no pueden desempeñar este papel más que a condición de ser definidas de manera no equívoca, es decir, contrastándolas por parejas, para después, por medio de estas unidades constitutivas, *elaborar un sistema*, el cual desempeñará, por último, el papel de operador sintético entre la idea y el hecho, al transformar a este último en *signo*. De tal modo, el espíritu va de la diversidad empírica a la simplicidad conceptual y luego de la simplicidad conceptual a la síntesis significativa» (PS, p. 174/193).

Tal proceder del pensamiento salvaje es el que, en la serie *Mitológicas*, se especifica conforme a dos tipos de deducción, reconstruidos por el propio análisis. Primero, la *deducción empírica* (cfr. M II, p. 31/32; M IV, p. 205), por la que, a partir de la observación de fenómenos naturales, se infieren unas relaciones lógicas —de manera similar en lugares muy alejados—, como ocurre en la constitución de los «zoemas», soporte para determinadas oposiciones binarias que «resaltan en la anatomía, la fisiología o las costumbres» (M IV, p. 498). Según esto, «la materia

[natural] es el instrumento, no el objeto de la significación». Y «para que se preste a semejante papel hay que empezar por empobrecerla, no conservando más que un número reducido de elementos propios para expresar contrastes y para formar pares de oposiciones» (M I, p. 347/334). El resultado de la deducción empírica es, pues, el binarismo. Sobre él, la *deducción trascendental* (del indígena, del mitólogo) (cfr. M II, pp. 31/32; 209-212/204-207; 341/329; M III, p. 172/177; M. IV, p. 482) monta, en segundo lugar, connotaciones semánticas; la imagen —del zoema— encarna un símbolo y «materializa un esquema a la vez abstracto y oculto» (M IV, p. 485). Trabajando con él, la deducción trascendental, más allá de la empírica, engendra toda la imaginaria mítica. Pero también es posible recorrer el camino en sentido contrario. Así, por ejemplo, lo que en los mitos sudamericanos sólo aparecía como un esquema abstracto y teórico, obtenido especulativamente (deducción trascendental), se comprobó que existía plasmado en imágenes, en los mitos norteamericanos.

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

La operatividad mediadora de los sistemas clasificatorios funciona en diversos niveles de clasificación, sean éstos abstractos, como las categorías espaciales y temporales, sean concretos, como los elementos y especies naturales; sean naturales, o sean culturales. Los sistemas comparten una «ley de equivalencia entre contrastes significativos» en sus muchos niveles (PS, p. 123/139). Además, cada sistema se define por referencia a dos ejes o planos, uno «horizontal», metonímico, formado por las relaciones sintagmáticas o de contigüidad (orden del acontecimiento), y otro «vertical», metafórico, consistente en las relaciones paradigmáticas o de semejanza (orden de la estructura); entre ellos también, el pensamiento salvaje establece un principio de equivalencia: se puede expresar un mismo significado con reglas (sintaxis) formalmente idénticas u homólogas cuyos contenidos (léxico) sean muy dispares. Más aún, un mismo mensaje se puede codificar con elementos lexicales diferentes y con procedimientos sintácticos igualmente diferentes. Habría incluso una ley del pensamiento mítico según la cual «la transformación de una metáfora culmina en una metoni-

mia» (PS, p. 141/158). Es decir, entre todos los niveles de la clasificación se manifiesta una convertibilidad recíproca. La acción analítica procede mediante la destotalización en un plano y la retotalización en otro.

La fuerza del operador lógico llega a integrar en el esquema general de clasificación todos los dominios que haga falta, al desplegar su acción tanto en la línea de la *universalización* como en la de la *particularización*, hasta alcanzar el nivel ínfimo de la individuación. De este modo, «se remonta, valga la expresión, hacia lo alto: en el sentido de la mayor generalidad y de la abstracción más elevada, ninguna diversidad le impedirá aplicar un esquema por la acción del cual lo real sufrirá una serie de depuraciones progresivas, cuyo término le será proporcionado (...) en forma de una simple oposición binaria (arriba y abajo, derecha e izquierda, paz y guerra, etc.), y más allá del cual, por razones intrínsecas, es tan inútil como imposible querer ir»; mientras que «hacia abajo, el sistema tampoco conoce límite externo, porque logra tratar la diversidad cualitativa (...) como la materia simbólica de un orden, y porque su marcha hacia lo concreto, lo especial y lo individual no es detenida por el obstáculo de las denominaciones personales: no lo es hasta incluso llegar a los nombres propios, que no puedan servir de términos para una clasificación» (PS, páginas 288/315-316). Los sistemas de clasificación componen un *sistema total*, una taxonomía global, que podría programarse como una «clasificación de las clasificaciones».

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

CONVERGENCIA CON EL PENSAMIENTO CIENTÍFICO

Ya he dicho que la relación entre el pensamiento salvaje y el pensamiento científico no corresponde a la existente entre primitivo y moderno. Ahora conviene aclarar que la relación entre el pensamiento salvaje y el domesticado o científico no es la que hay entre el *pensamiento infantil* y el *pensamiento adulto*. Todas las culturas, incluidas las primitivas, son «adultas»; y en todas hay niños. No se identifica tampoco pensamiento infantil y pensamiento primitivo. El pensamiento infantil funciona sustancialmente igual que el adulto, de manera que difieren más por su extensión que por su estructura. En el infantil, están en germen todas las culturas de los adultos. A partir de un trasfondo inicial, innato en todo niño de cualquier cultura, que abarca todas las posibilidades de todas las culturas, el pensamiento adulto, al instaurar los esquemas mentales de una cultura y época particular, opera una drástica reducción. En otras palabras, «cada niño trae al nacer, y como estructuras mentales esbozadas, la totalidad de los medios que la humanidad dispone desde toda la eternidad para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con los otros. Pero estas estructuras son excluyentes. Cada una de ellas no puede integrar más que ciertos elementos, entre todos los que se le ofrecen. Cada tipo de organización social representa, en consecuencia, una elección que el grupo impone y perpetúa. En relación con el pensamiento del adulto, que eligió y que rechazó de acuerdo con las exigencias del grupo, el pensamiento del niño constituye, pues, una especie de sustrato universal, en el cual las cristalizaciones aún no se produjeron y donde aún es posible la comunicación entre formas no del todo solidificadas» (EEP, p. 120/135). De los materiales brutos susceptibles de construir sistemas heterogéneos, cada sistema sólo puede retener un número reducido; y la misma renuncia se impone en la incorporación del niño a su cultura.

Así pues, el pensamiento infantil representa el común denominador de todos los pensamientos; se puede hablar de un «polimorfismo» o «panmorfismo» social del niño. Suele ocurrir frecuentemente que los adultos de una sociedad reconozcan rasgos infantiles —de sus propios niños— en los adultos de otra sociedad; rasgos seleccionados por una fueron descartados por otra, y viceversa. En consecuencia, el pensamiento salvaje funciona en culturas arcaicas y modernas, y no sólo en los niños todavía no

socializados, sino también en los adultos, siempre que especulan a nivel de percepción y de cualidades sensibles.

Por otro lado, la relación entre pensamiento salvaje y pensamiento científico no coincide con la que pueda haber entre lo que se ha llamado *pensamiento alógico* o precrítico y el *pensamiento lógico* y crítico. Así lo demuestra Lévi-Strauss, en contra de autores como Krause, Handy, Pukui, Frazer, Lévy-Brühl (cfr. PS, páginas 3-20/11-28). Semejante parangón es un ensartado de prejuicios. La antinomia es falsa, puesto que los mismos primitivos, que se guían casi exclusivamente por el pensamiento salvaje, muestran una exigencia de orden, de lógica, de conocimiento objetivo: realizan una observación total, una clasificación basada en semejanzas y diferencias, una sistematización a nivel de datos sensibles, una integración de la experiencia en sistemas significativos. Por tanto, el pensamiento salvaje es tan lógico como el nuestro cuando se aplica a un universo al que se le reconocen simultáneamente propiedades físicas y semánticas (cfr. PS, p. 355/388). El pensamiento salvaje avanza no por vía de afectividad —a base de confusión y participación mística—, ni por vía de pragmaticidad —pues antes de declarar las cosas útiles o no, las conoce—, sino por vía de *entendimiento*. Se trata de un pensamiento cuantificado, que introduce un orden totalizador en el universo.

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

Es verdad que, al aparecer de golpe el pensamiento simbólico —el lenguaje—, el universo se hizo significativo, pero no mejor conocido, dado que la realidad ignota se recubría aplicándole ese sobreplús de significante. Sin embargo, no existe ninguna divergencia radical entre el simbolismo y el conocimiento, en cuanto modos de pensamiento. Ni el pensamiento mítico es «precientífico» (M I, 247/239), sostiene Lévi-Strauss. Uno y otro serían sendos tipos de conocimiento científico, uno cercano a lo sensible y otro alejado (cfr. PS, pp. 24-30/33-40).

El *pensamiento simbólico* (mágico, mítico, totémico, poético, estético, lúdico) aborda el mundo físico de modo «supremamente concreto», fijándose en las cualidades sensibles; tras postular un determinismo global, se aplica sobre un universo instrumental

finito, cerrado, limitándose a reorganizarlo mediante permutaciones —especie de «bricolage» o arte de chapucería—; opera con *signos* sensibles, es decir, a base de «conceptos sumergidos en imágenes», síntesis intermedia de imagen y concepto, idóneos para significar; se sitúa, así, en el orden de la metáfora, en discontinuidad con lo real, configurando la inteligencia del mundo real por analogía con una previa imagen del mundo; practica, en fin, una «filosofía de la finitud» (PS, p. 353/386) y funda una ciencia concreta, que alcanza un tipo de saber positivo en el plano de *lo sensible*: las artes básicas de la civilización surgidas en el neolítico. Sus resultados efectivos son casuales, pero frecuentes; y sus errores son imputables más a fallos en la identificación de los elementos significantes, a la inadecuación entre significante y significado, que no a los principios lógicos utilizados.

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

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

Mientras el pensamiento salvaje se remonta al menos diez milenios, hasta el neolítico, el pensamiento científico data de hace tan sólo unos siglos. Pero no son dos etapas del saber; coexisten, pasando por encima de cualquier pseudoarcaísmo. Porque el hombre ha pensado siempre correctamente: sea en el pensar salvaje, sea en el civilizado, siempre se supone una misma dotación mental, se parte de una idéntica exigencia intelectual de orden, base de todo pensamiento; siempre se maneja la misma lógica y semejantes operaciones mentales. En definitiva, toda razón constituyente, sil-

vestre o cultivada, presupone inevitablemente una «razón constituida» (PS, cap. IX): conjunto de «condiciones esenciales y comunes del ejercicio de todo pensamiento» (M II, p. 401/388), único para todos los hombres de todos los tiempos y lugares.

En conclusión: se trata de dos saberes distintos, independientes y complementarios, homólogos entre sí. Ambos componen el *sistema completo del conocimiento humano*, en forma de sistema clausurado (cfr. PS, p. 357/390). Ambos han avanzado un tiempo paralelamente, pero «se han cruzado» en la actualidad: el pensamiento salvaje fue de las leyes de la comunicación al mundo físico; y hoy, el pensamiento científico ha ido de las leyes naturales a las de la información. De ahí que, al regirse la informática por la misma legalidad del pensar en estado salvaje, se haya venido a legitimar y refrendar científicamente los principios de interpretación de ese pensamiento salvaje.

De hecho, «el hombre ha pensado siempre igualmente bien» (AE I, 1955, p. 255/210), porque se ha servido, desde la tribu hasta la megápolis, desde la mitología a la filosofía y a la reflexión científica, de unos mecanismos lógicos inmutables, de una misma lógica basada en un código binario, en último término (capítulo 5.2). Unicamente ha cambiado la clase de fenómenos a los que se aplica.

Según Lévi-Strauss, hoy la ciencia ha dado un giro notable respecto a sus posturas de ayer, «ensanchándose para comprender otros saberes» antes subvalorados. Pues «nada sería más falso que oponer dos tipos de saber concebidos como irreductibles uno a otro en el curso de los siglos, y entre los cuales se produciría el tránsito de manera abrupta e inexplicada. Si es verdad que, para llegar a ser científico, el pensamiento del siglo XVII se opuso al de la Edad Media y el Renacimiento, ahora se comienza a entrever que el pensamiento del siglo presente y del próximo podría no tanto oponerse a los siglos inmediatamente anteriores cuanto cumplir la síntesis de su pensamiento y el de los siglos que le precedieron —cuya problemática se descubre que no estaba enteramente desnuda de sentido—» (M IV, p. 570). Se apunta a una síntesis del pensamiento de todos los tiempos, cuya clave reside en las estructuras inconscientes del espíritu humano.

ESTRUCTURA INCONSCIENTE DEL ESPÍRITU HUMANO

En el uso lévi-straussiano, el término «espíritu humano» no denota nada místico ni afectivo; equivale a la mente o intelecto en su totalidad y en su materialidad biológica y bioquímica, como en seguida se verá. Es la sede de la función simbólica, fundamento común de todos los sistemas socioculturales. De ahí que Lévi-Strauss persiga, a través del análisis de las estructuras, reconstruir las leyes matrices del inconsciente estructural, para postular, finalmente, su coincidencia con la misma arquitectura de la mente.

El salto de la línea demarcatoria entre la naturaleza y la cultura se produce con la aparición de la función simbólica, específicamente humana, que viene a confundirse con la aparición del lenguaje articulado. (El problema de la naturaleza y origen del lenguaje desborda ya la etnología.) Su aparición, resultante de ciertas mutaciones anatómicas, fisiológicas y psicológicas, debió ser súbita: la totalidad del mundo se hizo significativa —aun antes de saber lo que significaba—. Surgió el sistema signifiante en simultaneidad con el significado o realidad percibida, como dos bloques complementarios entre sí. No obstante, el verdadero conocimiento, que consiste en «el proceso intelectual que permite identificar ciertos aspectos del signifiante y ciertos aspectos del significado unos por relación a otros (...), no se puso en camino sino muy lentamente» (LS, 34, pp. XLVII-XLVIII). Desde la constitución de su actual dotación mental, desde el surgimiento del lenguaje, el hombre dispone de una integralidad de signifiante; pero, dada la «superabundancia de signifiante» respecto a los significados descubiertos a los que se superpone, hay una inadecuación y contradicción perenne entre ambos. Estas lagunas del significado son las que van siendo desecadas paulatina y parcialmente por los adelantos científicos, al tiempo que también el pensamiento simbólico las enjuga, apenas las presiente vagamente, con el empleo de aquel exceso de signifiante —«signifiante flotante»—, siempre a mano. Se expresa en nociones del tipo «mana», «orenda», etcétera, que representan un «valor simbólico cero», es decir, formas vacías, carentes de significación propia, susceptibles de cargarse con cualquier contenido simbólico más o menos definido, esto es, con cualquier significado, a fin de repeler toda posible ausen-

cia de significación (cfr. LS, 34, pp. XLIX-L). Todo se significa; no todo se conoce.

A fin de cuentas, más allá de su intrínseca ambigüedad, la función simbólica —ya lo indiqué— se reduce a un conjunto de leyes cuya lógica opera elementalmente por medio de oposiciones binarias, y cuya dinamismo «se mantiene en tensión siempre virtual, dispone en cada instante de una reserva de actividad simbólica para responder a toda clase de solicitudes de orden especulativo o práctico» (M IV, p. 588). Nos encontramos, pues, remitidos a ese trasfondo del espíritu de donde emana todo pensamiento, espontáneo, o metódico: el inconsciente estructural.

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

Repetidamente he venido mencionando una instancia final: el *inconsciente*, como sede —o fuente— de las estructuras que el antropólogo reconstruye en sus modelos teóricos, para la inteligibilidad científica del hombre. Anida en el espíritu humano, o incluso es una sola cosa con él. Siempre idéntico consigo mismo, hace que vivamos la realidad, individual o social, como estructurada y significativa. Regula todos los sistemas dables en la cultura, los mismos que el sabio reproduce, en versión inteligible, en modelos cada vez más aproximados a la realidad estructural inherente al devenir social. Si es posible exhumar un «orden de órdenes», su secreto es el espíritu, clave del fenómeno humano. Será una antropología general, más abarcadora, la que «nos revelará un día los resortes secretos que mueven a este huésped, presente en nuestros debates sin haber sido invitado: el espíritu humano» (AE I, 1953, página 91/73; cfr. AE I, 1953, p. 81/65). Por el momento, bastará ir aclarando en lo posible su naturaleza.

El inconsciente del que habla Lévi-Strauss no coincide con el *inconsciente pulsional* de Freud, quien pretendía explicar la situación actual del inconsciente como consecuencia de un acontecimiento histórico originador —lo reprimido—. C. Lévi-Strauss, en una crítica a *Tótem y tabú* (cfr. EEP, pp. 609-611/568-570), niega que el primado de la explicación corresponda a un supuesto acontecimiento, perdido en la noche del tiempo: «Los caracteres del pasado sólo tienen valor explicativo en la medida en que coinciden con los del porvenir y del presente» (EEP, p. 610/569). Lo que explica es lo estructural, la «estructura permanente del

espíritu humano más que su historia». De ahí que sea el análisis del presente (de la estructura actual de los conflictos) el que deba proporcionar, adoptando una actitud más científica que la tradicional del psicoanálisis, el conocimiento del pasado y del futuro de la situación actual.

Tal como lo entiende Lévi-Strauss, el inconsciente «deja de ser el refugio inefable de las particularidades individuales y el depositario de una historia singular», para no ser más que el conjunto de estructuras que se ponen en juego en la función simbólica (AE I, 1949, pp. 224-225/183-184). Piensa que habría que restablecer una distinción neta entre *inconsciente* y *subconsciente*. Y presta mayor atención al primero, vertebrador, con sus leyes, de los datos inarticulados del segundo. Porque el inconsciente «es siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte —y esto agota su realidad—: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos. Se podría decir, entonces, que el *subconsciente* es el léxico individual en el que cada uno de nosotros acumula el vocabulario de su historia personal, pero este vocabulario solamente adquiere significación —para nosotros mismos y para los demás— si el inconsciente lo organiza según sus leyes y constituye así un discurso. (...) El vocabulario importa menos que la estructura» (AE I, 1949, pp. 224-225/184). Lo importante es lo estructural inconsciente, fundamento del pensamiento simbólico.

La crítica alcanza igualmente al *inconsciente colectivo* de Jung (cfr. EEP, p. 117/132). Para Lévi-Strauss, lo colectivo no son unos arquetipos, no son unos contenidos sino unas leyes formales, relacionadas con la teoría de la comunicación. «Sólo las formas pueden ser comunes, pero no los contenidos. Si existen contenidos comunes, la razón debe buscarse, ya sea del lado de las propiedades objetivas de algunos seres naturales o artificiales, ya sea del lado de la difusión y de la recepción, es decir, en los dos casos, fuera del espíritu» (PS, p. 88/102). Aquí se plantea, además, el problema de la relación entre lo psíquico y lo social. La obra de M. Mauss ofrece, precisamente, una vía para superar esa antinomia entre individuo y colectividad, para resolver la pugna mantenida por etnólogos y psicoanalistas en torno a la primacía de *lo psicológico* o de *lo sociológico*. ¿Dónde está lo originario?

Afirma Lévi-Strauss resueltamente que lo originario es una estructura sociológica, pero comprendiendo bien lo que quiere decir: una estructura sociológica que pertenece por igual a todos los psiquismos individuales. Se puede constatar que «es propio de la naturaleza de la sociedad el expresarse simbólicamente en sus costumbres y en sus instituciones; por el contrario, las conductas individuales normales *no son jamás simbólicas por sí mismas*: son elementos a partir de los cuales se construye un sistema simbólico, que no puede ser más que colectivo» (LS, 34, p. XVI). Existe una relación dialéctica entre la «estructura social» y el «sistema de categorías» mental, pero sin llegar a aceptar la tesis de Durkheim que atribuye al pensamiento lógico un origen social. La hipótesis de Lévi-Strauss sostiene una complementariedad entre el psiquismo individual y la estructura social, como «dos aspectos de una misma realidad» (LS, 84, p. 16). Lo psíquico resulta ser a la vez «elemento de significación» del simbolismo social y el «medio de verificación» concreto de lo social. Lo determinante se oculta en el sustrato común a lo psíquico y a lo social, en una estructura más fundamental. Por consiguiente, «la pretendida "conciencia colectiva" se reduciría a una expresión, en el plano del pensamiento y de las conductas individuales, de ciertas modalidades temporales de las leyes universales en que consiste la actividad inconsciente del espíritu» (AE I, 1951, p. 75/61).

El inconsciente al que alude Lévi-Strauss es, pues, como muy bien dice Paul Ricoeur, «más un inconsciente kantiano que freudiano, un inconsciente categorial, combinatorio; es un orden finito o la finitud de un orden, pero un orden que se ignora» (Ricoeur, 1, página 600). Guarda cierta semejanza con el *inconsciente categorial* de Kant, pero con la particularidad de formar «un sistema categorial sin referencia a un sujeto hablante», un sistema categorial sin yo trascendental, muy cercano, por tanto, a la naturaleza. Otra diferencia con Kant estriba en que, en vez de indagar esas «constricciones» a partir de la introspección, de la reflexión trascendental, o a partir del desarrollo del pensamiento científico, Lévi-Strauss se coloca al borde de los sistemas de las más diversas sociedades con la intención de extraer su común denominador.

Para Lévi-Strauss, el espíritu humano se define exactamente como *inconsciente estructural*, que lo estructura todo. Sólo puede vivir las situaciones integrándolas coherentemente mediante una actividad estructuradora incansable. Todas las formaciones de la

vida social serían, en el fondo, de la misma naturaleza, creación de aquella complementariedad entre lo psíquico y lo social. En consecuencia, «si, como lo creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados (...), es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace a cada institución o a cada costumbre, para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante lejos el análisis» (AE I, 1949, pp. 28/21-22). Así pues, los análisis nos remiten a las estructuras; éstas, a la función simbólica y al inconsciente estructural del espíritu humano; ¿y éste? A los procesos orgánicos del cerebro.

NATURALEZA DEL HOMBRE

La lógica de la cultura, «lógica de las oposiciones y las correlaciones, de las exclusiones y las inclusiones, de las incompatibilidades y las compatibilidades» es «expresión directa de la estructura del espíritu —y detrás del espíritu, sin duda del cerebro—» (TA, p. 130/132). La mente no es una tabla rasa, sino que, en su confrontación con el mundo, el hombre ya está mediado objetivamente por los mismos instrumentos que le sirven para pensar: La «arquitectura de la mente» (M II, p. 407/393) es una estructura innata, coincidente con la «estructura del cerebro» (LS, 120, página 28); consiste en determinadas constricciones con base anatómica y fisiológica. Esto viene a confirmar lo afirmado al principio del apartado anterior, a saber, que el espíritu es una realidad «de este mundo» (TT, p. 60/44), y «prueba su naturaleza de cosa entre las cosas» (M I, p. 18/20). He aquí el objetivo final de la antropología estructuralista: «demostrar que hasta en sus manifestaciones más libres, el espíritu humano está sometido a constricciones rigurosamente determinantes» (LS, 120, p. 42). Y es en el cerebro del *homo sapiens* donde se entrevé la sede de esos constreñimientos, el dispositivo ordenador, el «modo universal de organizar los datos de la experiencia sensible» (AE I, 1955, página 250/206). Tales constreñimientos específicos los encuentra el antropólogo, a diferencia del filósofo de corte hegeliano, por

vía inductiva e hipotético-deductiva, a través del minucioso estudio de las producciones de distintas culturas. A partir de ahí, se puede construir el modelo de todas las potencialidades combinatorias que se expresan en la diversidad cultural, y que anidan simultáneamente en todo hombre. Su mecanismo vendría a reducirse finalmente a una puesta en marcha de la codificación, regulada siempre y elementalmente por un código binario.

En el último trasfondo de toda la cultura y del pensamiento, se alcanza una «base común» (LS, 154, p. 69): la identidad previa a la diferenciación del yo y el otro, la estructura estructurante referida a los condicionamientos bioquímicos del cerebro, aquello invariable por lo que constituimos una misma especie y que nos revela cuál es la esencia de nuestra *naturaleza humana*. La unidad y universalidad de la naturaleza humana suscita en seguida el problema de cómo conciliar su invariancia con la pluralidad de las culturas. Su solución no es difícil, si se comprende que esta noción de naturaleza humana —cuya existencia defiende Lévi-Strauss persistentemente— no designa un amontonamiento de estructuras ya desarrolladas y osificadas, «sino unas matrices a partir de las cuales se engendran estructuras que pertenecen todas a un mismo conjunto, sin tener que permanecer idénticas en el curso de la existencia individual desde el nacimiento a la adultez, ni, por lo que toca a las sociedades humanas, en todos los tiempos y lugares» (M IV, p. 561). En otras palabras, la alteridad cultural nace de la puesta en marcha de esos «universales» plasmados en el espíritu y generadores de las ulteriores determinaciones que, por mediación de su lógica, van configurando la vida de cada cultura y de cada individuo. Pero la naturaleza común depara a toda mente humana la posibilidad de obtener una experiencia virtual de lo que acontece en cualquier otra mente.

5.2. PARA UNA TEORIA UNITARIA DE LA REALIDAD

La teorización de Lévi-Strauss sitúa la historia de la humanidad en el seno de un universo en expansión, descrito con rasgos de un monismo materialista, estructural, dialéctico, teleológico y entrópico. Esta podría ser una interpretación de conjunto de su enmarque filosófico. Su posición, en este aspecto, aparece muy

firme y constantemente sostenida. Sólo en algún momento lleva a cabo ciertas leves rectificaciones o retoques de alguna de sus tesis permanentes, hecho que pudiera significar (si se sacaran todas las consecuencias) una inflexión importante en la concepción lévi-straussiana del hombre en el mundo: por ejemplo, lo referente al papel reconocido a la conciencia en la formación y transformación de un sistema cultural. Sin embargo, parece que únicamente añade matices.

REDUCCIÓN DE LA CULTURA A NATURALEZA

La etnología indaga la diversidad empírica de las culturas como variantes a través de las cuales se remonta a invariables propias de la humanidad en general. Hemos visto que, por este camino, se llega paulatinamente a las estructuras inconscientes del espíritu humano, ley universal constituyente de la naturaleza humana. En el paso subsiguiente, Lévi-Strauss quisiera llegar a identificar esta naturaleza humana con la naturaleza a secas.

La noción de *naturaleza*, en cuanto contrapuesta a cultura, define aquello que implica una ley universal, espontánea, al modo de las leyes físicas y de los instintos animales. Es decir, el orden natural se caracteriza por la universalidad y necesidad de sus leyes, y se rige por procesos de repetición: una especie animal no cambia en mil años, y un individuo animal muestra bien pronto lo que será toda su vida. En el hombre, la naturaleza designa lo recibido por *herencia biológica* (EEP, p. 8/41).

Por *cultura*, en cambio, se entiende lo que escapa a las leyes universales de la naturaleza, para atenerse a una norma o regla particular, relativa, no determinada por la física ni por la biología. El orden cultural se caracteriza por la regla y la obligación. Implica todo aquello recibido por *tradición externa*, a través de la educación (EEP, p. 8/41), o logrado por propia invención. La cultura se rige por un proceso de acumulación, dada la capacidad de perfeccionamiento inherente al hombre.

En suma, el criterio teórico de diferenciación entre la naturaleza y la cultura es «la presencia o ausencia de la regla en los comportamientos sustraídos a las determinaciones instintivas» (EEP, página 9/41).

Entre esas definiciones de naturaleza y cultura, en un lugar

intermedio, se encuentran algunos mamíferos superiores, como es el caso de los simios: despegados de unos férreos instintos específicos, manifiestan una sorprendente versatilidad en su comportamiento; «el dominio abandonado por la naturaleza permanece como tierra de nadie» (EEP, p. 9/41), sin ley y sin regla formulable que permita alguna previsión.

En el hombre, por el contrario, el dominio abandonado por la naturaleza está ocupado por la cultura. Nunca ha existido un «hombre natural», y es inútil buscarlo fuera de la cultura. Para el hombre, «no existe comportamiento natural de la especie al que el individuo aislado pueda volver por regresión» (EEP, p. 4/37). No existe ningún estadio «precultural», porque tal estadio no sería humano. La emergencia de la cultura —que coincide con la aparición del hombre propiamente dicho: tránsito de la animalidad a la humanidad, de la afectividad a la intelectualidad— tuvo que suceder de golpe, con la percepción de «ciertas relaciones», en la aprehensión temprana de «estructuras completamente fundamentales» que tejen la existencia misma de la cultura. Al surgir, la cultura «no está simplemente yuxtapuesta ni simplemente superpuesta a la vida. En un sentido, la sustituye; en otro, la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de un nuevo orden» (EEP, p. 2/36). No es posible reconstruir históricamente, mediante un análisis real, el paso entre los hechos de la naturaleza y los de la cultura, que sin duda exigió muchísimos condicionamientos concurrentes.

El acceso a la cultura hay que tomarlo como algo ya dado. Lévi-Strauss fija la línea de demarcación en el *lenguaje* articulado, no en el uso de instrumentos o enseres. En el lenguaje está la clave de la cultura. Por supuesto, se intenta buscar, inmanente al hombre actual, la base natural de su cultura, cómo se inserta la cultura en la naturaleza. Eso es lo que comenzó a investigar en *Las estructuras elementales del parentesco*, de manera teórica: el punto de articulación entre la cultura y la naturaleza, en las relaciones sexuales, se encuentra en un hecho social privilegiado, en la prohibición del incesto (recuérdese lo dicho anteriormente sobre los sistemas de parentesco, en el capítulo 4.1). En la prohibición del incesto convergen los caracteres contradictorios de la naturaleza y de la cultura; se trata de «una regla [no determinada naturalmente], pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad» [como una ley natural] (EEP, p. 9/42).

De modo que la prohibición del incesto constituye, en el hombre, la instauración de la cultura y el cese de la naturaleza como reino autónomo: «La prohibición del incesto es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma; enciende la chispa bajo cuya acción una estructura nueva y más compleja se forma y superpone —integrándolas— a las estructuras más simples de la vida psíquica, así como éstas últimas se superponen —integrándolas— a las estructuras más simples de la vida animal. Opera, y por sí misma constituye, el advenimiento de un nuevo orden» (EEP, página 31/59). Su función es el intercambio, basado en el principio de reciprocidad, que se origina, como todo lenguaje, con el *pensamiento simbólico*, generador de todos los sistemas simbólicos culturales. «El advenimiento de la cultura coincide, por tanto, con el nacimiento del intelecto» (TA, p. 144/146). Desde el pensamiento simbólico se postulan unas *estructuras inconscientes* o leyes universalmente presentes en la actividad del espíritu humano. Y estas leyes universales inconscientes responden a las estructuras del *cerebro humano*, por lo que constituyen la naturaleza humana: la base natural de la cultura.

A pesar de los precedentes razonamientos, cuyo valor particular persevera inalterable, hay que señalar que estamos ante uno de los asuntos donde más se aprecia una decidida evolución —que, no obstante, poco afecta a su concepción de fondo— en el pensamiento de Lévi-Strauss. El cambio se produce en el *enfoque general* que contempla la distinción entre naturaleza y cultura, su línea de demarcación y su punto de articulación. Si antes le parecía «ilusoria» la continuidad entre los dos órdenes (cfr. EEP, p. 8/41), ahora introduce una nueva noción totalizante de *naturaleza*, en sentido irrestricto, que engloba «el conjunto de las manifestaciones del universo en el cual vivimos», y de la que, por tanto, forma parte la cultura (LS, 107, p. 135). Debido a esto, «la oposición entre naturaleza y cultura, sobre la que antaño insistimos, hoy nos parece ofrecer, sobre todo, un valor metodológico» (PS, p. 327/358). La frontera entre ellas «no sigue ya con la exactitud que se creía no hace mucho, el trazo de ninguna de las que sirven para distinguir la humanidad de la animalidad» (M I, p. 27/28).

En el *Prefacio* a la segunda edición (1967) de *Las estructuras elementales*, confiesa que la línea divisoria, marcada antes netamente por la presencia o ausencia de lenguaje articulado, se vuelve sinuosa o se desdibuja, puesto que hay animales con complicados

sistemas de comunicación, que emplean verdaderos símbolos, además de manejar herramientas. «Nos vemos llevados a cuestionar el verdadero alcance de la oposición entre cultura y naturaleza» (EEP, 1967, p. 18). Desde el texto original de *Las estructuras*, donde se inclinaba a creer que la oposición correspondía al orden de las cosas como una propiedad de lo real —declara— «he evolucionado bastante, bajo la influencia de los progresos de la psicología animal y de la tendencia a hacer intervenir nociones de orden cultural en las ciencias de la naturaleza: por ejemplo, la de información genética en biología, o la teoría de los juegos en la física» (LS, 141, pp. 23-24). De hecho, la oposición no refleja una propiedad de lo real sino una paradoja del espíritu humano que, quizá, intenta proteger así la identidad peculiar de su naturaleza.

La nueva hipótesis que lanza Lévi-Strauss establece que «la oposición entre cultura y naturaleza no sería ni un dato primitivo ni un aspecto objetivo del orden del mundo. En ella debería verse una creación artificial de la cultura, una obra defensiva que ésta hubiera cavado alrededor de su contorno porque no se sentía capaz de afirmar su existencia y su originalidad si no era cortando los puentes que podrían atestiguar su connivencia original con las demás manifestaciones de la vida». Habría que ir a buscar las raíces de la cultura en las formas de la vida animal e incluso vegetal, para descubrir «quizá que la articulación de la naturaleza y de la cultura no reviste la apariencia interesada de un reino jerárquicamente superpuesto a otro que le sería irreductible, sino que sería más bien una reasunción sintética permitida por la aparición de ciertas estructuras cerebrales que provienen de la naturaleza, de mecanismos ya montados, pero que la vida animal no muestra sino bajo una forma inconexa y según un orden disperso» (EEP, 1967, pp. 18-19). La cultura es naturaleza, o si se prefiere, «segunda naturaleza».

Dentro del mundo natural, la separación del reino del hombre respecto al reino animal sí puede considerarse definitiva, por ser incomparablemente superior la capacidad simbólica humana, pero no supone tanta innovación; «su originalidad reside fundamentalmente en una agrupación sintética de diferentes cosas ya dadas». Antes se alardeaba de que «la posesión del lenguaje daba al hombre la victoria por fuera de combate; pero ahora lo más que puede decirse es que la humanidad vence a la animalidad sólo por puntos. La frontera está a punto de derrumbarse, pero si se derrumba es

porque hay mucha más cultura en la naturaleza de lo que creíamos, y no por lo contrario» (LS, 138, p. 51). La naturaleza sale revaluada.

En definitiva, la famosa pareja de oposición entre naturaleza y cultura no implica más que un valor *metodológico*, y la persistencia de su utilización sólo tiene un carácter *provisional*. Si el antropólogo trata todavía los fenómenos sociales aisladamente, como algo específico, lo hace mientras se alcanza a «determinar, en el nivel biológico, las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro cuyo resultado natural y cuyo modo de aprehensión, simultáneamente, ha sido la cultura, creando al mismo tiempo el medio intersubjetivo indispensable para que continúen ciertas transformaciones —ciertamente anatómicas y fisiológicas—» (AE II, 1960, p. 24). Lo que pasa es que «la ciencia nos da de la naturaleza, al menos provisionalmente, una representación que podríamos llamar 'hojaldrada' y en la cual aparecen discontinuidades entre los niveles, de tal manera que la discontinuidad entre naturaleza y cultura, en el sentido del etnólogo, quizá no sea sino una entre varias» (LS, 107, p. 136); pero la razón de conservar la distinción es práctica, para delimitar campos de estudio.

En otras palabras, si persiste un cierto interés en distinguir dos órdenes, el de la naturaleza —en sentido restringido— y el de la cultura, es «porque todas las tentativas que hemos hecho para enlazar de manera causal o de manera mecánica fenómenos culturales a fenómenos naturales tienen malas soluciones, que no permiten progresar a la etnología. Lo que, sin embargo, no nos impide saber que la cultura es parte de la naturaleza» (LS, 168, pp. 80-81). Idealmente deben unificarse. Y esta unificación se postula y permanece como programática.

Por esa convicción, escribe Lévi-Strauss: «creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo» (PS, p. 326/357). La humanidad se disuelve en la naturaleza. Lo humano se resuelve en lo no humano.

Esta disolución del hombre, o reducción etnológica, debe realizarse en dos etapas:

1.ª etapa: Corresponde a la *etnología*: «más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables», hasta «haber reabsorbido las humanidades particulares en una humanidad general» (PS, pp. 326-327/

357-358). Es justamente lo demostrado por Lévi-Strauss al comprobar cómo una misma lógica subyacía: a) en los sistemas vividos donde el pensamiento se aplica a realidades constatables, como los sistemas de parentesco; b) en los sistemas puramente pensados o imaginarios, donde el espíritu «se ve en cierto modo reducido a imitarse a sí mismo como objeto» (M I, p. 18/20); y c) incluso en el mundo natural y en los procesos del mundo físico, según se desprende de algunos descubrimientos científicos. Por estas razones, si todo sistema cultural resulta reductible a una última ley universal —como quiere Lévi-Strauss—, que sería la lógica inconsciente de la mente, entonces, puesto que toda ley universal es por definición natural, la cultura sería prolongación de la naturaleza. Se verifica, así, la «fusión de la humanidad con el universo físico, cuyos grandes determinismos actúan (...) por intermedio del pensamiento mismo» (TT, p. 452/393). Hasta aquí, el cometido de la reducción etnológica.

2.^a etapa de la reducción: Empresa que incumbe a las ciencias exactas y naturales: «reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas» (PS, p. 327/358). La reducción total que inicia y propugna la antropología estructural excede, pues, a las actuales ciencias humanas, que, en el límite, se remiten a las ciencias más positivas.

Para comprender mejor la naturaleza de la reducción, es útil añadir que el someter al hombre a semejante «disolvente», a base de graduales reducciones, no supone la destrucción del objeto sometido a tal manipulación, sino que incluye la preservación de sus partes constitutivas, recuperables en todo momento. Si quiere ser científicamente legítima, la reducción debe observar dos condiciones: considerar los fenómenos con toda su riqueza y originalidad distintiva, y no empobrecer los fenómenos en lo más mínimo. Por otra parte, los resultados de la reducción pueden ser sorprendentes y no atenerse a la precomprensión de las cosas que de antemano se tenía: «El día en que lleguemos a comprender la vida como función de la materia inerte será para descubrir que ésta posee propiedades harto diferentes de las que le atribuíamos anteriormente» (PS, pp. 327-328/358-359). Por esta misma razón, es imposible clasificar los niveles de reducción en superiores e inferiores, ya que aquél que pudiera parecer inferior, es el que, por la reducción, recibe retroactivamente la riqueza del nivel superior.

No obra una simplificación amputadora la explicación científica, sino «la sustitución de una complejidad menos inteligible por otra más inteligible» (PS, p. 328/359). El esfuerzo científico procede descomponiendo su objeto y recomponiéndolo en otro plano. Así es como se va operando la *reintegración de la cultura a la naturaleza*; «el estructuralismo reintegra al hombre en la naturaleza» (M IV, página 614). Lo que se capta a través del hombre se reconstruye como perteneciente al mundo. La rotura del puente entre la humanidad y la naturaleza queda reparada.

Cuando la cultura mediatiza a la naturaleza, es la naturaleza la que se media a sí misma, gracias a la previa constitución del órgano de la función simbólica, matriz de lo cultural a la vez que soporte de orden natural. La premisa de que el espíritu humano es parte de la naturaleza queda validada, o al menos postulada con más fuerza, en la conclusión del análisis: las leyes subyacentes a los sistemas socioculturales coinciden con las leyes mentales y, básicamente, también con las leyes que rigen el mundo material. Al final, la sutura de la brecha entre naturaleza y cultura, que hace pocos decenios parecía insoldable, se ha consolidado; pero no porque se haya conseguido reducir la cultura a lo que antes se entendía por naturaleza. La verdad es que «sucede casi todo lo contrario, ya que modelos explicativos derivados del estudio de los fenómenos culturales son utilizados por las ciencias físicas y biológicas para dar razón de los fenómenos naturales» (LS, 134, p. 57). «No es que mi pensamiento haya evolucionado en la dirección del naturalismo: yo diría que se trata de todo lo contrario, porque uno se da cuenta de que algunos modelos, que podrían creerse puramente culturales, existen ya a nivel de la naturaleza» (LS, 138, pp. 50-51). Caen las vallas y se arrancan las alambradas que separaban el campo de las ciencias humanas y el de las ciencias naturales. Se va hacia la adopción de métodos similares.

Si ha sido factible la *naturalización de la cultura*, sólo lo ha sido al precio de una *culturalización de la naturaleza*, que se ha ido desvelando. A fin de cuentas, es la naturaleza la que se encuentra cualitativamente revalorizada; su concepto se ha transformado completamente.

Sólo faltaría postular la unidad y homogeneidad de esta naturaleza, un monismo de la realidad, si no fuera ya una pretensión metafísica ajena a nuestro autor.

UNIDAD MATERIAL MUNDO-CUERPO-ESPÍRITU

Ya han caído las barreras entre la cultura y la naturaleza. ¿Cae-rán también entre el espíritu y el mundo, entre el conocimiento y su objeto real? Consecuentemente, sí. Todos los puentes se resta-blecen a la vez sobre ese foso aparente que rodeaba el reino del hombre. Lévi-Strauss lo da a entender por doquier. Hace ya bastan-tes años, escribía que «las leyes del pensamiento —primitivo o civilizado— son las mismas que las que se expresan en la realidad física y en la realidad social, que no es más que uno de sus aspec-tos» (EEP, p. 561/528). Pero lo argumenta, sobre todo, en el final de *Mitológicas* y en la conferencia pronunciada en el «Barnard College», de Nueva York, y publicada bajo el título *Estructuralismo y ecología* (1972). La percepción y la intelección aparecerán ines-cindibles. Las cosas, el cuerpo y el espíritu se mostrarán aspectos de una misma realidad.

En el punto de partida se identifican dos polos: de un lado, el mundo exterior, el entorno tecnoeconómico, la ecología, *las cosas*; de otro lado, el mundo interior, los constreñimientos mentales, *el espíritu*. Que interactúan es evidente, e incluso que se da una homología entre ellos se patentiza en los análisis estructurales. Pero, ¿deben considerarse entidades irreducibles entre sí? Por lo pronto ha quedado ya mostrada la universalidad de las estructuras mentales básicas y se ha indicado su fundamento natural, el cere-bro. Ahora se quiere probar el íntimo vínculo existente entre la actividad cerebral y las condiciones anatómicas y fisiológicas de los órganos sensoriales a través de los cuales percibe el hombre la rea-lidad exterior. Así se prevendrá toda regresión metafísica que pre-sentaría la mente y el mundo exterior como entidades separadas, y se eliminará cualquier residuo de dualismo filosófico.

El mundo exterior «únicamente puede aprehenderse a través de la percepción sensorial y por medio del procesamiento de los datos sensoriales que tiene lugar en el cerebro. Todos estos fenó-menos deben tener necesariamente algo en común que explique su mutua interconexión» (LS, 163, pp. 37-38). Para facilitar la expli-cación, Lévi-Strauss recurre a una distinción hoy habitual en la lingüística: se refiere a los niveles «etic» y «emic», respectivamente correspondientes al dominio de la *fonética* y de la *fonología*, formas complementarias de estudiar los sonidos de la lengua. Es ya bien sabido, por la fonología, que lo que el cerebro humano percibe

como lenguaje no es la naturaleza de los sonidos en un supuesto estado bruto (que sería lo «fonético»), sino los *rasgos distintivos* sónicos (los fonemas, lo «fonémico»). Pues bien, resulta que los aparatos acústicos, nada sospechosos de subjetivismo, operan de manera semejante, registrando precisamente «rasgos distintivos lógico-empíricos» en la presunta materia bruta sonora. De ahí se sigue que el verdadero nivel «etic» es justamente el «emic» (LS, 163, p. 39). En la realidad no se da un continuo, sino unidades enteras, discretas, un principio de todo o nada —como una especie de «quanta»—.

A la misma conclusión parece conducir el estudio de los demás sistemas sensoriales. Entre el pensamiento y el mundo se interponen procedimientos analíticos que operan en los sentidos y que anticipan la actividad del cerebro.

El ojo no capta una simple fotografía de los objetos sensibles, sino que codifica sus características formales, consistentes no tanto en imágenes figurativas cuanto en relaciones, en sistemas de oposiciones binarias (cfr. M IV, p. 605). Pues «cada célula de la retina, los ganglios o la corteza sólo responde a estímulos de un determinado tipo: oposición entre movimiento y reposo, presencia o ausencia de color, cambios en claridad u oscuridad, objetos de perfiles positiva o negativamente curvos, sentido del movimiento», etcétera (LS, 163, p. 40). Luego, transmitida esta información al cerebro, el espíritu o mente termina esa «especie de análisis estructural» al tiempo que reconstruye unos objetos que nunca se percibieron como tales inmediatamente.

Menciona Lévi-Strauss el diferente reparto de las funciones analíticas de la vista según la especie animal de que se trate. A veces se concentran prevalentemente en la retina, como es el caso de especies desprovistas de corteza cerebral —la rana—. Otras veces, en el caso de la ardilla e incluso de algunos mamíferos superiores, aunque la función analítica compete al cerebro, éste se atiene sólo a lo ya procesado por los órganos visuales.

En el caso del hombre, tiene lugar el mismo proceso de traducción del mundo sensible: descodificación y codificación de datos por intermedio de «ciertos códigos binarios situados en el sistema nervioso». E igual que con el oído y la vista, ocurre con el olfato. Al parecer, la teoría más reciente sobre los olores reduce su compleja diversidad a la combinación de siete valores estereoquímicos y a las diferencias de estructura geométrica de las mo-

lécúlas odoríferas (M IV, pp. 617-618; LS, 163, pp. 42-43). Por otra parte, todos los matices del gusto se explican gracias a la química de los sabores...

Frente a quienes pensaban, al estilo mecanicista o sensualista, que el material bruto de la percepción sensible era la pretendida realidad del nivel «etic», se descubre que lo percibido son siempre *abstracciones de la realidad*, pertenecientes al nivel «emic». Hasta tal punto que, en la actualidad, no es posible conservar la oposición a no ser que se invierta su sentido tradicional: El nivel «etic», supuestamente real, sólo es un producto artificial de cierta filosofía. En cambio, el nivel «emic» es donde convergen las operaciones sensoriales y las intelectuales, el cuerpo y el espíritu, donde entran en armonía con la misma naturaleza interna de la realidad.

Por consiguiente, «las disposiciones estructurales no son un mero producto de operaciones mentales: los órganos sensibles también funcionan estructuralmente y, externamente a nosotros, podemos encontrar estructuras en átomos, moléculas, células y organismos» (LS, 163, p. 41). Más aún, puesto que ni las estructuras internas ni las externas se pueden captar a nivel «etic», por percibirse sólo rasgos distintivos, es ineludible concluir que «la naturaleza de las cosas es *emic*, no *etic*». En síntesis: 1) desde un primer momento, la realidad empírica (las cosas) es ya estructural; 2) los órganos sensoriales (el cuerpo) ordenan estructuralmente los datos empíricos en un primer procesamiento; y 3) la facultad intelectual (la mente) vuelve a procesarlos hasta posesionarse plenamente de su estructura.

Ningún dato de orden geológico, botánico, zoológico, etc., se da inmediata o intuitivamente, sino que se presenta siempre como *un texto* elaborado, ya sea codificado por la acción de los órganos sensorios, ya por la del cerebro, sin que difieran sustancialmente los «procesos fisicoquímicos» de la codificación original respecto a los «procedimientos analíticos» que emplea el entendimiento en su descodificación y recodificación. Más todavía, el entendimiento no hace sino prolongar y culminar operaciones intelectuales que intervienen ya en los órganos sensoriales. Y más aún si cabe, en último término, «la naturaleza aparece cada vez más como constituida de propiedades estructurales, indudablemente más ricas pero no demasiado diferentes de los códigos según los cuales las traduce el sistema nervioso, ni de las propiedades estructurales elaboradas por el entendimiento con el fin de remontarse, en la medida de

lo posible, a las estructuras originales de la realidad» (LS, 163, páginas 44-45). La mente, el cuerpo al que pertenece y las cosas que ambos conocen son «parte y parcela de una misma y única realidad» (ibid., p. 42); «la mente es capaz de entender el mundo que la circunda porque es parte y producto de este mismo mundo» (ibid., p. 45). Las operaciones del espíritu no divergen esencialmente de las que acontecen en el mundo, ni éstas de aquéllas.

Precisamente por esta razón, el estructuralismo no es un juego ultraintelectualista; muy al contrario, el análisis estructural «no puede emerger en el espíritu sino porque su modelo existe ya en el cuerpo» (M IV, p. 619). Simplemente hace patentes procesos que estaban latentes.

Todo dualismo filosófico queda desfasado. El estructuralismo, en la línea de los últimos avances de las ciencias, supera todo dualismo: no se pueden mantener por más tiempo oposiciones del tipo «etic»/«emic», tales como las clásicas entre lo real y lo ideal, lo concreto y lo abstracto, lo cuantitativo y lo cualitativo, lo sensible y lo inteligible o racional. Ambos aspectos, lejos de excluirse, se reúnen y reunifican en uno. Igualmente recobran su unidad perdida el cuerpo y el alma, la ecología y la mente, el mundo y el pensamiento. Se reconcilian y se engloban mutuamente como «dos manifestaciones correlativas de una misma realidad» (M IV, página 605). Reconciliación que se ha patentizado en la investigación de las culturas primitivas, en la que se verifica cómo la realidad es significativa también en el plano de la percepción sensible.

El estructuralismo, más allá de todo idealismo, más allá tanto del materialismo vulgar o mecanicista como del empirismo sensualista, preconiza un *materialismo* que, no obstante, integra la «fe racionalista» (LS, 163, p. 46); es decir, el racionalismo estructuralista va de la mano de un materialismo dialéctico a su manera.

Lo que se ha denominado «progreso de la conciencia» responde a un «proceso de interiorización de una racionalidad preexistente» (M IV, p. 164) aun antes de que salte la chispa del conocimiento, a saber, una racionalidad inmanente al universo y, como parte de él, frente a él, un espíritu que de por sí funciona racionalmente y se pone a introyectar la racionalidad circundante.

Por último, conviene no silenciar, después de lo dicho, que, desde el punto de vista de Lévi-Strauss, las afirmaciones precedentes no entrañan ninguna tesis ontológica. Aunque partidario, como

he indicado, de un materialismo que comporta caracteres monistas, racionalistas y dialécticos, su postura no representa, para él, más que una hipótesis de trabajo que cuadra con los requerimientos teóricos de su investigación antropológica, que es coherente con las propias convicciones. Pero nunca pretende definir la esencia última de las cosas.

UNIVERSALIDAD DEL CÓDIGO BINARIO

Supuesto el panestructuralismo que se deriva de los párrafos anteriores, hay que añadir ahora una precisión importante: que todas las estructuras son reducibles a una misma lógica fundamental, a un código binario, y no sólo las estructuras explicativas sino también las reales, no sólo en la cultura sino también en la naturaleza.

El hombre piensa en forma de sistemas antagónicos de *oposición y correlación*: dualidad, alternancia, inversión, simetría, etc., son datos fundamentales. La lógica del pensamiento, salvaje o científico, obedece en última instancia a un mecanismo o dinamismo de lógica binaria, que equivale a la estructura básica del espíritu. Hay casos, desde luego, en que no se manejan formas binarias, sino ternarias. Pero esto no obsta. Porque «todo sistema impar puede ser reducido a un sistema par» (AE I, 1956, p. 156/127), descomponiéndolo en dos relaciones u oposiciones bipolares; por ejemplo, la tríada aire/agua/tierra se traduce a las parejas alto/bajo, tierra/agua. Y al revés, «el tránsito del sistema binario al sistema ternario se opera integrando dos oposiciones» (M III, página 379/398). Cualquier clase de código resulta, pues, convertible al código binario.

Las operaciones binarias son «inherentes a los mecanismos forjados por la naturaleza para permitir el ejercicio del lenguaje y del pensamiento» (M IV, p. 500). Mientras que las realidades del mundo ambiental, por su parte, se prestan a desempeñar el papel de operadores binarios (como se vio claramente en el análisis de los mitos). Por «operadores binarios» se entienden «aquellos que, sin aguardar a que la deducción trascendental intervenga y se ponga a faenar, se revelan ya como algoritmos en la deducción empírica» (M IV, p. 501), como los elementos de una inmensa combinatoria.

Y eso no es todo. Tales distinciones binarias se encuentran no sólo en el lenguaje humano, sino también en los sistemas de comunicación de bastantes especies animales. Basta, por ejemplo, que el grillo invierta el orden de las dos notas que integran su chirrido para que cambie su mensaje y, en vez de estar ahuyentando al posible macho rival, esté solicitando a la hembra (cfr. M IV, p. 617).

La lógica básica del pensamiento es, así, una manifestación de la lógica básica de la realidad natural e incluso material. Ya he señalado un poco más arriba cómo la misma percepción visual consiste en la aprehensión de oposiciones binarias: recto y curvo, oscuro y claro, reposo y movimiento, hacia abajo y hacia arriba, hacia la derecha y hacia la izquierda, etc. Otro tanto se puede decir, con más razón, para los procesos cerebrales (cfr. M IV, página 619; LS, 163, p. 45). Lo que por esta vía sube hasta la conciencia son, en última interpretación, profundas verdades de orden orgánico.

No es de extrañar que Roman Jakobson, el primero en defender la teoría del código binario con referencia al lenguaje articulado, se haya dedicado en los últimos tiempos a relacionar la lingüística con la biología, indagando el paralelismo entre las leyes del código universal de la lengua y las leyes arquitectónicas del código molecular (cfr. Jakobson, 4, p. 51).

Aunque no falte quien lo discuta, como se verá más adelante, quede al menos como un postulado éste de la universalidad de la lógica binaria, «un código reducido a su más simple expresión, es decir, a la alternativa elemental de una respuesta con sí o no» (M IV, p. 611), que es pieza básica de todos los códigos, dispositivo de todas las ulteriores operaciones y diversificaciones.

Si toda la realidad lleva inmanente esta lógica binaria, se podría decir que toda la realidad posee una racionalidad análoga; toda es estructural y susceptible de un análisis estructural también.

A propósito del código binario, interpreta Mireille Marc-Lipiansky que, en la obra lévi-straussiana, se pasa de la lógica binaria a una «lógica dialéctica» (cfr. Marc-Lipiansky, p. 109). En este sentido, las «transformaciones» —homología, complementariedad, simetría, desdoblamiento, inversión, etc.— constituirían el exponente de esa lógica dialéctica que va más allá de la lógica binaria. A pesar de esto, creo, por mi parte, que todas las transformaciones, las «relaciones de simetría invertida» (PS, p. 106/121), o

las «relaciones dialécticas» (PS, p. 145/163), etc., están construidas precisamente según la lógica binaria, según el código binario universal, cuyo movimiento —eso sí— es dialéctico. Pero se trata de una sola y misma lógica.

DIALÉCTICA INFRAESTRUCTURAS-SUPERESTRUCTURAS

Toda la realidad sería estructural y dialéctica en su evolucionar. Pero aquí, el problema de la dialéctica lo abordamos desde el nivel de la cultura. Las investigaciones de Lévi-Strauss se sitúan centralmente en el ámbito cultural. Según escribe él mismo en *El pensamiento salvaje*, su intención es contribuir a una *teoría de las superestructuras* «apenas esbozada por Marx» (PS, p. 173/193). Esto le planteará el problema de cuál es la relación entre lo superestructural y lo infraestructural —si bien reserva el estudio de las infraestructuras propiamente dichas a otras ciencias—. La solución, que ya se ha apuntado desde distintos ángulos, no resulta nada dogmática.

Las creencias e ideologías, los sistemas de representación, nunca son independientes de las condiciones de vida, y sólo por referencia a éstas se hace posible descifrar su lenguaje. Como ejemplo significativo, aduce Lévi-Strauss en más de una ocasión el de los indios Nambikwara de la Amazonia, su dualismo psicológico y cultural en correlación con la dualidad de sus formas de existencia, sedentaria y nómada (cfr. VIN, pp. 124-129; TT, p. 330/285).

Nuestro autor cree indiscutible el *primado de las infraestructuras*. Las transformaciones infraestructurales, es decir, ecológicas, tecnoeconómicas, demográficas, son las que arrastran consigo transformaciones en el plano de las superestructuras. Los cambios sociales engendran cambios ideológicos, no al revés. Los mismos mitos evolucionan en función de la coyuntura económica y social. Según sus propias palabras: «la manera en que el hombre piensa traduce sus relaciones con el mundo y con los hombres» (PS, página 349/382). No se discute este primado, pero hay que complementarlo y matizarlo.

Respecto a la práctica histórica, si se entiende por «praxis» la totalidad de la actividad real del hombre en sus relaciones con el mundo y con los otros hombres, sería un error —imputable al marxismo, dice— pretender que «las prácticas se derivasen inme-

diatamente de la *praxis*», o lo que es lo mismo, creer que la actividad humana (que es cultural) se produce en continuidad con las leyes inexorables de la naturaleza. La cultura compagina lo infraestructural con lo superestructural. Considera Lévi-Strauss 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» (PS, p. 173/193). La «materia» indica la naturaleza configurada por la cultura, y la «forma» alude al sistema según el cual se configura culturalmente aquella naturaleza.

Entre infraestructura y superestructura existe, pues, correlación (cfr. M III, p. 141/143; 149/152; M IV, p. 557), sin embargo no se da un determinismo directo, de índole naturalista o empirista, porque entre ellas también se intercala siempre un mediador: el espíritu humano; «para que la *praxis* pueda vivirse como pensamiento, es necesario primero (...) que el pensamiento exista: es decir, que sus condiciones iniciales estén dadas, en forma de una estructura objetiva del psiquismo y del cerebro» (PS, p. 349/382). El cerebro viene a ser otra infraestructura, cuya lógica aporta a los sistemas culturales, al constituirlos, esa relativa autonomía de las superestructuras mencionada en capítulos anteriores.

Cualquier intento explicativo que olvidara esta advertencia y pretendiera fundarse sólo en la base tecnoeconómica terminaría en fracaso.

No es aceptable ningún ingenuo determinismo del puro «reflejo». Lo que las condiciones naturales, ecológicas, económicas y sociales determinan son *umbrales*, esto es, conjuntos limitados de posibilidades combinatorias. Se encuentra un buen modelo de comprensión en el código genético: como todo código, es finito y, no obstante, permite una infinitud de operaciones, inherente a la «indeterminación relativa de sus efectos»; cada gen no determina estrictamente un carácter biológico, sino unos «umbrales aproximados», variables según las contingencias externas (M IV, p. 613). Del mismo modo, cabe decir que las infraestructuras determinan unos umbrales dentro de los cuales, o por referencia a los cuales, se moldean las superestructuras, ya sea bajo influjo de la tradición cultural, o de factores de lógica interna, o incluso de la autorreflexión consciente —como un poco más adelante se verá—.

Pero principalmente siguen siendo los cambios y contradiccio-

nes de orden infraestructural, o los conflictos y contradicciones entre el orden infraestructural y el superestructural, los que desencanan un proceso dialéctico que, más tarde o más temprano, acaba reorganizando por completo los sistemas culturales e ideológicos, pese a la manifiesta resistencia de éstos al cambio.

Como tales, las condiciones naturales e infraestructurales no se experimentan, sino siempre a través de los sistemas culturales y superestructurales, que las explotan utilizándolas en un sentido. Las infraestructuras sólo imponen a las superestructuras ciertos umbrales, de forma que las propiedades reales adquieren diferentes significaciones según el sistema social e histórico donde se enmarquen y que «nunca está predeterminado»; pues «suponiendo que la situación sea la misma, se presta siempre a varias sistematizaciones posibles» (PS, p. 126/142). Así como, en un juego de cartas, cada jugador recibe una serie de ellas, que él no ha inventado sino que son algo ya dado, resultante de un reparto azaroso, y a continuación las interpreta de acuerdo con diferentes sistemas, así cada sociedad interpreta siempre unos datos experimentales en los términos de varios sistemas. No en otra cosa consiste el primado de las infraestructuras, en la inequivocidad de lo empírico.

Exclusivamente el conocimiento científico positivo se aproxima a una interpretación del todo coincidente con los datos experimentales; los «reproduce» directamente. Pero esta clase de ciencia no se muestra factible más que en el dominio de la naturaleza, al menos por el momento; y quizá sólo sea posible una ciencia estricta de lo infraestructural. En las culturas, los datos empíricos aparecen necesariamente reinterpretados, reinsertos en sistemas que les son exteriores, sobreimpuestos, justificables no infraestructuralmente (puesto que desde este punto de vista tan «legítima» resultaría la interpretación que da una cultura como la que da otra) sino superestructuralmente, por la mediación de sistemas y esquemas mentales.

Sucede, por tanto, que idénticos elementos infraestructurales son dotados de diferentes significados superestructurales, en distintas culturas, mientras que diversos elementos infraestructurales pueden recibir a veces idéntico o similar sentido. Toda la obra de Lévi-Strauss se sitúa al nivel de las superestructuras; es un superestructuralismo.

De la inmensidad de *materiales* o posibilidades reales que el

mundo ambiente proporciona a una sociedad humana, sólo algunos son escogidos. Y lo mismo se diga de la inmensidad de combinaciones o posibilidades lógicas según las cuales cabe organizar esos materiales en sistemas de orden sociocultural, que regulen las relaciones entre los hombres y la ecología, entre los hombres y sus congéneres, entre los hombres y sus concepciones de la vida. En cualquier caso, hay un considerable número de «sistemas posibles alternativos» (LS, 163, p. 10), igualmente probables.

La concreción de un sistema es obra de la *dialéctica de las superestructuras* que, a guisa de lenguaje, procede así: define «unidades constitutivas» y las agrupa en pares de oposición; las articula dentro de un «sistema» que funciona como operador sintético entre el hecho y la idea, con lo que convierte al primero en «signo». «De tal modo, el espíritu va de la diversidad empírica a la simplicidad intelectual, y luego de la simplicidad conceptual a la síntesis significativa» (PS, p. 174/193).

Cualesquiera que sean los factores infraestructurales utilizados —tomados ya en forma real, ya simbólica, ya metamorfoseados imaginariamente—, una vez constituido, cada sistema se percibe en conjunto como *coherente*. Esto es en razón de los constreñimientos peculiares del espíritu humano, cuya actividad convierte todo el elemento pensado en signo, opuesto a otro y concatenado en un ensamblaje sistemático, e igualmente restaura la coherencia o autoconsistencia cada vez que se provoca una transformación en alguno de los elementos.

Así pues, se comprueba, cada vez más nítidamente, que en la vida social van actuando simultáneamente *dos clases de determinismo*. Por un lado, están las *condiciones ecológicas*, las actividades tecnoeconómicas, las relaciones reales sociopolíticas, los acontecimientos contingentes desarrollados en el mundo. Por otro lado, las *exigencias psíquicas* que, en cada sociedad y época, presentan tendencias concretas, a resultas de los desarrollos anteriores de la lógica interna de los sistemas, socialmente impuesta, basada en último término en leyes mentales recurrentes, en los mecanismos del cerebro. Sendos determinismos pueden ilustrarse remitiéndonos a lo expuesto más arriba sobre la referencia de los mitos a la realidad etnográfica y sobre la referencia interna del universo mítico, respectivamente.

Ambos tipos de determinismo, los requerimientos empíricos y los constreñimientos mentales, cuya relación se antoja arbitraria

a primera vista, se entretejen entablando una compleja dialéctica. «Al ser confrontada una situación ecológica y técnicamente dada, la mente humana no permanece inactiva. No se limita a reflejarla, sino que reacciona ante ella y la constituye en sistema» (LS, 163, página 26). Y además, más allá de lo percibido por los sentidos, la mente toma conciencia de otras situaciones ausentes así como de la reacción de otras personas ante ellas. De ahí que un sistema ideológico no sólo dé beligerancia a las transformaciones externas —que en él pueden ser consignadas, o más frecuentemente negadas, desfiguradas, veladas—, sino también a las transformaciones internas pedidas por la consistencia estructural del propio sistema. Se trata de lo que Lévi-Strauss llama *proceso dual*, que ensambla los cambios infraestructurales con los superestructurales; de modo que «ambas historias son a la vez una y la misma: la primera se transforma en la segunda poniendo en funcionamiento ciertas reglas de consistencia interna» (LS, 163, p. 35). Debido a esto, sin duda, el riesgo más corriente de los sistemas superestructurales o ideológicos estriba en que concedan más importancia a su propia consistencia interna que a la relación con la realidad exterior, que es siempre dinámica y desequilibrada, con supervivencias, con tendencias latentes.

Esa serie de artificios lógicos mediante los cuales intenta cada sociedad resolver sus contradicciones, si es que no disimularlas o justificarlas, al someterse al desenmarañamiento que lleva a cabo el análisis estructural (teoría de las superestructuras), devienen reductibles a *leyes de transformación* entre niveles. Tanto las infraestructuras como las superestructuras incluyen múltiples niveles estructurados, entre los que cabe buscar relaciones, torsiones, inversiones, homologías, para pasar lógicamente de uno a otro. Recuérdese a este propósito, los capítulos sobre estructuras de estructuras y sobre estructuras del espíritu humano.

Si no he comprendido mal a Lévi-Strauss, las superestructuras son la resultante de un juego de influjos recíprocos entre necesidades empíricas del medio y necesidades lógicas de la mente. Aunque los procesos del medio y de la mente siguen curso independiente, el uno según leyes físicas, el otro según leyes lógicas, uno y otro confluyen en la formación de sistemas culturales y montan superestructuras sobre la base de las infraestructuras. Entre éstas y aquéllas, median transformaciones de orden lógico regidas por esquemas mentales.

Con todo, queda algo ambigua la distinción entre lo infraestructural y lo superestructural referido a la cultura. Lo que pertenece al mundo físico y natural es, inequívocamente, infraestructural, incluido ahí el medio ambiente y el cerebro humano. Sin embargo, a la vista de los sistemas culturales existentes en cualquier sociedad, ¿hasta dónde llega la infraestructura y dónde comienza la superestructura? No está tan claro, por lo siguiente: Si se atiende a la realidad del contenido que manejan los sistemas socioculturales, entonces se considerarán infraestructurales los sistemas económicos, políticos, organizativos. Mientras que, si se atiende a la formalización, a las reglas que los rigen —no dadas *en* la naturaleza—, todos esos sistemas aparecen como superestructurales, aun el económico, por ser sistemas establecidos culturalmente por el hombre. Desde otra perspectiva, los sistemas culturales ya constituidos serían infraestructurales, y los sistemas alternativos por establecer serían superestructurales; los sistemas determinantes del cambio se pensarían infraestructurales, sin que valga identificarlos con el sistema económico, puesto que, según el tipo de sociedad, la preeminencia corresponde a un sistema u otro; así, «en sociedades extra o precapitalistas, los lazos de consanguinidad desempeñaban un papel mayor que las relaciones entre las clases» (AE I, 1958, pp. 373/307-308).

A pesar de no discutirse el primado de las infraestructuras, este último concepto llega a ser menos evidente de lo que parecía. Mientras que el aserto de que «las superestructuras son actos fallidos que han 'tenido éxito' socialmente» (PS, p. 336/367), resulta demasiado frívolo o polémico. Que existe dialéctica entre infra y superestructura, entre praxis y teoría, queda asentado. La primacía de la infraestructura se traduce —y reduce— en que sólo se puede realizar lo factible, lo realmente posible, en tanto que se puede pensar cualquier cosa. Ahora, ¿cuál es el nivel decisorio de las opciones y prácticas concretas, dentro del umbral infraestructuralmente determinado? Esto nos lleva al problema de la teleología y al de la conciencia.

TELEOLOGÍA UNIVERSAL

Puesta una totalidad de posibilidades reales, sea en el mundo físico o en la historia, ¿qué instancia es la que efectúa la selección

y origina los sistemas que realmente pasan a la existencia, así como la transformación de éstos? ¿Se trata acaso de un puro azar? Complicado asunto.

Da a veces la impresión de que el logro de una combinación, de un sistema nuevo, es resultado del azar. C. Lévi-Strauss aduce, incluso, el ejemplo de la ruleta (cfr. LS, 107, p. 21). Pero eso no pasa de ser una apariencia; «las nociones de sentimiento, fatalidad, fortuito y arbitrario no son nociones científicas» (LS, 34, página XLV). No puede deberse al puro azar. Tras su fachada se esconde una explicación estructural.

Puede pensarse que todas las posibilidades coexisten desde la eternidad, precontenidas en el cosmos, y que es un *proceso dialéctico* estructural el que hace aparecer una u otra.

Las estructuras de cada sistema, natural o social, además de la propia consistencia, llevan inmanente una *teleología*, que orienta y adapta el sistema a la consecución de unos «fines», a lo largo de su constitución y desarrollo. Ahora bien, el despliegue de esta teleología está supeditado a otros condicionamientos infraestructurales que han de concurrir.

Así, en el caso del mundo natural, no cabe duda de que los mecanismos que regulan el brote y crecimiento de una planta se encierran en su semilla. Aunque «la 'latencia' de ésta, es decir, el tiempo imprevisible que transcurrirá antes de que el mecanismo entre en acción no participa de su estructura, sino de un conjunto infinitamente complejo de condiciones que hacen intervenir la historia individual de cada simiente y toda suerte de influencias externas» (M II, p. 408/394). El sistema comporta su propia teleología, o «programa» —si se puede decir—, cuyo cumplimiento depende de circunstancias exteriores que inciden retroactivamente.

En el caso de la cultura, todas las civilizaciones poseen idéntica dotación mental y, sin embargo, «nada, en la dotación mental que sea, prescribe que deba desplegar sus recursos en un momento determinado y explotarlos en cierta dirección» (M II, p. 408/394). De alguna manera, los sistemas socioculturales están también «programados».

Tanto en los procesos de la naturaleza como en las creaciones del espíritu, se postula un principio de discontinuidad que restringe la gama de posibilidades globales, que todo lo precontienen, seleccionando sólo algunas. Esta exigencia teórica ha encontrado su corroboración objetiva con el descubrimiento del *código genético*

(M IV, p. 605). El estructuralismo «ha recibido un estatuto natural y objetivo con el descubrimiento y desciframiento del código genético: esa lengua universal que utilizan todas las formas de la vida, desde los microorganismos hasta los mamíferos superiores, pasando por las plantas, y donde se puede ver el prototipo absoluto cuyo modelo reproduce, en otro nivel, el lenguaje articulado; sea, de partida, un conjunto finito de unidades discretas, bases químicas o fonemas, por sí mismas desprovistas de significación, pero que, diversamente combinadas en unidades de rango superior —palabras del lenguaje o tripletas de nucleótidos— especifican ya un sentido ya una sustancia química determinada. De la misma guisa, las palabras del lenguaje o las tripletas del código genético se combinan en 'frases' que la vida escribe en la forma molecular del ADN, vehículo también de un sentido diferencial cuyo mensaje especifica tal o cual proteína de un tipo dado» (M IV, p. 612).

Si en algo se distinguen es en que la combinatoria del lenguaje —y de las formaciones culturales— es todavía más compleja que la de la vida. También los sistemas sociohistóricos obedecen a «códigos genéticos» o «programas». Por eso, entrañan una teleología, una finalidad. Ya se expuso que el código delimita «umbrales», no caracteres rigurosamente fijados. De manera similar, tampoco el devenir de ningún sistema es efecto de una «causalidad ineluctable» (M II, p. 408/394), sino de un juego dialéctico entre un «programa» o estructura concreta que busca imponerse y toda clase de incidentes que lo modifican.

Tocante a la prohibición del incesto, por ejemplo, la razón de su origen, en cuanto sistema, mira a la obtención de las consecuencias positivas que de la prohibición se derivan para el grupo social. La etnología reconstruye el «proceso dialéctico que inevitablemente debe hacer nacer el mundo de la reciprocidad, como la síntesis de dos caracteres contradictorios, inherentes al orden natural» (EEP, p. 608/568). Aquí se sugiere ya el carácter teleológico.

En una conferencia sobre *El futuro de los estudios del parentesco* (1966), Lévi-Strauss toma partido decididamente en favor del «carácter teleológico de los sistemas de parentesco», cuya finalidad es «definir categorías que permitan determinar cierto tipo de regulaciones matrimoniales». «Un sistema de parentesco se presenta, pues, como un medio hacia un fin» (LS, 134, p. 55-56). Esta postura ha sido muy criticada por introducir en la antropología *causas finales*, poco acordes con una explicación verdadera-

mente científica —según creen—, que debería apoyarse en causas eficientes. En respuesta, se refiere Lévi-Strauss a ejemplos de las ciencias en los que se emplea el mismo método teleológico. Por eso, «la objeción de que la ciencia moderna es adversa al punto de vista *teleológico* no tiene por qué alarmarnos, puesto que es evidentemente falsa. El espectro de la teleología fue exorcizado hace más de veinte años por A. Rosenbluth, N. Wiener y J. Bogelow, quienes explicaron la teleología como un caso especial de determinismo que se halla en los mecanismos capaces de realizar operaciones de retroacción» (LS, 134, p. 56). Es un hecho que, desde hace miles de millones de años, el universo entero en expansión y, en su seno, la historia del hombre no cesan de perseguir fines. Persuadido de este hecho, reafirma Lévi-Strauss, en el «Finale» de *Mitológicas*, que «el estructuralismo es resueltamente teleológico; tras una larga proscripción por parte de un pensamiento científico aún imbuido de mecanicismo y empirismo, viene a restituir su puesto a la finalidad y a hacerla nuevamente respetable» (M IV, p. 615). La realidad total alberga una dialéctica estructural, cuyos elementos primeros son oposiciones binarias. Y además, esas estructuras dialécticas evolucionan teleológicamente.

A pesar de todo, la noción de teleología no coincide en absoluto con la de «progreso», noción ésta que Lévi-Strauss rechaza por sus connotaciones imperialistas (como se verá en el capítulo 6.1).

Existe una teleología que se va desplegando a nivel cósmico, biológico, psicológico, histórico, como conducida por una especie de «oscuro querer» (M IV, p. 616). En las culturas y sus sistemas subyace una *teleología inconsciente* que se juega entre mecanismos biológicos y psicológicos, que siquiera parcialmente desvelan la lingüística, el psicoanálisis y la etnología. Pero lo que el estructuralismo formula en términos psicológicos responde —y deberá traducirse un día—, en última instancia, a verdades orgánicas e inclusive físicas.

Bien pudiera ser, por otro lado, que causalidad y finalidad no sean más que dos formas fragmentarias con las que un pensamiento limitado conoce una misma cosa. Sea lo que fuere, la explicación estructural no se funda en la causalidad eficiente sino en la final: y los modelos de transformación estructural nos reconstruyen inteligiblemente los pasos andados por la teleología.

Hasta aquí, hemos visto, en suma, cómo Lévi-Strauss sostiene

una teoría de la realidad que la concibe como realidad unitaria, estructural, dialéctica, teleológica. Falta agregar aún una última característica de lo real: la *entropía*. Porque, según él, el principio físico de la entropía, del desorden y el desgaste fatal, impera universalmente, inexorablemente. Léase por su expresividad la conclusión de *Tristes trópicos* y la de *El hombre desnudo*. Tanto las nebulosas, como las constelaciones y los sistemas planetarios, como las formaciones vivas, como los sistemas sociohistóricos, constituyen sin metáfora fábricas de entropía, donde la energía se va degradando irreversiblemente. Entre ser y no ser, entre todo y nada, entre infinito y cero, transcurren y se agotan en sí mismas todas las posibilidades —finitas— de la realidad.

El segundo principio de la termodinámica, la entropía, mina intrínsecamente todo lo existente. Acabará avasallando incluso a esa fuerza teleológica que lucha tenaz contra él, que de las posibilidades combinatorias irrealizadas ha ido arrancando lo nuevo, lo inédito, lo epigenético. Se diría que la meta misma de la teleología fuera la entropía, parásito inseparable, contradicción interna insuperable.

Resta aún esclarecer, en lo posible, si la teleología de los sistemas intraculturales en los que vive el hombre actúa siempre y únicamente como una «finalidad inconsciente», o si concede Lévi-Strauss alguna capacidad de maniobra a cargo del hombre consciente, es decir, un cierto margen de «autoprogramación», de relativa libertad en esa selección y combinación de posibilidades reales que define un sistema.

RECUPERACIÓN DE LA CONCIENCIA

Una vez comprendida, en sus líneas generales, cuál es la base de sustentación de la naturaleza humana y cómo, a partir de las matrices inconscientes del espíritu, en confrontación con las condiciones ecológicas, se produce la ramificación teleológica de las culturas históricas, queda pendiente todavía un problema: si tiene algún papel *la conciencia* en la instauración y en la modificación de los sistemas culturales. ¿Se reduce la elaboración sociocultural a un puro devenir impensado? ¿Incide de alguna manera la reflexión consciente de los hombres sobre sus sistemas de vida y pen-

samiento? Pudieran parecer preguntas superfluas si no fuera porque la insistencia de Lévi-Strauss en lo determinante de las estructuras inconscientes obliga a plantearlas.

Indudablemente, las posibilidades vienen dadas por el condicionamiento ecológico y tecnoeconómico, de una parte, y de otra, por el condicionamiento biológico y cerebral, con sus constricciones inconscientes. Pero, ¿basta una confrontación, una relación dialéctica no consciente ni pensada entre estos dos condicionamientos, para decidir los órdenes de una cultura, el curso de la historia?

Muchos pasajes de la obra de Lévi-Strauss inclinan a creer, de una manera contundente, que, excluido el azar, todos los fenómenos sociales, sistemas y reglas, son «elaborados por el espíritu a nivel del pensamiento inconsciente» (EEP, p. 138/151), merced a mecanismos profundos que no dejan sitio para la intención deliberada. «La conciencia aparece así como la enemiga secreta de las ciencias del hombre, bajo el doble aspecto de una conciencia espontánea, inmanente al objeto de observación, y de una conciencia reflexiva —conciencia de la conciencia— en el sabio» (LS, 125, p. 61). La conciencia y la libertad no pasarían de ser alucinantes ilusiones, turbias fuentes de engaño, al menos en su forma ingenua con respecto a su forma crítica y científica.

Bien es verdad que habitualmente no es necesario tener conciencia de la gramática para hablar, ni de las leyes lógicas para pensar. También sucede, normalmente, que los sistemas sociales funcionan con independencia de la idea que los hombres se forman de ellos. Sin embargo, no resulta tan evidente que, sobre todo en ciertos momentos de implantación o cambio, la conciencia se quede completamente ociosa, ni que sea siempre tan estúpida. En primer lugar, salta a la vista que el hombre puede liberarse de las falsas apariencias y alumbrar conscientemente la racionalidad de las estructuras sociales y su modo de operar, aunque sólo sea en intervalos de efímera lucidez. Esto, al menos, es lo que se logra en la conciencia crítica de los científicos. Y no hay por qué sustraerlo a la conciencia de los sabios indígenas, cuyos modelos de interpretación —reconoce por fin Lévi-Strauss— son algunas veces sorprendentemente exactos. En segundo lugar, esa toma de conciencia de los mecanismos culturales y, sobre todo, más allá de las situaciones analizadas, la toma de conciencia de otras «ausentes» pero alternativas (LS, 163, p. 26) no tienen por qué ser puramente una contemplación ineficiente, sino que, en antiguos y modernos, sirven de

punto de apoyo para efectuar transformaciones (sin prescindir, por supuesto, de aquel doble condicionamiento señalado).

Pese a la casi total marginación metodológica de la conciencia, es éste uno de los pocos temas donde se aprecia, declaradamente, una matizada —pero importante— evolución y autocorrección en el pensamiento lévistaussiano. El sujeto humano nunca renuncia a tomar conciencia de sus estructuras (cfr. M IV, p. 562); el fin que persigue la misma crítica de la conciencia consiste cabalmente en una mejor toma de conciencia. De una manera refleja y expresa, es en *El futuro de los estudios del parentesco* (1966) donde llega a admitir que ciertos sistemas pudieron, en ocasiones, ser conscientemente establecidos, aunque luego se olvidara. En este sentido, escribe: «Es posible que en mi trabajo pasado haya tratado de evadir este problema, apelando de forma más bien apresurada a los procesos inconscientes del pensamiento humano, como si los llamados pueblos primitivos carecieran de la facultad de utilizar su intelecto a no ser involuntariamente. Pero los descubrimientos de la antropología física sitúan cada vez más lejos el momento de la aparición del hombre sobre la tierra, y no veo razón, tal vez porque conocemos muy poco sobre este prolongado pasado, para no admitir que se ha realizado mucho pensamiento teórico de primer orden en todo este tiempo, no entre todos los representantes de la especie humana —lo que ni siquiera podría aplicarse a nosotros—, pero sí entre un pequeño núcleo de individuos cultos» (LS, 134, p. 58). Matizaciones como esta hacen muy arriesgado sacar conclusiones radicales o precipitadas acerca de la antropología de Lévi-Strauss.

A este giro favorable a la conciencia le ha conducido una reflexión más profunda sobre soluciones tan perfectas como son las reglamentaciones matrimoniales. Tales sistemas, «lejos de ser el resultado reciente de procesos inconscientes, se me aparecen ahora como verdaderos descubrimientos, como el legado de una sabiduría antigua de la que existen rastros en otras partes»; quizá se deba «más bien a una reflexión madura y equilibrada, en lugar de ser la consecuencia de procesos inconscientes». Hasta cae dentro de lo verosímil que «no sólo los hechos del parentesco sino también las teorías pueden tener una antigüedad de varios milenios» (LS, 134, páginas 59-62). Ante tan perfecta adecuación de los sistemas y modelos a la realidad de las circunstancias, se le han impuesto dos consecuencias: primera, que hay que realzar más de lo que se ha hecho «la capacidad de los llamados primitivos para el pensamiento

teórico de naturaleza enteramente abstracta»; y segunda, que los modelos verdaderos no son exclusiva de los antropólogos, sino que, con más frecuencia de lo que parece, son patrimonio también de los nativos y de una forma plenamente consciente.

En conclusión, el ordenamiento de las culturas y las interrelaciones entre ellas no son efecto privativo de «leyes misteriosas de la naturaleza o del espíritu»; resultan también de los «esfuerzos más o menos conscientes, pero innumerables, acumulados por la historia y que miran todos al mismo fin...» (AE II, 1971, p. 300). Hay, pues, también una teleología consciente en la que los hombres pueden asumir la teleología inconsciente con sus estructuras y reorientarlas voluntariamente, con vistas a la consecución de unos fines conscientemente pretendidos. El sujeto consciente desempeña un papel, que puede llegar a ser decisivo, en la configuración cultural, es decir, en la selección de posibilidades, en la fijación de un programa, en la instauración de un sistema, en su uso inteligente y en su transformación, dentro de la praxis histórica.

Ahora bien, su modo de proceder no es otro básicamente que el modo de proceder del inconsciente estructural. Es decir: conciencia e inconsciente operan con la misma lógica, ponen en marcha idénticas matrices estructurales, salvo que, tal vez, la reflexión consciente añade al juego combinatorio un cierto toque de «sabiduría», al coordinar múltiples sistemas en función de una unidad humana, personal o comunitaria, cosa ilograda hoy tantas veces por nuestra esquizofrénica ciencia.

En fin, la conciencia recupera el reconocimiento de su propia aportación, aunque queda incorporada al todo de la naturaleza englobante.

6

UMBRAL IDEOLOGICO

Hemos distinguido ya, en el estructuralismo de Lévi-Strauss, un umbral científico y, en conexión con él, un umbral metacientífico de índole filosófica. También anuncié ya un tercer umbral, ideológico, no raramente entremezclado con los otros dos, en la exposición: una determinada cosmovisión, una concepción de la historia, de su marcha, de la tarea que en ella incumbe al hombre, del futuro que puede esperar. Las apreciaciones que integran este nivel difícilmente resultan deducibles mediante la estrategia de los análisis científicos. De ahí que su criterio de identificación se cifre en la *discontinuidad* o ruptura respecto al umbral de la ciencia. Las posturas que aquí se sostienen dependen verosímilmente de opciones adoptadas al margen del riguroso discurso científico, aunque muy verosímilmente en consonancia con el talante del hombre de ciencia; caen dentro de cierto enmarque filosófico y en ellas inciden precomprensiones y reinterpretaciones de tipo personal. No se prestan a ninguna verificación objetiva directa ni indirecta, sin que por eso discuerden con el pensamiento global de C. Lévi-Strauss. Representan, como cualquier otra ideología, una forma coherente— discutiblemente coherente— de clausurar ese pensamiento, y de aplicarlo a la vida en general.

Al designar como ideológico este umbral, puede entenderse la noción de ideología, con mayor o menor aproximación, en el sentido de Karl Mannheim (*Ideología y utopía*, Madrid, Ed. Aguilar, 1966), no en su concepto particular sino en la concepción total, como el conjunto de «características y composición de la estructura total del espíritu» de una época, de un grupo, de un autor. De acuerdo con lo cual «las ideas expresadas por el sujeto son consideradas de esta manera como funciones de su existencia. Esto quiere decir que las opiniones, afirmaciones y sistemas de ideas no son

tomados en su valor aparente, sino que son interpretados a la luz de la situación vital de quien los expresa» (Mannheim, p. 107-108). Por lo tanto, definiendo la tesis de que el umbral ideológico no se deduce necesariamente de la ciencia, ni se confunde tampoco con una filosofía elaborada como prolongación de esa ciencia. Incluye una cosmovisión, un sistema de creencias y de actitudes prácticas ante la realidad concreta. Y esto siempre es en gran medida optable.

Como muy bien expresaba R. Caillois, en sus palabras de correspondencia al discurso de ingreso de Lévi-Strauss en la Academia Francesa, el 27 de junio de 1974: «Usted no renuncia a la especulación más atrevida, a las hipótesis más aventuradas, pero es ya al margen, en apéndice, casi bajo el signo de la ensoñación, o al menos de la analogía temeraria» (Caillois, 3, p. 22).

Puede vislumbrarse, sin duda, en este ámbito ideológico, una proyección del «ethos» propio de la metodología etnológica, como una extrapolación de ciertas actitudes del científico (objetividad, descentramiento, respeto, universalidad, etc.) no sólo a la interpretación de la totalidad de la vida y de la historia, sino también al campo de la normatividad ética, en orden a la acción, esto es, en la transformación de cada sociedad desde su interior y en las relaciones entre diversas culturas.

Dentro de esta óptica cosmovisional, interpreta Lévi-Strauss la historia con acentos verdaderamente sorprendentes y universalistas: denuncia con acritud la destructiva moral de occidente, sale en defensa del pluralismo cultural, sondea las posibilidades de supervivencia de la especie humana, opina sobre los problemas más candentes de la actualidad, preconiza un nuevo humanismo. Desciende hasta el fondo de sus propias creencias, al declinar cualquier esperanza trascendente, no obstante su profundo respeto por las religiones. Toda una ideología, que se desliza desde la busca irrenunciable de un sentido hasta el abismamiento en el fracaso de su posibilidad, en última instancia, viene a coronar ese hijo ilegitimado que es el pensamiento filosófico de Lévi-Strauss.

6.1. UTOPIA DE UN HUMANISMO ETNOLOGICO

No es raro leer, o escuchar de labios de ciertos intelectuales, una acusación generalizada: que el estructuralismo es un antihumanismo. La generalidad no disculpa la inexactitud. Quizá haya

estructuralistas dados al oficio de forenses y fosores del hombre en algún ambiguo sentido. Tal vez el hombre no cuente para el marxismo estructuralista de L. Althusser, constituido en antihumanismo teórico, porque el ser humano se le antoje una realidad vergonzante desde su puritanismo cientista y economicista. Tal vez la silenciosa «risa filosófica» de M. Foucault, ante «todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación», «aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia», «aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad» (Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 333), resulte más cínica que la de la Gioconda, como si obrase en su poder la práctica de defunción, el «fin del hombre» (ibid., p. 373). Tal vez, también el psicoanálisis de J. Lacan no cure a «nadie». Hasta es posible que fonólogos y semiólogos ignoren quién es el que habla. Ahora bien, hay una cosa de la que sí estoy seguro, de que Lévi-Strauss es un *humanista*, debelador —precisamente por eso— de más de un pseudohumanismo.

Con relación a la corriente antihumanista, declara el propio Lévi-Strauss: «Es verdad que se ha acusado, con frecuencia, al estructuralismo de antihumanismo. Yo no diría que eso es completamente falso; diría que es solamente una verdad a medias. Porque, total, ¿qué es lo que se nos reprocha? Se nos reprochan dos cosas, una en el plano epistemológico y otra en el plano moral. En el *plano epistemológico*, se nos reprocha el adoptar sobre el hombre un punto de vista que no es el del filósofo, y el del filósofo —diría yo— que practica la introspección en sí mismo, es decir, el buscar adoptar un punto de vista diferente al del sujeto. Considero que es perfectamente legítimo en una investigación, cualquiera que sea, escoger el punto de vista que se estime más eficaz para los resultados de la propia investigación (...). Todos estos puntos de vista son perfectamente legítimos. Se trata de saber qué es lo que se busca y cuál es el punto de vista, cuál el aumento que se debe adoptar, para obtener un resultado. Pues bien, nosotros escogemos un aumento respecto al cual, digamos, la noción de sujeto se disuelve, se estropea, se abole» (LS, 171, II, 2.^a).

Hay, así, que subrayar una especie de *antihumanismo metodológico*, en el plano científico de la explicación, pero que es inseparable de un *humanismo ético y político*. Continúa Lévi-Strauss: «Y luego, el *punto de vista moral*, que se inspira en consideraciones completamente diferentes y que, en un etnólogo, no puede serle

inspirado, sino por el espectáculo de la destrucción monstruosa, sistemática, de culturas diferentes de la nuestra, a la que el occidente se ha entregado, quizá desde hace mucho tiempo, pero digamos para simplificar, desde la época del descubrimiento de América, desde los grandes descubrimientos y la colonización hasta nuestros días. No podemos aislar la condena de esta destrucción de sociedades humanas de todo otro tipo de destrucciones a las que hemos asistido al mismo tiempo, y asistimos mucho más hoy: destrucción de especies animales, destrucción de especies vegetales, y, después de todo esto, ¿en nombre de qué? En nombre de un 'cierto humanismo' que ha sido el del Renacimiento y que ha seguido siendo el nuestro, y que es un humanismo extremoso, un humanismo agresivo, por el cual el hombre se sitúa a sí mismo como dueño y señor de toda la creación, quedando todo el resto a su disposición. ¿A dónde nos ha conducido todo esto? Pues ya lo vemos; nos ha conducido a las grandes guerras de exterminio, nos ha conducido a los campos de concentración, nos ha conducido a la exterminación de una parte de la humanidad por ella misma: esa misma parte de la humanidad que se considera como superior al resto de la humanidad. Porque me parece que el humanismo clásico definió al hombre de una manera demasiado estrecha; lo definió como *ser pensante* en lugar de definirlo como *ser viviente*; fijó demasiado cerca del hombre la frontera donde se detenía la humanidad, y en consecuencia, ésta no se encontraba ya ni siquiera suficientemente protegida contra sus propios ataques, porque la muralla estaba demasiado cerca de la plaza fuerte» (LS, 171, II, 2.^a).

Si el «hombre» no es factor de explicación científica, es el que necesita tomar conciencia de lo que lo explica; si el hombre no crea las posibilidades, al menos las combina; si el hombre no subsiste segregado de la naturaleza, lo puede hacer en armonía e interdependencia con ella; si el hombre no es el centro del mundo, no tiene por qué renunciar a su propio puesto; si al hombre le llega el crepúsculo, no es por decreto de los sabios, sino por ley de vida.

Me parece un error alinear a Lévi-Strauss en la fila de los antihumanistas, como hacen tantos, por ejemplo, en nuestro país, César Vaca o J. Rubio Carracedo (1, p. 223). En esta apreciación estoy de acuerdo con Y. Simonis en su monografía sobre Lévi-Strauss (3. pp. 112-150), con R. Caillois (3, p. 22), etc. En los

mismos textos lévi-straussianos, no faltan reiteradas alusiones a un «nuevo humanismo», por lo menos desde 1950 (34, p. XXIX); en la *Antropología estructural dos*, le dedica toda una parte titulada «Humanismo y humanidades» (AE II, pp. 319-422), donde incluye, junto a otros artículos, el folleto *Raza e historia*, publicado en 1952 bajo los auspicios de la UNESCO. Este ensayo —según J. B. Fages— «se inscribe entre los documentos más reveladores de un humanismo contemporáneo» (Fages, 3, p. 111).

HISTORIA: POLIVALENCIA DEL PROGRESO

El planeta Tierra tiene una edad de unos cuatro mil millones de años. En él, la aparición de los homínidos se remonta al filo de los cuatro millones de años. Del último millón de años de existencia del hombre, período exiguo para atribuirle tanta importancia, el ochenta por ciento permanece sumido en la más hermética oscuridad. Treinta milenios de cultura y tres de historia con documentos resultan algo insignificante. Quedan minimizados el hombre en la historia, la historia en la vida, la vida en el cosmos.

Sin perder esta perspectiva cósmica, nos ceñimos a la historia de la humanidad, una historia de culturas. El problema estriba en saber si se da un progreso y si existe un criterio para mensurarlo. La postura de Lévi-Strauss lleva a ultranza el deseo de objetividad: «Los hombres, siempre y en todas partes, han emprendido la misma tarea asignándose el mismo objeto, y, en el curso de su devenir, sólo los medios han diferido» (TT, p. 454/393). Concede pocos privilegios. Y no es que quiera negar o subestimar el progreso, pero sí le hace importantes precisiones.

En primer lugar, desacredita un criterio que fue clásico para marcar la diferencia entre barbarie y civilización: la ausencia o presencia de *escritura*. Su invención acaeció entre el cuarto y el tercer milenio antes de nuestra era, en el Mediterráneo oriental, así como en la China protohistórica y, poco perfeccionada, en algunas regiones de la América precolombina. Su aparición, no obstante, no determinó necesariamente una transformación intelectual ni una mayor conciencia al servicio de una organización más progresiva y humana de la sociedad. Nada de eso. Correlacionar los «pueblos sin escritura» con gentes estancadas, incapaces de acumular la ex-

perencia del pasado y de trabajar por un proyecto de futuro, o considerar a los «pueblos con escritura» como capaces de conservar logros y de producir una verdadera evolución humana está absolutamente injustificado, si se estudia bien la historia.

El neolítico, que señala uno de los más gigantescos pasos adelante de la historia, con la adquisición de la agricultura, la doma de animales y otras artes e inventos para la seguridad del hombre, exigió milenios de observación, experimentación y transmisión de conocimientos, en una época muy anterior aún al descubrimiento de la escritura. Esta no fue la condición sino la consecuencia: habría que interpretarla como un efecto retardado de la misma revolución neolítica. Por otro lado, civilizaciones con escritura se paralizaron en el tiempo, según muestra la historia, por ejemplo, la China antigua, la Europa medieval, o el Islam moderno. Así pues, si la escritura parece necesaria para un avance de cierta complejidad, como la expansión científica de los dos últimos siglos, *no es suficiente* razón para provocar el progreso histórico. Más aún, si hay algún fenómeno que esté supeditado siempre a la aparición de la escritura —e incluso en esto se encuentran excepciones— es la instauración de sociedades fuertemente jerarquizadas, «la formación de ciudades e imperios, es decir, la integración de un número considerable de individuos en un sistema político, y su jerarquización en castas y en clases» (TT, p. 343/269). La letra se convierte no en un medio de comunicación desinteresada sino en un instrumento de manipulación al servicio de una parte de la población, los amos, que subyuga a otra parte, los esclavos.

La primera función de la escritura es «facilitar la esclavitud»; su correlato efectivo es la explotación; otras funciones intelectuales y poéticas se subordinan a la consolidación, legitimación o embellecimiento de la primera.

Resulta curioso que, en los estados europeos, coincida la implantación de la alfabetización generalizada, en el siglo pasado, con el mayor control de los ciudadanos, la obligatoriedad del servicio militar y la génesis del proletariado.

Por consiguiente, la presencia o ausencia de la escritura es una clave falsa para eso que ha dado en llamarse progreso. Y lo que por tal se entiende lleva en sí una enorme carga de ambigüedad. ¿Existe realmente un «progreso» entendido como cambio y avance de las culturas en una misma línea de mejora, que implique una especie de escala universalmente aplicable? ¿Es precisamente la

línea evolutiva de la civilización occidental la pauta de ese progreso, exigible a toda sociedad humana?

Las respuestas deben ser sendas negativas. Pese a la secular confrontación con el islamismo, durante la Edad Media, el problema de la diversidad cultural no se plantea en Europa hasta el descubrimiento de América, y ni siquiera hoy se suele comprender correctamente. La opinión vulgar, de la que participan la mayoría de los intelectuales y políticos, no tiene escrúpulos en ordenar las sociedades humanas en una sola serie que va desde las más «primitivas» a las más «civilizadas» (cosa que llega a hacerse, con absoluto aplomo, de acuerdo con la cuantía por cabeza del producto nacional bruto). La opinión docta ha oscilado desde la imagen de una evolución progresiva y ascendente a la de una decadencia continua de lo alto de una cima; hasta Rousseau no se dudó de la superioridad de la cultura europea; finalmente, Comte —y tras él el marxismo— señaló que la idea de «progreso» es sólo una *propiedad específica de la civilización occidental* (AE II, 1963, páginas 365-366); aunque todavía le asignaba un valor absoluto.

Lévi-Strauss defiende que no se puede admitir la sobrevaloración de nuestra categoría de cambio y evolución, que el «progreso» occidental no se identifica con el progreso objetivo y sin más adjetivos. «Admito que en un punto del planeta, en una época determinada, la historia se haya convertido en motor interno del desarrollo económico y social. Pero se trata de una categoría interna de ese desarrollo, no de una categoría coextensible a la humanidad» (LS, 141, p. 27). Por eso, tampoco comportan una carencia las sociedades que no valoran el devenir. Bastará analizar sucintamente la historia de nuestro cacareado progresismo para intuir su ambivalencia.

La verdad es que el progreso causa, como subproducto, la opresión del hombre bajo otro hombre, esquema simbólico que bien pudiera haber extraído el pensamiento salvaje de la sumisión de la hembra al imperio del macho. De alguna manera, progresar requiere, indefectiblemente, establecer y mantener un *desnivel* sociocultural, que se consigue ya sea en el interior de la sociedad, y ahí surge la esclavitud, la servidumbre y la proletarianización, sucesivamente; ya sea en relación con otras sociedades del exterior, y ahí comienza la importación de un subproletariado, así como la política del colonialismo y el imperialismo.

La noción de progreso significa que el dominio de la naturaleza

exige el sojuzgamiento de unos hombres por otros. Y la realidad es que las sociedades desarrolladas «fabrican mucho orden en su cultura, como lo muestran el maquinismo y las grandes obras de la civilización, pero fabrican también mucha entropía en la sociedad: conflictos sociales, luchas políticas», etc. (LS, 107, pp. 35-36); en cambio, cantidad de pueblos que tildamos de subdesarrollados producen poco orden en la naturaleza y muy poco desorden en la sociedad, básicamente igualitaria. La realidad del progreso occidental resulta radicalmente equívoca: así, el incremento demográfico, la longevidad, la seguridad, la comodidad, se logran a costa de provocar grandes hambres y guerras de exterminio; la industrialización esquilma los recursos ecológicos y contamina el medio ambiente, poniendo en peligro la misma integridad biológica; la artificial vida urbana aparta al hombre del contacto directo con la naturaleza, haciendo que se cierna una grave amenaza sobre la sanidad mental de la especie. Estas son lacras de un progreso objeto de tanto y tan infundado orgullo.

Casi no hacía falta que lo dijera Lévi-Strauss: «La civilización industrial es deshumanizadora» (LS, 107, p. 37). Y no cabe consuelo, si se mira al futuro y a los maravillosos adelantos que se continuarán conquistando. El horizonte se presenta sombrío, para nuestro autor. Mal camino, que los hombres sólo se las arreglen para coexistir rehusándose unos a otros la calidad humana. De tal actitud no puede seguirse más que la subordinación al bando que ostente la fuerza más brutal e inhumana. Porque lo verdaderamente humano sería el reconocer a todos los de la especie equiparables en cuanto hombres, y coordinarse en libertad. Pero, según parece, la superpoblación dificulta una salida tan deseable. Los acontecimientos presagian, más bien, una «evolución hacia el mundo concluso, cuya experiencia fue hecha por Asia del Sur un milenio o dos antes que nosotros, y de la cual, a menos que interfiran importantes decisiones, quizá no lleguemos a librarnos» (TT, p. 169/138). En el régimen de castas de la India se anticipa fantasmagóricamente la imagen de nuestro futuro: una sociedad que «sólo se perpetúa segregando servidumbre». Ahí desembocará, si no se detiene, la sistemática desvalorización del hombre por el hombre, a la que asistimos imperturbablemente, quizá interesadamente, quizá pensando que es un tributo equitativo por el «progreso».

No obstante, Lévi-Strauss está lejos de ser un espíritu antipro-

gresista. En contra de sus críticos reitera: «Ni en *Raza e historia* ni en *Tristes trópicos* he tratado de destruir la idea de progreso, sino más bien de hacerla pasar del rango de categoría universal del desarrollo humano, al rango de un modelo particular de existencia propia de nuestra sociedad (y tal vez de algunas otras) cuando intenta pensarse a sí misma» (AE I, 1958, p. 368/303). Más aún, el hecho de emplear esta categoría y avanzar en la línea de occidente no supone ni un progreso auténtico —dada la reaparición de peores taras— ni que esa sea la única línea de evolución para la humanidad.

El progreso cultural, en efecto, ofrece una *pluridimensionalidad*, lo que impide ordenar los progresos de la humanidad en una serie regular y sucesiva en el tiempo. De ahí que, según la dimensión que se adopte como criterio, se llegará a muy diferentes clasificaciones. Culturas que consideramos primitivas o «insuficientemente desarrolladas» pueden resultar muy superiores desde otros puntos de vista: los esquimales y los beduinos, en su adaptación a un medio geográfico hostil; la India y la China, en sus sistemas filosófico-religiosos, en el dominio corporal y las relaciones entre lo físico y lo moral; los polinesios, en su arte de navegar y en su estilo de vida social y moral; los indígenas australianos, en el perfecto mecanismo de sus instituciones familiares y sociales; los melanesios, con su creatividad estética; la civilización egipcia, bien conocida; las antiguas civilizaciones africanas, con sus sistemas políticos, jurídicos, sus artes plásticas, su música. Y el catálogo no es completo. «Un repertorio ilimitado de criterios permitiría construir un número ilimitado de series, todas diferentes» (AE I, 1949, p. 6/3). Y la civilización occidental, con toda certeza, no siempre figuraría a la cabeza. Investigaciones arqueológicas y etnográficas muestran cómo ciertas civilizaciones, desaparecidas o coetáneas, aciertan a resolver mejor que nosotros determinados problemas.

Si todavía, a toda costa, se quiere poner un pedestal de honor a los «progresos decisivos» de los que depende la civilización, habrá que remontarse a los enormes descubrimientos —de los que todavía somos tributarios— de la revolución neolítica: «la agricultura, la crianza, la alfarería, el tejido... A todas estas 'artes de la civilización', después de ocho o diez mil años, no hemos aportado más que perfeccionamientos» (AE II, 1952, p. 404).

Las culturas no adelantan por igual en todos los frentes, sino

por saltos o mutaciones en uno u otro flanco. «El progreso no es nunca más que el máximo de progreso en un sentido predeterminado por el gusto de cada uno» (AE II, 1952, p. 412). Si una sociedad se nos antoja estacionaria o regresiva, probablemente eso no implica que, en otra dimensión, no opere transformaciones y sea en realidad progresiva.

PLURALIDAD DE LÍNEAS DE EVOLUCIÓN

A la vista de la pluridimensionalidad evolutiva de las sociedades humanas, van quedando anticuadas tesis que parecían evidentes. En primer lugar, la teoría del *progreso unilineal y continuo* es ya completamente obsoleta. En segundo lugar, la del *progreso por saltos y mutaciones discontinuas* llega a resultar insuficiente. Lévi-Strauss la sustituye por la hipótesis de un *doble tipo de historia, estacionaria y acumulativa* —además de la historia «fluctuante», que participa de ambas—.

Habría pueblos supuestamente primitivos, sin historia o de *historia estacionaria*, no porque no tengan devenir, sino porque se empeñan en darle la espalda, resistiendo al cambio. Estas sociedades «que podríamos llamar *frías* porque su medio interno está próximo al cero de temperatura histórica, se distinguen por su reducido efectivo demográfico y su modo mecánico de funcionamiento» (AE II, 1960, p. 40). Suelen ser culturas *solitarias*, aisladas del contacto con las restantes.

Por otro lado, habría pueblos embarcados en una *historia acumulativa* que, como nosotros, desean apasionadamente vivir en la historia. Se trata de sociedades *calientes*, sometidas a la presión del cambio, «donde se estimulan sin tregua las diferenciaciones entre castas y entre clases, para extraer de allí el devenir y la energía» (AE II, 1960, p. 40). Suelen ser también culturas *solidarias*, abiertas al intercambio con otras.

A pesar de todo, esta tipología dual se vuelve sospechosa; en el fondo, consideramos progresivas las culturas que nos resultan significativas desde nuestro propio sistema de referencias, porque se desarrollan en sentido análogo al nuestro. Es menester, primero, corregir este error de perspectiva y, segundo, comprender más justamente la validez de la actitud en apariencia estacionaria.

Para corregir nuestro error visual habrá que formular un día

una «teoría de la relatividad generalizada» aplicable a las ciencias sociales y humanas. Su contenido será inverso a la de Einstein. Si el observador físico cree inmóviles los sistemas que evolucionan en el mismo sentido, para la observación del etnógrafo, las culturas parecen tanto más activas cuanto se desplazan en el mismo sentido de la suya, mientras que las otras se le antojan estacionarias. Se-mejante ilusión óptica es atribuible a la falta de «información», cuya recepción se ve estorbada por la diversidad de sistemas referenciales.

Si tratamos de decantar en la cultura occidental sus valores más incontrovertibles, el fundamental estriba en el acrecentamiento continuo de la cantidad de energía disponible —donde también se incluye la prolongación de la vida humana—. Pues bien, se puede demostrar que esta característica no es exclusiva suya: todas las sociedades humanas, desde la más remota antigüedad, han volcado su inteligencia y su esfuerzo en esa empresa. La única diferencia reside en la medida, en el grado de entusiasmo puesto en el cambio.

En conclusión, *todas las culturas son historias acumulativas*, salvo que lo son en mayor o menor grado, en una u otra dirección.

Sociedades que manifiestan gran moderación a la hora de admitir novedades no lo hacen sin cierta clarividencia. C. Lévi-Strauss consigna tres fuentes o motivos de resistencia al cambio; indican un progreso de cara a una concepción del hombre y sus relaciones con el mundo y con otros hombres. El primer motivo es la *voluntad de unidad* —preferida al cambio—, de la que se sigue la ausencia de espíritu competitivo, la primacía de la buena convivencia y la unanimidad en el seno del grupo por encima de toda innovación. El segundo es el *respeto a la naturaleza*, tan extraño hoy a la civilización industrial; «se trata de una prioridad de principio concedida a la naturaleza sobre la cultura, que nuestra civilización también conoció en el pasado» (AE II, 1963, p. 374). El tercero es —ya se mencionó— el *rechazo de la historia* como actitud positiva que orienta la sociedad a durar antes que a cambiar; toda la vida social y moral está prefijada, todo tiene asignado su sitio, y esto proporciona a todos un hondo sentimiento de plenitud. No puede negarse que tal opción representa un camino de progreso, al menos tan legítimo como otros.

Todas las culturas son a la vez estacionarias y acumulativas; conjugan, aunque en diversa dosificación, en sentidos divergentes,

la conservación y la innovación. Hay mejores o peores síntesis, pero no un canon cultural de alcance universal. De ahí se deduce «que no hay una sino varias historias, una multitud de historias, una polvareda de historias, y que, si es posible descubrir algunos tipos de orden en esas historias —y creo que es posible— hay evoluciones, no una sola evolución» (LS, 152, p. 232). Tanto en el espacio como en el tiempo se aprecian discontinuidades culturales. En ciertos casos, se deberán a una evolución con base en una cultura anterior; en otros, no. Un mismo tronco puede evolucionar en líneas divergentes; pero se dan muchos troncos culturales, que evolucionan aisladamente o que quizá convergen. Hablar de historia universal o de civilización universal es pegar una etiqueta desde fuera: existe una pluralidad de historias culturales, inagrupables en una única evolución; las evoluciones también son plurales.

MECANISMO DE LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA

Al no haber un progreso cultural unilineal, no se puede considerar cada cultura como un elemento de una serie ordenada. Pero, si se numeran las adquisiciones culturales, es cada cultura la que constituye una serie de elementos, más o menos larga y salteada. Entonces, es posible contemplar cada serie como un conjunto coherente, dotado de estructura, y ordenar luego tales conjuntos de acuerdo con el *grado de acumulación* que tenga cada cual: 1-2-3, 1-2-4-6, 1-3-5-7-8, etc.

Conseguir una «serie» muy amplia es cuestión de probabilidades. Equivale a apostar en la ruleta a una combinación muy compleja; las probabilidades de un solo jugador son ínfimas, pero aumentan a medida que se incrementa el número de jugadores que apuestan a la misma serie. En otras palabras: ninguna cultura completamente aislada logrará jamás un progreso notable, es decir, una serie lo bastante larga y compleja. En consecuencia —arguye Lévi-Strauss— la evolución acumulativa es siempre resultado, no de una cultura sola, sino de la *coalición cultural*. No hay progreso sin la participación de miembros dispares, entre los que exista un «desnivel», sea en el interior o en el exterior de la sociedad. Este es el mecanismo de la evolución sociohistórica. Algunas de sus manifestaciones las encontramos, interpreta Lévi-Strauss, en el surgi-

miento de las clases sociales y en el nacimiento del colonialismo y el imperialismo.

De hecho, estos fenómenos han acompañado a la industrialización, que sin ellos no hubiera sido factible. Por un lado, relaciones de dependencia de las sociedades llamadas primitivas o subdesarrolladas respecto a las sociedades avanzadas de occidente; la explotación del hombre por el hombre «aparece concretamente, en la historia, en forma de una explotación del colonizado por el colonizador, dicho de otra manera, por la apropiación, en provecho del segundo, del excedente de plusvalía de que se acaba de ver dispone el primitivo con pleno derecho» (AE II, 1963, p. 367). Por otro lado, las relaciones de alienación en el seno de las mismas sociedades desarrolladas: «el régimen capitalista consiste en tratar a los pueblos de occidente como el occidente lo había hecho precedentemente con las poblaciones indígenas» (AE II, 1963, p. 368); viene a ser una colonización interna.

Ya no queda prácticamente nación o pueblo del «tercer» mundo al margen de esa relación de complementariedad con el desarrollo occidental, fraguado, entre los siglos XVI y XIX, a costa, literalmente, de la destrucción directa o indirecta de las sociedades «subdesarrolladas», pero cuyo subdesarrollo no es más que la contrapartida concreta provocada por el desarrollo industrial.

Tal vez en algunas áreas, la lucha de clases y los movimientos de liberación étnica hayan desterrado las formas más lacerantes de violencia, opresión y exterminio. Sin embargo, aún no se reconoce, en realidad, el pluralismo cultural, sino que parece inevitable la universalización de la cultura occidental. Sea por las malas o por las buenas, esto se está produciendo mediante una segunda «destrucción a distancia» y una «absorción» psicológica. He ahí la estrategia —las estratagemas— del mismo juego, sólo que más sofisticado: neocapitalismo, neocolonialismo, neoimperialismo. Poco se ha avanzado en el reconocimiento de la pluralidad cultural.

Con todo, la lección de la historia enseña que esta clase de recursos de fuerza para ensanchar la coalición y acelerar el progreso se reduce a remedios pasajeros; a largo plazo están destinados al fracaso, puesto que hasta los miembros más desfavorecidos terminan un día por equilibrar el desnivel y por asimilarse al sistema dominante. Lo grave de este engullir una cultura a las restantes es que, consecutivamente, rompe el mecanismo que favorece el desarrollo; imposibilita la imprescindible *diversidad de la coa-*

lición. Al anular las singularidades, sobrevendrá la inercia. Llamar, entonces, «universal» —por su extensión geográfica— a esa cultura homogénea impuesta, si no se es ingenuo, sonará irónicamente a epitafio.

Aparentemente nos hallamos ante callejones sin salida. ¿Cabe alguna alternativa aún no mencionada? Más adelante se contestará. Ahora, se va a analizar la raíz profunda de estos males: el prejuicio etnocéntrico.

SÍNDROME DEL ETNOCENTRISMO

En *Raza e historia*, desmantela Lévi-Strauss, hasta los cimientos, las teorías racistas, basadas en la presunta e indemostrable desigualdad cualitativa de las razas biológicas humanas. Toda discriminación racial carece de apoyo científico objetivo. No existe ninguna relación de causa a efecto entre rasgos biológicos y rasgos culturales; si se asocian es a consecuencia de la misma cultura. De modo que «frente a las concepciones racistas que quieren ver en el hombre un producto de su cuerpo, se mostraría al contrario que es el hombre quien, siempre y por doquier, supo hacer de su cuerpo un producto de sus técnicas y sus representaciones» (LS, 34, p. XIV).

Los hechos demuestran que mientras las razas se cuentan por unidades, las culturas se cuentan por millares; que hombres de la misma raza han elaborado culturas tan diferentes entre sí como las elaboradas por hombres de las razas más dispares; más aún, que hombres de diversas razas han creado juntos una sola cultura.

Por tanto, el uso del término *etnia* (en «etnocentrismo»), que significa «raza», contiene aquí un sentido más cultural que natural o estrictamente racial; no designa tanto la raza biológica cuanto la comunidad sociocultural; y aun en este supuesto, hay que cuidarse —después de lo que va dicho en el presente capítulo— de trasplantar el prejuicio racista del plano biológico al plano cultural.

La riqueza de las culturas yace en su diversidad. Pero todavía aflora, en nuestras reacciones más impensadas, esa intolerante repulsa, tan antigua como la historia: tildamos de ¡salvaje! a todo el que no comparte nuestra civilización. Lo mismo que hicieron los romanos y griegos respecto a los «bárbaros». Como, tras el descubrimiento del Nuevo Mundo, se indagó si aquéllos eran se-

res humanos. Al que cae fuera de nuestros cánones lo tenemos por salvaje, o loco. Es interesante saber que «esta actitud de pensamiento, en nombre de la cual se rechaza a los 'salvajes' (o a todos aquellos que apetezca considerar como tales) afuera de la humanidad, es justo la actitud más notable y más distintiva de esos mismos salvajes» (AE II, 1952, p. 383). Es de salvajes confundir las fronteras de la propia tribu, o del propio grupo lingüístico, con las fronteras de la humanidad, más allá de las cuales sólo se encuentran semianimales o semihombres: «malvados», «maliciosos», «monos de tierra», «huevos de piojo», etcétera (AE II, 1952, p. 384); a veces se les priva incluso de realidad: son «fantasmas» o «aparecidos». «Rehusando la humanidad a quienes aparecen como los más 'salvajes' o 'bárbaros', de sus representantes, no se hace más que adoptar una de sus actitudes típicas. El bárbaro es primeramente el hombre que cree en la barbarie» (AE II, 1952, p. 384).

La noción de *humanidad universal* es una consecución tardía y de vigencia restringida. Sin duda ha habido intentos para difundirla. Los grandes sistemas filosóficos y religiosos (budismo, cristianismo, islamismo, estoicismo, kantismo, marxismo) proclaman la igualdad de todos los hombres y su fraternidad, pero su práctica histórica desprecia e incluso patea la diversidad de hecho. De forma análoga, las grandes declaraciones de los derechos del hombre se limitan a enunciados teóricos irreprochables, sin apenas efectividad práctica. Pese a estos intentos de superación, lo que de verdad gobierna las relaciones interculturales, internacionales, es la actitud salvaje: el etnocentrismo.

El etnocentrismo entraña el pecado original de las relaciones entre los hombres. Implica la absolutización inopinada de la propia tradición cultural con menoscabo de las demás tradiciones, excluidas o infravaloradas: primitivos, gitanos, negros, árabes, judíos... Su secuela es el dogmatismo y la represión. Y siempre que las circunstancias son favorables, desemboca en el imperialismo. Lamentablemente, los hombres «en cualquier sociedad existente, son hombres que mienten a los otros y a sí mismos» (LS, 120, p. 38). El etnocentrismo constituye el supremo autoengaño: «se necesita mucho egocentrismo y mucha ingenuidad para creer que el hombre está, por entero, refugiado en uno solo de los modos históricos o geográficos de su ser» (PS, p. 329/360). Constituye un narcisismo de grupo que quizá valdría la pena extender a las dimensiones de

la humanidad global. Pero hasta esto habría que hacerlo con moderación, pues, si no, los efectos equivaldrían a transferir el mismo vicio a las relaciones de la humanidad con la naturaleza envolvente.

En tal caso, incurriríamos en el *antropocentrismo*: «un antropocentrismo tan ingenuo como el que colocaba a la Tierra en el centro del universo y al hombre en la cúspide de la creación» (AE I, 1958, p. 369/304). Algo no menos odioso que el condenado etnocentrismo.

MASCARADA DEL EVOLUCIONISMO SOCIOCULTURAL

El talante etnocentrista no ha regateado esfuerzos por racionalizar sus desmanes y conseguirse una justificación teórica. Cada sociedad distribuye las culturas en tres categorías, por relación a sí misma: 1) contemporáneas en el tiempo y alejadas en el espacio; 2) anteriores en el tiempo y sitas en el mismo espacio; 3) alejadas en el tiempo y en el espacio. Esto es objetivo. Ahora bien, tan pronto como considera a todas las demás culturas eslabones de una misma cadena que culmina ¡precisamente! en la propia cultura, sufre la seducción de elaborar un presunto evolucionismo, al objeto de legitimar el previo y más o menos inconsciente etnocentrismo. Bajo apariencia de reconocer a las otras culturas, lo que de hecho se intenta es suprimir su diversidad, al reducirlas a «*estadios o etapas* de un desarrollo único que, arrancando del mismo punto, debe hacerlas converger hacia el mismo fin» (AE II, 1952, p. 386). Pero la realidad es que todos los pueblos heteroculturales son adultos, en su momento de plenitud, por mucho que ignoren la historia de su infancia y adolescencia. La intentona de engazarlos como pasos de un proceso único, análogo al del evolucionismo biológico, esconde un juego sucio.

No están en tela de juicio, por supuesto, las conquistas del darwinismo; son válidas científicamente las hipótesis que reconstruyen la filiación y progresiva diferenciación de las especies vivas, con base en los descubrimientos paleontológicos. Sin embargo, cuando se pasa de los fenómenos biológicos a los culturales, la cosa se complica y cambia. «Un hacha no engendra físicamente otra hacha, a la manera de un animal. Decir, en este caso, que un hacha ha evolucionado a partir de otra constituye, por tanto, una fórmula metafórica y aproximativa, desprovista del rigor científico» (AE II,

1952, p. 386). Entre útiles culturales idénticos o semejantes siempre existe una «discontinuidad» radical, puesto que no nacen uno del otro, sino por mediación de un sistema de representaciones superestructural. Y lo mismo vale a propósito de las instituciones, las creencias y las costumbres. En el campo cultural, ni siquiera se puede aspirar a que objetos, gestos o instituciones comunes a varias culturas posean idénticas significaciones.

El evolucionismo sociológico, por lo demás, apareció con anterioridad al evolucionismo biológico. Lévi-Strauss hace referencia a las «espirales» y las «tres edades» de Vico y a la «escalera» de Condorcet (siglo XVIII), que anticipan los «tres estadios» de Comte; la publicación de las doctrinas de Spencer y Tylor, fundadores del evolucionismo social, tuvo lugar al margen y antes que la de *El origen de las especies*, de Darwin. El presunto evolucionismo social o cultural enmascara siempre algo inconfesable. Es una noción ideológica en el peor sentido: «no es más, con demasiada frecuencia, que el maquillaje falsamente científico de un viejo problema filosófico cuya clave no es en absoluto cierto que pueda ser suministrada un día por la observación ni la inducción» (AE II, 1952, página 387). Se trata, pues, de una mascarada etnocentrista, de un pseudoevolucionismo científicamente insostenible por más tiempo. Si algún tipo de evolución social hay que salvar, será exclusivamente el que se gesta en el seno de una misma sociedad, a lo largo de su historia particular, el que pasa por las transformaciones de un mismo sistema sociocultural.

ÉTICA: ELEMENTOS PARA UN NUEVO HUMANISMO

Ya he dicho que Lévi-Strauss es un humanista. Ahora voy a mostrar que no es simplemente humanista sino, por eso mismo, también moralista. En la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* (1950), afirma que la etnografía destaca entre las ciencias del hombre «como inspiradora de un nuevo humanismo», dado su poder para reflejar el «ilimitado proceso de objetivación del sujeto» (LS, 34, p. XXIX), del que el individuo tan difícilmente se hace cargo. En la obra *Raza e historia* (1952) sienta las bases para un humanismo que trascienda las trampas del racismo, el etnocentrismo y el pseudoevolucionismo. En artículos y obras posteriores, nunca faltan alusiones que van diseñando a grandes trazos la faz

de ese *humanismo integral y concreto* (TT, p. 138/109). Porque la verdad es que en el origen del pensamiento estructuralista —confiesa Lévi-Strauss refiriéndose al suyo— se encuentra el estímulo humanista (AE II, 1966, p. 327) tanto como la pasión por la naturaleza.

Este humanismo lévi-straussiano no surge, por supuesto, de la nada; de alguna manera entronca con una tradición humanista que cabe considerar como precedente inmediato de la etnología. De ahí el título de un interesantísimo artículo: *Los tres humanismos* (AE II, 1956, pp. 319-322). El primero, el humanismo clásico o «aristocrático», se gesta a fines de la Edad Media y eclosiona en el Renacimiento con el interés por la antigüedad helena y romana; fomenta el estudio del griego y el latín al modo de iniciación en un método intelectual semejante al etnográfico; la cultura renacentista se comprendió a sí misma en confrontación con la grecorromana, indudablemente; pero la zona de interés de este humanismo es muy restringida, ciñéndose a la cultura clásica de la cuenca mediterránea, y sus beneficiarios son asimismo una minoría privilegiada.

El segundo, el humanismo no clásico o «burgués» (siglos XVIII-XIX), entra en contacto con la China y la India, y en menor escala con otras civilizaciones más lejanas; pero resulta también limitado tanto en extensión como en cualidad; está supeditado a intereses industriales, comerciales, coloniales.

El tercero, el preconizado humanismo etnológico o «democrático», llega a interesarse hasta por las sociedades «primitivas», desbordando las fronteras del humanismo tradicional a fin de convertirse en un humanismo verdaderamente universalista; en superficie, abarca la totalidad del planeta: cada cultura sólo se reconocerá a sí misma por referencia a todas las demás; en cuanto a los medios de investigación, adopta procedimientos de las ciencias naturales y de las humanas; pretende, por último, ser universal en sus beneficiarios: «Buscando su inspiración en el seno de las sociedades más humildes y más despreciadas, proclama que nada humano podrá ser extraño al hombre, y funda así un humanismo democrático que se opone a los que le precedieron: creados para privilegiados, a partir de civilizaciones privilegiadas. Y al movilizar métodos y técnicas tomadas de todas las ciencias para hacerlos servir al conocimiento del hombre, apela a la reconciliación del hombre y de la naturaleza, en un humanismo generalizado» (AE II, 1956, p. 322).

La antropología estructural propugna «extender el humanismo a la medida de la humanidad» (AE II, 1960, p. 44) e incluso extrapolarlo a las anchas dimensiones de la vida y del mundo. «La etnología, precisamente porque compromete al hombre, tanto a nivel de las preocupaciones morales como a nivel de la investigación objetiva, puesto que se trata de un humanismo que no puede dejarse separar de las ciencias sociales y de las ciencias naturales, quizá sea la disciplina de donde brotará la sabiduría del hombre de mañana» (LS, 104, p. 17).

Urge superar las taras del pseudohumanismo, conscientes de que se esconde casi siempre bajo la etiqueta de «humanismo», sin ser otra cosa que cierta filosofía impregnada de misticismo, pregonera de la exclusiva «dignidad» de la naturaleza humana. Porque, tal como patentizan los últimos cuatro siglos de la historia occidental, se trata de un «humanismo evidentemente incapaz de instituir, en el hombre, el ejercicio de la virtud», por ignorar que «al arrogarse el derecho a separar radicalmente la humanidad de la animalidad, al conceder a la primera todo lo que se quitaba a la segunda, iniciaba un ciclo maldito y que la misma frontera, constantemente en retroceso, serviría para separar a unos hombres de otros hombres y para reivindicar, en provecho de minorías cada vez más restringidas, el privilegio de un humanismo, corrompido ya de nacimiento por haber tomado del amor propio su principio y su noción» (AE II, 1962, p. 53). Justamente la perversión que domina nuestra civilización industrial y urbana, cuya filosofía y cuya moral «han venido a glorificar, bajo el nombre de humanismo, esta ruptura entre el hombre y las demás formas de vida, y no dejan ya al hombre más que el amor propio como principio de reflexión y de acción» (AE II, 1965, p. 334). Estos valores espirituales de occidente están periclitando estrepitosamente.

No es de extrañar, pues, que las directrices del *humanismo etnológico* choquen con el tradicional humanismo occidental, que establece como principio dinámico la violenta división de unos hombres frente a otros y la segregación de la humanidad frente a su entorno natural, como si pudiera constituirse en reino soberano. Por el contrario, el nuevo humanismo que propone el etnólogo devuelve sus derechos a todas las culturas (humanismo democrático) al tiempo que las restituye a su interdependencia con respecto a la naturaleza (humanismo generalizado o ecológico).

Como es lógico, el nuevo humanismo comporta inseparable-

mente una *nueva moral*, un nuevo tipo de actitudes que contemplan las relaciones con la totalidad de lo real: mundo, vida, hombre.

Comencemos por exponer, en primer lugar, el modelo que debe inspirar las *relaciones entre hombre y mundo*, entre cultura y naturaleza (pues las relaciones interhumanas e interculturales se especificarán luego como un apartado particular de éstas más generales).

La regla de oro de la nueva moral estriba en el supremo *principio de identificación* con el otro, que alcanza amplitud universal, dado que «el otro» mencionado «no es únicamente un pariente, un amigo, un compatriota, sino un hombre cualquiera, a partir del momento en que es viviente» (AE II, 1962, p. 50). Es imprescindible adentrarse en esta «experiencia primitiva» de sentirse y saberse idéntico a todos los semejantes; «el hombre es un ser que vive y sufre, idéntico a todos los demás, antes de distinguirse de ellos mediante criterios subordinados» (ibid., p. 54). La oportuna alusión a Rousseau, en este contexto, viene a mostrar cómo fue él quien cifró en esa «identificación» basada en la simpatía el «verdadero principio de las ciencias humanas», el «principio de toda sabiduría y de toda acción colectiva», el «único fundamento posible de la moral». Gracias a la identificación, abolidas las barreras de un destructivo amor propio, se vuelven a hacer compatibles, en la unidad con el universo, «el yo y el otro, mi sociedad y las demás sociedades, la naturaleza y la cultura, lo sensible y lo racional, la humanidad y la vida» (AE II, 1962, pp. 55-56). No se trata de un principio puramente especulativo, sino que resulta perfectamente coherente con la «teoría unitaria de la realidad» explicada en el capítulo precedente. Allí, se funda la «gnosis» estructuralista, desde los análisis, como conocimiento de la unidad y la irrealidad de las cosas. Aquí, se echan los cimientos para una praxis que acepta la realidad, su teleología e incluso su entropía, y busca una más duradera armonía.

A partir del principio de identificación es desde donde se extraen todas las consecuencias prácticas, en orden a crear nuevas actitudes que se plasmen en nuevos hábitos y comportamientos. ¿Cuáles son las actitudes éticas que nos enseña el estructuralismo lévi-straussiano? Elementalmente, las siguientes:

— *Amor y respeto a la vida*, a todas las modalidades de vida por humildes que sean; amor y respeto a la ecología, «porque está hecha de cosas vivientes, de plantas y animales de los que, desde

sus comienzos, la humanidad no sólo ha derivado su sustento, sino también, y por tan largo tiempo, sus sentimientos estéticos más profundos así como sus especulaciones morales y filosóficas más elevadas» (LS, 163, p. 47). Se trata de una virtud universalista, ese afecto sin fronteras, que —con Rousseau— Lévi-Strauss denomina *piedad* (AE II, 1962, p. 50), consecuencia directísima de la identificación con lo otro.

— *Amor y respeto al pasado*, es decir, un estado de espíritu penetrado por la consideración hacia los datos, no sólo de la naturaleza, sino igualmente del hombre objetivado por la historia (AE II, 1965, p. 335), con el convencimiento de que quizá ahí se esconda una solución para la crisis de nuestra inhumana civilización.

— *Culto a lo bello y a lo verdadero*, no exclusivamente en las creaciones culturales del hombre, sino en el contacto recuperado con la naturaleza, único capaz de regenerar los ritmos biológicos y psíquicos del hombre urbano (AE II, 1965, p. 334), y de restaurar los lazos perdidos con la fuente de la más prístina belleza, de las más arraigadas verdades del mundo.

Dentro de este mismo marco de referencias espiritual, vamos ahora a centrar la atención en las *relaciones entre hombre y hombre*, o lo que es igual, entre sociedad y sociedad, entre cultura y cultura. Recordemos que una *cultura* consta de un conjunto de elementos, o de invenciones, y de una articulación sistemática, o síntesis, que es lo que le da su peculiar configuración y consistencia. Recordemos también que el progreso cultural, el alcanzar un grado apreciable de acumulación y complejidad, nunca es labor de una cultura aislada; es siempre función del número y diversidad de culturas que integran la *coalición*. Sin este mecanismo, el progreso no llega muy lejos. Ahora bien, con el correr del tiempo, el peligro que amenaza a toda coalición es el de la homogeneización de sus socios, lo que la conduce al monolitismo, al estancamiento. Ya se han reseñado los dos remedios que la cultura occidental ha probado: la heterogeneización interna, mediante la formación de desigualdades sociales entre castas o clases con diferentes estatutos, tal como aparece en el sistema capitalista; o bien la heterogeneización externa que crea desigualdades entre los países, como se verifica en la expansión colonial e imperial. Ambas evolucionan, a la larga, hacia una nueva homogeneización, terminando por anular la variedad inicial de la coalición.

¿Es pensable una tercera solución que preserve constantemente la diversidad? Quizá sí, mediante una heterogeneización y un antagonismo, no en el plano social y económico, sino en otros planos: cultural, político, ideológico, etc. Pero debe ser una diversificación tolerada e incluso favorecida por todos y que no sirva de excusa para apoderarse de privilegios. Esto significa volver del revés la moral de violencia vigente, acelerar el proceso de descomposición de la mala conciencia y reeducar a las generaciones venideras para que se rijan de acuerdo con otros principios.

La primera convicción que haría falta colectivizar radica en el *principio de equivalencia de las culturas*, basado en el de identificación. Porque, si es un deber respetar las otras modalidades de la vida, no menos las otras modalidades de la cultura. No existe una cultura absoluta, de la que las demás serían aproximaciones fragmentarias. Todas las culturas son relativas por referencia a la gama de posibilidades que tiene en su haber la humanidad y que no todas pueden actualizarse simultáneamente; cada una toma su elección y se construye en una dirección tan aceptable —al menos en principio— como cualquier otra.

Se constatará, con el etnólogo, bien cierto, que «ninguna sociedad es perfecta», que «todas implican por naturaleza una impureza incompatible con las normas que proclaman y que se traduce concretamente por una cierta dosis de injusticia, de inseguridad, de crueldad» (TT, p. 446/388). No hay sociedad radicalmente buena ni mala. Tampoco ha habido edad de oro. Como si todas y cada una cayeran bajo la sombra de un pecado original, todas entrañan «un residuo de iniquidad cuya importancia aparece más o menos constante» (TT, p. 447/389), debido tal vez a la inercia inherente a la vida social. La humanidad ha aplicado su ingenio y su empeño, siempre, en cualquiera de sus formas culturales, a resolver un mismo problema: «hacer una sociedad buena para vivir» (TT, p. 454/395). Tal es la tarea de cada generación y, por tanto, la nuestra. En este intento, el hombre no hace más que repetirse.

Reconocer la equivalencia de las culturas, de cada una en su orden (admitiendo que cada cual puede encontrarse en momentos de auge o de decadencia), no es ceder al eclecticismo ni al conformismo; lo que se busca es la objetividad, que exige negarse a dar un juicio particularista, para poder comprender.

El buen camino llevará a «penetrar en nosotros mismos y com-

prender que, si no se respeta al hombre en sus formas de vida más sencillas, en sus creencias y sus costumbres que pueden parecernos chocantes y extrañas, deshonramos a la humanidad entera y nos exponemos a los más graves peligros» (LS, 151, p. 218). Las razones son, por un lado, que carecemos por completo de los esquemas de referencia de los otros y, por otro lado, que el hecho de la diversidad encierra una gran importancia, como sabemos, para salvar la «coalición» y para enriquecer el desarrollo humano. Habrá que podar, desde luego, las ramas muertas, pero las sanas habrá que estimarlas en plan de igualdad. De manera que la coexistencia se organice sobre el modelo de unas relaciones de coordinación, jamás de subordinación, en todos los niveles.

Una norma capital, por consiguiente, será *mantener un óptimo de diversidad* de las culturas y un óptimo de diferenciación interna en el seno de cada cultura o sociedad (AE II, 1952, p. 381; LS, 136, p. 47; LS, 150, p. 238); conseguir compaginar esas dos fuerzas contradictorias que se observan en los procesos socioculturales, la que tiende a la homogeneización y la que tiende a la heterogeneización, ya que constituyen dos maneras complementarias de irse construyendo la humanidad históricamente.

Conscientes de lo que está en juego, hay que preservar el hecho —más aún que el contenido— de la diversidad: «Hay que escuchar el trigo que crece, animar las potencialidades secretas, despertar todas las vocaciones de vivir juntos que la historia guarda en reserva.» No basta una tolerancia contemplativa e indulgente; la verdadera tolerancia ha de manifestarse en «una actitud dinámica que consiste en prever, en comprender y en promover lo que quiere ser» (AE II, 1952, pp. 421-422). La verdadera contribución de las culturas a la humanidad, a la civilización mundial, no se confunde con una lista de inventos; se cifra en sus rasgos diferenciales respecto a las restantes, es decir, en sus originalidades de estructura, en su valor de síntesis inconfundible. Lo ideal es la máxima generosidad entre las sociedades humanas, a fin de instaurar «un justo equilibrio entre su unidad y su diversidad» (AE II, 1971, página 300). Es falsa la noción de una civilización universal homogénea —osificada—; el verdadero concepto de *civilización universal* se fundamenta en la coexistencia paritaria de culturas óptimamente diversas.

Tendremos que ir aprendiendo a pensar más allá de los marcos usuales de nuestra cultura y de nuestra época.

Otra norma concreta, para posibilitar mayores niveles de autenticidad en las relaciones humanas, es la que prescribe conseguir un *equilibrio demográfico*. En las urbes masificadas, los papeles sociales anónimos sustituyen a las relaciones interpersonales. Se propaga la incomunicación. Lo que ocurre es que el comportamiento humano, al igual que el de las especies animales, está sometido a ciertos condicionamientos bioquímicos y también a determinados umbrales sociológicos. Así, «es la contradicción mayor de nuestro tiempo el que la proliferación insensata de la especie humana trastorne el impulso que, si fueran más raros, nos llevaría hacia los seres que la componen. La fraternidad, señores —dice Lévi-Strauss en su discurso de entrada en la Academia Francesa—, reclama para su ejercicio una cierta mediocridad demográfica» (LS, 170, página 20). La multiplicación, el apretujamiento de los humanos, dificulta enormemente la tan necesaria «consideración recíproca» que se exige para una armónica convivencia, al tiempo que suprime cada vez más la «distancia» que otorga esa capacidad de maniobra imprescindible para que cada uno llegue a ser artífice de su ventura. Inautenticidad y agresividad no son las peores secuelas de la superpoblación. Aunque se trata de un problema espinoso, dadas sus múltiples implicaciones, por ejemplo, en el interior, con la absurda planificación urbana y, hacia el exterior, con la aciaga política del neocolonialismo, no hay más remedio que abordarlo como un deber ético.

Una última norma directriz moral del humanismo etnológico se orienta a la *transformación de la propia sociedad* sin inmiscuirse en las demás, ya que no estamos en condiciones de juzgar ni cambiar, desde fuera, las sociedades alejadas, sin el riesgo de destruirlas. El estructuralismo no incurre en la pasividad: «Mi solución es constructiva, porque funda sobre los mismos principios dos actitudes en apariencia contradictorias: el respeto hacia sociedades muy diferentes de la nuestra, y la participación activa en los esfuerzos de transformación de nuestra propia sociedad» (AE I, 1958, p. 368/303). Transformaciones constructivas sólo pueden serlo las que surjan desde dentro de una sociedad, introducidas por quienes a ella pertenecen y están en plena posesión de sus sistemas de referencia; solamente ellos sabrán modificarlos sin arruinarlos.

En esta línea y con vistas a la evolución de nuestra civilización industrial, propone Lévi-Strauss algunas orientaciones prácticas fun-

damentales. Primeramente, para hacer realidad una mayor justicia social, *transferir la entropía de la sociedad a la cultura*, es decir, «pasar del gobierno de los hombres a la administración de las cosas» —como soñó Saint-Simon— (LS, 107, pp. 36-37); en otras palabras, dirigir los esfuerzos a un ordenamiento más perfecto de los bienes materiales, de las relaciones entre hombre y mundo, de la cultura, al mismo tiempo que las personas, las relaciones entre hombre y hombre, la sociedad, se liberan de la creciente entropía que induce su control por parte del estado. Habría que combinar ciertos aspectos de las sociedades frías y de las sociedades calientes.

En segundo lugar, si el etnólogo tuviera que hacer de reformador, su experiencia le conduciría, sin duda, a preconizar una *descentralización en todos los planos* (LS, 107, p. 48), con el fin de favorecer el que la mayoría de las actividades económicas, sociopolíticas y culturales se efectuaran al nivel de la autenticidad y el conocimiento directo. Aconsejaría, además, dar la prioridad a un tipo de *cultura activa* que permita al individuo «experimentarse como creador» y le ayude «a mejor religarse al sistema de los seres y de las cosas por relación al cual el espíritu creador consta ante todo de modestia y respeto» (AE II, 1965, p. 335). Quizá no sea todavía demasiado tarde para salvaguardar, no exclusivamente en provecho de una minoría cada día más exigua, «ese lujo máximo de nuestra condición, que consiste en gobernarse uno a sí mismo» (LS, 170, p. 20). No otra cosa puede buscar afanosamente, y debe garantizar a todos los hombres y culturas, una verdadera ética humanista. Pero nuestra moral salvaje ha de aprender aún mucho de la moral de los salvajes.

Es al final del tercer volumen de *Mitológicas*, sobre el «origen de los modales en la mesa», donde Lévi-Strauss ensalza la exquisita moral de los salvajes y la contrapone a nuestro ramplón comportamiento. Especulaciones del pensamiento mítico dan la clave de una filosofía inmanente en las conductas concretas y que funda toda una moral. Frente a los hombres modernos, que se cuidan de los «peligros para uno mismo y para los suyos», los salvajes precaven en sus reglas de conducta los «peligros para los otros» (M III, p. 418/439). Se constata una inversión completa de las motivaciones que legitiman, en buena educación, el uso de sombreros, peines, guantes, tenedores, cánulas, conservas, etc. «En lugar de proteger, como pensamos nosotros, la pureza interna del sujeto contra la impureza externa de los seres y las cosas, las buenas

maneras sirven, entre los salvajes, para proteger la pureza de los seres y las cosas contra la impureza del sujeto» (M III, p. 419/440). Todos esos útiles del buen uso actúan como mediadores entre extremos, con la función de unir y a la vez distanciar realidades que, muy juntas o muy separadas, acarrearían efectos desastrosos, dimanantes del propio incumplidor.

Así pues, la mitología trasluce una moral: una moral de lo razonable en relación al otro, una moral de la medida y la deferencia hacia el mundo, desgraciadamente demasiado lejana de la nuestra.

Esta moral de los salvajes, escondida en los mitos, nos descubre «que una fórmula que ha corrido con tanta suerte entre nosotros ("el infierno son los otros") no constituye una proposición filosófica sino un testimonio etnográfico sobre una civilización. Pues nos ha acostumbrado desde la infancia a temer la impureza de afuera. Cuando proclaman, por el contrario, que 'el infierno somos nosotros mismos', los pueblos salvajes dan una lección de modestia que deseáramos creer que aún somos capaces de oír» (M III, página 422/443). La moral de los hombres civilizados y urbanos, sin pretender dar al término «moral» ningún sentido valorativo, ha emprendido el camino de la desmesura, de la encarnizada destrucción de muchas sociedades, de incontables formas vivas, de las condiciones ecológicas. Un humanismo alucinante está a punto de acabar con la misma humanidad. Hoy más que nunca, urge recuperar la lección que nos enseñan los mitos: «que un humanismo bien ordenado no comienza por uno mismo, sino que coloca al mundo antes que la vida, la vida antes que el hombre, el respeto a los otros antes que el amor propio; y que incluso una permanencia de uno o dos millones de años sobre esta tierra, en vista de que de todas maneras tendrá fin, no podría servir de excusa a ninguna especie, así fuese la nuestra, para apropiársela como una cosa y conducirse hacia ella sin pudor ni discreción» (M III, p. 422/444). Esta es la escala de valores: primero, *el mundo*; luego, *la vida*; después, *el hombre*. Cada cual como parte del todo precedente. Y en el plano de la humanidad, el *otro* antes que el *yo*, según la ética de la identificación, que opta por un *nosotros* (TT, página 479/418) en el marco de la comunión universal (*).

(*) Compruébese el paralelismo tan estrecho con un par de muestras del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*,

Posiblemente, muy probablemente, todo este neohumanismo, este hominismo, y esta nueva ética que Lévi-Strauss sugiere se nos antoje un desbordamiento de idealismo. Pero se trata, en todo caso, del mismo idealismo que pone en práctica la naturaleza y las culturas más simples para no autodestruirse. No está atrapado a punta de lanza metafísica, sino que por ser «un humanismo que no puede dejarse desligar de las ciencias sociales y de las ciencias naturales, la etnología es quizá la ciencia de la que nacerá la sabiduría del mañana» (LS, 104, p. 17). A no ser que, imbuida de una estupidez sin precedentes, la humanidad prefiera seguir tortuosos senderos, hasta que, a la vuelta de unos siglos, ya nadie tenga derecho a conocer «la pureza de los elementos, la diversidad de los seres, la gracia de la naturaleza y la decencia de los hombres» (AE II, 1965, p. 337).

Aunque este humanismo comporte un gran componente estético, es también claramente *ético*, preocupado por una transformación real e histórica, si bien dentro de ciertas condiciones. La cualidad de esta ética, evocadora de un género de cristianismo naturalizado, indudablemente se inspira en el «ethos» metodológico de la etnología: una actitud científica que, más allá de su objetivo directo, el conocer, se convierte en generadora de valores para el hombre que la practica, en orden a su hacer. Habiendo pasado la experiencia de las más diversas sociedades, se esfuerza por fundar una ética mediante la universalización de las actitudes básicas que favorecen la aceptación recíproca de todas las culturas en su ser, en su diferencia, en su crecimiento autónomo y coordinado. Resalta la base común de la unidad de naturaleza con el mismo ahínco con que defiende el pluralismo de culturas.

de J. J. Rousseau: «Parece, en efecto, que si estoy obligado a no hacer ningún mal a mi semejante, es menos porque sea un ser racional que porque es un ser sensible» (*Oeuvres complètes*, t. III. Gallimard, París, 1966, p. 126). Y más adelante: «... la única virtud natural que habría sido forzado a reconocer el detractor más extremado de las virtudes humanas. Hablo de la Piedad, disposición conveniente a seres tan débiles, y sujetos a tantos males como somos nosotros; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre, cuanto que precede en él al uso de toda reflexión, y tan natural que los animales mismos dan a veces signos sensibles de ella» (ibid., p. 154). En la misma línea romántica se sitúa J. G. Herder, oponiéndose al concepto racionalista y occidental del «progreso» sustentado por la Ilustración, como puede verse sobre todo en las *Briefe zur Beförderung der Humanität*, carta 116 (Siegel, Frankfurt, 1947, p. 206 ss.).

6.2. APOCALIPTICA DEL SINSENTIDO

Apocalíptica quiere decir, aquí, sólo que tras el sentido se «revela» o descubre un sinsentido oculto. Significa que las especulaciones de Lévi-Strauss también sondean, a tientas, la dimensión última de la historia y de las cosas, tratan de penetrar más allá de las previsiones de futuro, como si quisiera adivinar el postrer paradero del hombre. En esto expresará el más rotundo pesimismo. Con toda claridad, coexiste en Lévi-Strauss el humanismo etnológico, inmanente a la historia y dotado de sentido, junto con el (si se me permite la palabra) «antropotanatismo» escatológico, muerte del hombre —biológica y cultural— cumplida a cada paso e irrimprimible en el ocaso de la vida sobre el planeta, por ser algo cósmico. Si lo primero podría clasificarse dentro de un cierto género profético o utópico, lo segundo pertenecería, sin duda, a un cierto género apocalíptico.

DE LA BÚSQUEDA DE SENTIDO, AL SINSENTIDO

Exista o no, el hombre se ve compelido a buscarle un sentido a su vida individual y a su historia colectiva. De que lo encuentre, o de lo que encuentre, dependerá su comportamiento y su praxis política. Pero la cuestión estriba en la objetividad de ese sentido, en si verdaderamente hay un sentido que esté en la realidad misma, en los hechos, que no sea una interpretación postiza, sobreañadida.

Lévi-Strauss parece pensar que existe una inmensidad de sentidos posibles que embargan al hombre. El hombre los encierra todos en sí, al estar implicado en ellos; vive en múltiples mundos, pensados, o actuados, que se contienen unos a otros. Un sentido envuelve a otro. Detrás de cualquier sentido se esconde siempre otro. El englobante es verdadero respecto al englobado, que resulta falso. Pero, según cuál tomemos como punto de referencia, esa afirmación es igualmente válida para todos. Lo que ocurre es que habitualmente nos vemos obligados a otorgar un sentido a los mundos más cercanos y a negárselo a los más lejanos (cfr. TT. página 477/416). Porque no hay sentido absoluto.

En respuesta a Ricoeur, define Lévi-Strauss lo que entiende por *sentido*: «Un sabor específico percibido por una conciencia cuando ésta gusta una combinación de elementos, ninguno de los

cuales tomado en particular ofrecía un sabor comparable» (LS, 121, p. 641). Descubrir un sentido equivale a encontrar un conjunto significativo, a conseguir una combinación de elementos con propiedades inéditas. Parece admitir un paso al sentido por la vía estética, mediante el goce de este umbral intramundano que aún nos queda, mediante las nupcias de inteligibilidad y sensibilidad, es decir, merced al establecimiento de «una especie de armonía entre la interminable busca de sentido del hombre y el mundo en que vive: un mundo hecho de formas, colores, texturas, sabores y olores» (LS, 163, p. 47). El «sentido» apenas se despegas de los sentidos corporales. No es más que combinatoria inmanente al mundo, reorganización de conjuntos que da lugar a significaciones, que a su vez se tornan elementos para otras significaciones, y así sucesivamente, cuyo límite único está en la gama que va de un sentido al sentido inverso, en viaje de ida y regreso. Pero ninguno de los sentidos se absolutiza, al ser sin distinción relativos y precarios. Relativos, porque remiten a la conciencia humana. Precarios, porque acaban sucumbiendo irremisiblemente.

No hay sentido último ni objetivo: «la verdad está en la dilación progresiva del sentido» (TT, p. 477/416); al constatar que el mundo humano está rodeado como de esferas concéntricas —historia, política, sociedad, economía, naturaleza, universo físico—, a cada una de las cuales es parcialmente tributario, no cabe evadirse sin conceder un mayor sentido a los mundos más alejados, en mengua del otorgado a los más próximos. Este es el camino de la verdad, que conduce el pensamiento a desvelar finalmente la «ausencia de sentido».

Aunque Marx y Freud ya «nos enseñaron que el hombre no tiene sentido más que a condición de colocarse en el punto de vista del sentido (...), hay que añadir que *este sentido nunca es el bueno*»; si las estructuras resultan montajes ilusorios, «es vano indagar el sentido más verdadero buscándolo en la conciencia histórica» (PS, p. 336/367). Porque el sentido o significado que, al principio, captaba la conciencia se disuelve en otros y otros cada vez más distantes, cada vez más carentes de sentido humano.

Imposible discernir qué sistema filosófico o ideología supera a las demás, puesto que, aún siendo los datos los mismos, el sentido dado a su ensamblaje depende de opciones realizadas en función de preferencias indemostrables o de intereses inconfesables. El bergsonismo y el existencialismo se engañan. El sentido más

fundado, que es el que hay que buscar, corroe sin contemplaciones todo sentido culturalmente elaborado. A lo largo de la historia, los sentidos se devoran unos a otros. Época tras época, los modelos de autocomprensión quedan desfasados a medida que se van volviendo incomprensibles para los hombres de siglos, o como mucho de milenios, subsiguientes. Ninguna civilización posee un valor privilegiado. Todas por igual constituyen un sentido parcial, relativo a los restantes que la humanidad alberga, sin significado propio fuera de su nivel de apreciación.

Así, la historia de los historiadores, e incluso de los protagonistas, dotada de sentido, poco tiene que ver con la realidad histórica, que «se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y éstas se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales, nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico...» (PS, p. 340/372). El «hecho histórico» con sentido es producto de una abstracción; no acontece como tal ni se trata de un dato más relevante que los otros. La historia historiada (la del historiador) se basa en una simplificación enorme, en un extracto del caos tremendo de la historia total; dota de significación a la serie de sucesos escogidos y se la niega al resto. El sentido se suele dar en función de los intereses concretos de una sociedad; es algo subjetivo.

Este tipo de totalizaciones fragmentarias comportan normalmente un carácter mítico. La «historia» plasma un mito que logra, como el de la revolución francesa, conservarse en vigor unos siglos, mientras proporciona a los hombres unas coordenadas para orientar sus vidas, para darles un sentido. Pero más allá de esto no existe ningún sentido que dé cuenta de la totalidad de los sentidos. Tras cada sentido, se traslapa siempre otro, hasta que se demuestra lo contrario, hasta que asoma el sinsentido, único capaz de ocupar —si lo hubiera— el trono del sentido absoluto universal.

Parece como si el esfuerzo por un humanismo etnológico, democrático, no representara más que un conato de defensa frente al desengaño y el pesimismo más radical acerca de las esperanzas de la humanidad. Si valen la pena, es exclusivamente para el camino, no en la meta, porque no hay más meta que el camino. Al no desembocar en ninguna parte, los sentidos todos se resuelven en su evanescencia final. Se carece de punto de apoyo sobre el que erigir un sentido definitivo. No hay nada más que variaciones culturales

alrededor de similares temas, o mejor, de un único tema de fondo: ¡variantes del sentido cuyo verdadero tema es el sinsentido!

Para Lévi-Strauss, ambas cosas resultan compatibles. Humanismo y nihilismo vienen a ser dos momentos coherentes de la iluminación, dos verdades complementarias, al modo del marxismo y el budismo: «Entre la crítica marxista que libera al hombre de sus primeras cadenas (...) y la crítica budista que es coronada por la Liberación, no hay oposición ni contradicción. Ambas hacen la misma cosa a niveles diferentes» (TT, p. 476/416). En los procesos del conocimiento humano, todos los pasos son necesarios para advenir al «rechazo total del sentido». Así se recapitula la última etapa, recorrida en los dos últimos milenios, en la que se armoniza el sinsentido final con el sentido de todas las etapas precedentes que lo preparan. En ello se cifra ese «axioma de moral superior» por el que «al rehusar todo sentido a la vida, uno se impone a sí mismo la tarea ruda, pero desde luego inevitable, de conferirle uno» (LS, 170, p. 20).

En entrevista con Ch. Chabanis, recogida en el libro *Dieu existe-t-il? Non, répondent*, Lévi-Strauss declara taxativamente: «Si usted me pregunta cuál es el sentido de la existencia, yo le responderé que estrictamente no tiene ninguno.» Y ante el inciso de Chabanis, que le advierte que eso es ya una opción metafísica, replica: «Pero fundada en consideraciones muy simples, la primera de las cuales es que el hombre no ha existido siempre sobre la faz de la tierra, y que aunque los primeros homínidos aparecieron hace cuatro o cinco millones de años, eso no es mucho tiempo en un mundo cuya existencia se cifra como mínimo en miles de millones, suponiendo que haya un comienzo. Es muy verosímil que el hombre no existirá siempre. Así pues, todos los problemas que nos planteamos un día no existirán ya, por el hecho de que ya no habrá conciencia que los plantee» (LS, 168, p. 84). En otras palabras, el sinsentido tendría un fundamento biológico y físico, en la finitud. Tal es el razonamiento del epígrafe siguiente.

«ENTROPOLOGÍA»: OCASO DE LOS HOMBRES

En el trasfondo de esta nostalgia trágica que expresa Lévi-Strauss, tan líricamente, en las páginas finales de algunos de sus libros, y que subyace a toda su obra, anida la terrible evidencia

de la mortalidad. Refleja la impotencia ante el imperio universal del principio de Clausius, segundo de la termodinámica: la ley de la entropía, a la que no escapa la humanidad, ni su naturaleza ni sus culturas. En consecuencia, «mejor que antropología habría que escribir *entropología*, como integración de una disciplina dedicada a estudiar ese proceso de desintegración en sus más altas manifestaciones» (TT, p. 478/418). La realidad social aparece sometida a la misma entropía que la realidad física.

Todo conjunto social es como una máquina que fabrica orden, pero a costa de fabricar simultáneamente entropía o desorden; es como una máquina «que trabaja en la desintegración de un orden original, y que precipita una materia poderosamente organizada hacia una inercia cada vez mayor que un día será definitiva». A lo ancho de la historia, la actuación del hombre «no ha hecho otra cosa que disociar alegremente millones de estructuras para reducir las a un estado donde ya no son susceptibles de integración». Incluso la agricultura, la cría de ganado y la construcción de ciudades vienen a constituir, en realidad, «máquinas destinadas a producir inercia a un ritmo y una proporción infinitamente más elevados que la cantidad de organización que implican. En cuanto a las creaciones del espíritu humano, su sentido no existe nada más que por referencia a él, y se confundirán en el desorden cuando él haya desaparecido» (TT, p. 478/417). La civilización, y mayormente el progreso que tanto enorgullece al hombre moderno, vistos como una totalidad, se asemejan a «un mecanismo prodigiosamente complejo en el que estaríamos tentados de ver la oportunidad que tiene nuestro universo de sobrevivir, si su función no fuera la de fabricar lo que los físicos llaman entropía, es decir, inercia» En síntesis: «el mundo comenzó sin el hombre y concluirá sin él» (TT, p. 478/417).

Todo esfuerzo por tratar de contener esta «decadencia universal» quedará en puro espejismo. La humanidad no evoluciona hacia su liberación —pronostica nuestro autor—, sino hacia una esclavización cada vez más estricta bajo los determinismos físicos, biológicos, demográficos... Coherente con su marxismo pesimista, con su fe «marxobudista», adivina que «el porvenir de la humanidad será el de la esclavitud cada vez mayor hacia la 'fatalidad' de la naturaleza» (LS, 120, p. 27). El futuro del mundo es convertirse en colmena y segregar, en vez de miel, entropía.

El final de *Tristes trópicos*, sustituye la comparación de la

máquina productora de entropía por una imagen más poética: las culturas humanas semejan un tenue arcoiris que se va abismando de manera irreversible. Mientras esto se consuma, el único favor que el hombre merece es contemplar la panorámica y, a través de esa contemplación, «aprehender la esencia de lo que fue y continúa siendo, más acá del pensamiento y más allá de la sociedad» (TT, p. 479/418). He aquí una especie de mística de la unidad con la naturaleza, muy acorde con el tipo lévi-straussiano de humanismo.

De forma parecida, al finalizar *Mitológicas*, plasma Lévi-Strauss la misma idea en otra imagen más sugerente aún: la del sol poniente, la del crepúsculo. La tetralogía de Lévi-Strauss, en vez de concluir con un crepúsculo de los dioses (como la de Wagner), «anticipa el crepúsculo de los hombres, tras el de los dioses, que debía permitir el advenimiento de una humanidad feliz y liberada» (M IV, p. 620). Igual que se cierne la noche sobre los mitos, la noche va cayendo sobre «ese mito supremo que cuenta la historia de la humanidad y también la historia del universo», como un anochecer sin esperanza de una nueva aurora.

Se diría que lo importante, el único valor que justifica la existencia, está en la belleza del espectáculo. Pero, cuando se hayan disparado los «últimos fuegos artificiales», no subsistirá nada.

A fin de cuentas, la prodigiosa diversidad de la evolución, de la vida y del hombre entraña un carácter mítico. A lo largo de milenios y millones de años, «no habrían hecho, en suma, otra cosa que, a la manera de un vasto sistema mitológico, desplegar los recursos de su combinatoria antes de involucionar y aniquilarse en la evidencia de su caducidad» (M IV, pp. 620-621). La suerte del universo corre pareja con la del mito, que siempre acaba por morir.

La «entropología», la entropía cultural, representa sólo una faceta solidaria de la universal entropía cósmica. Tan predecible y tan poco impugnabile como la muerte física del hombre resulta la muerte histórica de las civilizaciones o el apagamiento de las nebulosas. Porque la creación cederá a la nada. Es cuestión de tiempo.

Anida la más radical contradicción en la materia energética que constituye el universo y, en su seno, la historia humana. Sobre esta base, para Lévi-Strauss no cabe elección entre ser o no ser, No hay dilema sino fatalidad. Más que alternativa entre lo uno

y lo otro, él concibe una alternancia del uno al otro, en un solo sentido: *ser* y [también] *no ser*. Medítese el párrafo donde culmina su tetralogía: «La oposición fundamental, generatriz de todas las demás que pululan en los mitos y cuyo inventario recogen estos cuatro tomos, es aquella misma que enuncia Hamlet bajo la forma de una alternativa todavía demasiado crédula. Pues entre el ser y el no ser, no pertenece al hombre elegir. Un esfuerzo mental consustancial a la historia, y que no cesará más que con su borramiento de la escena del universo, le impone asumir las dos evidencias contradictorias cuyo choque pone en marcha su pensamiento y engendra, para neutralizar la oposición, una serie ilimitada de otras distinciones binarias que, sin resolver nunca esta antinomia primera, no hacen sino reproducirla y perpetuarla a escalas cada vez más reducidas: Realidad del ser, que el hombre experimenta en lo más profundo de sí mismo como único capaz de dar razón y sentido a sus gestos cotidianos, a su vida moral y sentimental, a sus elecciones políticas, a su compromiso en el mundo social y natural, a sus empresas prácticas y a sus conquistas científicas; pero al mismo tiempo, realidad del no ser, cuya intuición acompaña indisolublemente a la otra, puesto que incumbe al hombre vivir y luchar, pensar y creer, conservar los ánimos sobre todo, sin que jamás le abandone la certeza adversa de que otrora él no estaba presente sobre la tierra y de que no lo estará siempre, y de que con su ineluctable desaparición de la faz de un planeta también abocado a la muerte, sus labores, sus penas, sus alegrías, sus esperanzas y sus obras serán como si nunca hubieran existido, al no quedar ya ninguna conciencia allí para preservar siquiera el recuerdo de esos movimientos efímeros, salvo, por algunos rasgos rápidamente borrados de un mundo de aspecto en adelante impasible, el acta abrogada de que tuvieron lugar, es decir, nada» (M IV, p. 621). La realidad del ser cede a la del no ser, a la *nada*.

Tan desnuda confrontación con la nada la atribuía Ch. Delacampagne, en *Le Monde* (25 octubre 1973, p. 25), a que tal vez ha querido escrutar excesivamente el fondo de la naturaleza humana; se pregunta si será la nada la única invariante que el método estructural halla a través de la inmensidad de variaciones analizadas, puesto que el fondo de todo aparece absolutamente vacío.

Las especulaciones con que Lévi-Strauss corona su obra revisten una metáfora de la finitud real de este mundo, de su vanidad o

vaciedad, ya antiguamente proclamada en el discurso bíblico de Qohélet. En su *Comprendre Lévi-Strauss*, evoca J. B. Fages cierta coincidencia con los místicos; esa nada que «resuena como un calderón frente a la muerte», aunque trascienda su propia intención, «nos recuerda la *nada* [en castellano en el original] que clausuraba los escritos espirituales de San Juan de la Cruz, la nada mística que remite al Dios indecible» (Fages, 3, p, 126).

Situados en idéntica encrucijada, el místico mantiene la posibilidad de la alternativa, en tanto que el científico postula su abolición. Aquel humanismo que aboga por la vuelta a la naturaleza y pone la esperanza de la humanidad en la armonía con ella comprueba finalmente que la naturaleza también defrauda al hombre. Y es que la plataforma científica, sobre la que se apuntala, hoy por hoy con más interrogantes que respuestas, si sólo opera extrapolando su objetivismo a ultranza, llega siempre a estrellar últimamente la elucubración en un nihilismo.

De haber una contemplación imparcial, sin duda la conclusión más coherente y más depurada de antropocentrismo no sería afirmativa sino (bastando con añadir los signos de puntuación) interrogativa: ¿*nada*? El resto se reduce a pura opción, pura apuesta.

OPCIÓN ATEÍSTA

Para terminar esta «apocalipsis» de Lévi-Strauss, voy a detenerme ahora, brevemente, en los aspectos religiosos que —de modo invertido— están presentes en su especulación.

Desde el punto de vista metodológico, como ya se adujo al tratar de los mitos y del ritual, lo religioso ofrece un campo inmenso a los estudios estructurales. Y no son pocos los autores (Radcliffe-Brown, Radin, Berndt, Reichard, Nadel, Dumézil, Wittfogel, Goldfrank, Hunter, etc.) que han emprendido el análisis de los sistemas religiosos como conjuntos estructurados. Tales investigaciones conducirán, un día, no ya a comprender la función de la religión dentro de la vida social —cosa prácticamente resuelta— sino los mecanismos mediante los que se cumple esa función. Lo importante vuelve a ser la estructura.

Al encuadrarse los hechos religiosos dentro del vasto sistema de comunicación social, Lévi-Strauss los reduce a modos particulares de comunicación, con la salvedad de que «los interlocutores

divinos no son partícipes como los otros» (AE II, 1968, pp. 84-85). Su tentativa conlleva el despojar a los fenómenos religiosos de su carácter específico: «También a mí, indudablemente, el dominio de la vida religiosa se me aparecía como un prodigioso reservorio de representaciones que la investigación objetiva está lejos de haber agotado; pero son representaciones como las demás, y el espíritu con el que abordo el estudio de los hechos religiosos supone que se les rehúsa por principio toda especificidad» (M IV, p. 571). De ahí que descarte la analítica llevada a cabo por la fenomenología religiosa, que parte de la especificidad irreductible del fenómeno religioso. Lévi-Strauss toma partido abiertamente: los mitos no dicen *nada metafísico*, ni sobre «el orden del mundo», ni sobre «la naturaleza de lo real», ni sobre «el origen del hombre o su destino»; únicamente enseñan —y mucho— sobre la sociedad de donde provienen y sobre el funcionamiento del espíritu humano.

Más aún, en una cultura y en otra, son diversos los sistemas que se reparten el terreno de la vida social; de forma que no todas las sociedades constan de los mismos sistemas ni cada uno de éstos recubre en cada una de aquéllas idéntico campo. Por eso, resulta que un sistema puede relevar a otro que a su vez se apropia de ciertos rasgos del desaparecido. Como «cuando muere el mito, la música se vuelve mítica», así «cuando muere la religión, las obras de arte dejan de ser simplemente bellas para volverse sagradas» (M IV, p. 584). Existiría una especie de interconvertibilidad de los sistemas en el interior de una cultura.

Malparada sale la religión, si efectivamente fuera algo inespecífico e interconvertible. No queda claro, con todo, que esa mutabilidad de las codificaciones evacue un fondo más primario que podría interpretarse como «religiosidad», como relación fundamental con la realidad, previa a su conceptualización teísta o ateísta. Aunque, no cabe duda, esto es ya ver las cosas desde el polo opuesto.

La cuestión religiosa se remite, en definitiva, a la del sentido. Hay una alternativa: afirmar que el hombre está en la significación o, por el contrario, afirmar que la significación está en el hombre —y desaparecerá con él—. Lo primero incluye y lo segundo excluye presupuestos religiosos; según Lévi-Strauss, el sentido no es objetivo (como sugeriría la religión) sino puramente subjetivo; estaría ligado al hombre y no al universo.

De las grandes religiones, grandes tentativas que han llevado

a cabo los hombres «para liberarse de la persecución de los muertos, de la malevolencia del más allá y de las angustias de la magia» (TT, p. 471/412), sólo con el budismo parece simpatizar Lévi-Strauss, mientras que le irritan por igual los templos hindúes y el espectáculo devocional de Lourdes o Lisieux.

El *budismo* representa, para él, el summum, la «reflexión decisiva», insuperada desde hace veinticinco siglos: «Todo esfuerzo por comprender destruye el objeto al cual nos hemos aferrado, en provecho de un objeto de otra naturaleza; reclama de nuestra parte un nuevo esfuerzo, que anula en provecho de un tercero, y así sucesivamente hasta que alcanzamos la única presencia duradera, que es aquella donde se desvanece la distinción entre el sentido y la ausencia de sentido» (TT, p. 475/415). Esta «religión del no saber» se consume a sí misma como religión en una crítica radical, la más absoluta de que la humanidad ha sido capaz. Un silencio de todo sentido que no obsta lo más mínimo para fundar una ética de la benevolencia universal, al haber reducido el problema metafísico al problema de la conducta humana.

El *cristianismo*, por contraste con el budismo —juzga nuestro autor—, significaría un paso atrás, hacia la recuperación del sentido mediante su restablecimiento en el mundo futuro, respecto al que cabe alentar esperanza, o miedo. La plenitud de sentido se instaurará definitivamente a través de un juicio universal que recapitulará la historia en la salvación. Su talante positivo se expresa ante todo como deseo de diálogo con los hombres, para compartir la verdad.

El *islamismo*, en cambio, entraña la supeditación del mundo sobrenatural a este temporal, así como la fusión —si no es que confusión— de teología y política. Inocula en los creyentes unos conflictos insuperables a los que proporciona soluciones excesivamente simplistas. Contradicción entre el monopolismo de la revelación y la «tolerancia» de otras fes, esconde, en el fondo, una intolerancia que impide al musulmán toda aceptación del otro como otro.

Así piensa Lévi-Strauss. Los hombres han concebido consecutivamente, con intervalos de alrededor de medio milenio, estas tres grandes religiones; y lo que le asombra es que cada etapa no marca un progreso sino que supone, más bien, una regresión (cfr. TT, p. 471/412). La personal afinidad búdica de Lévi-Strauss concuerda con las interpretaciones antiteístas del budismo (cfr. *El*

budismo, una religión sin Dios, de Helmuth von Glasenapp). Pero la dificultad que permanece en pie, al tocar la historia de las religiones, es cuál debe considerarse como enfoque más objetivo, si el del increyente o el del creyente. La postura tajante que muestra el mismo Lévi-Strauss, al escribir que «ningún análisis común de la religión puede darse por un creyente y un no creyente» (LS, 115, página 72), me parece tendenciosa. Porque no hay nadie que no ande condicionado, en un sentido o en otro opuesto. Y porque pienso que el análisis de los aspectos rigurosamente científicos, de los niveles verificables o falsables de los hechos religiosos, no tienen por qué estar subordinados metodológicamente a la actitud personal del científico. No conviene olvidar los límites metódicos con que se trabaja, para evitar tanto la intromisión de precomprensiones subjetivas como la extrapolación de conclusiones válidas en un nivel determinado. Toda opción que traspase los límites de lo demostrable excede lo científico, por definición. El método científico es «ateo» por procedimiento, para todos; pero el hombre que emplea tal método, si es teísta o ateo, no lo es por estrictas razones científicas. El ateísmo metodológico, basado en la agnosticidad presupuesta del instrumental utilizado, no tiene por qué prejuzgar nada respecto al teísmo, ateísmo o antiteísmo personal, que nunca puede ser conclusión demostrable sino que, tanto uno como otro, siempre implica otros motivos resumibles en una opción supracientífica.

Mucho antes que científico, de hecho, Lévi-Strauss fue increyente, según él cuenta. Sus padres eran ya increyentes (LS, 168, página 72); por lo demás, «mi único contacto con la religión se remonta a una infancia, ya incrédula, durante la primera guerra mundial, cuando vivía en casa de mi abuelo, rabino de Versalles» (TT, p. 260/222). El culto de la sinagoga al igual que el familiar le dejó una impresión de desoladora frialdad que estorbó «su percepción como sagrado». Nunca ha tenido personalmente el problema religioso: «nunca ha barruntado ninguna inquietud religiosa» (M IV, p. 615). Su preocupación fundamental se ha polarizado casi absolutamente en ciertas altas manifestaciones culturales: «Desde la infancia —declara a Chabanis—, he experimentado una gran sed de conocimiento en dominios extremadamente variados; una curiosidad casi mariposeante que ha hecho que yo haya tenido durante toda mi infancia e incluso después, o quizá siempre, verdadera pasión por ciertas formas de arte, ciertas materias científicas»

(LS, 168, pp. 73-74). ¿Se trata de un sustitutivo de la religión? Una de las preguntas de Chabanis se orienta en este sentido: «¿Acepta usted considerar esa pasión de conocimiento como una forma de fe, de investimento tal que corresponde a una fe?». En la contestación expresa Lévi-Strauss su concepto de la religiosidad («necesidad de un síntesis última») así como el de aquella otra actitud con que pretende suplirla («actitud sintética parcelaria»). Contestación: «En un sentido, sí. Sólo que convendría precisarlo entonces. Usted me preguntó el otro día qué puede explicar a los ojos de un investigador científico la existencia de la religión, su universalidad, su antigüedad, el puesto que ocupa en el espíritu de los hombres. A lo que responderé que todo eso me parece perfectamente explicable y natural en el sentido de que tenemos mecanismos intelectuales, cerebrales, imperfectos por relación a la tarea que tienen que cumplir. En consecuencia, nunca llegamos en nuestro esfuerzo de conocimiento a realizar síntesis totales. El sentimiento religioso y todo el conjunto de ideas que se agrupan alrededor de la noción de divinidad me parecen representar esa especie de foco virtual donde se cumpliría la síntesis última, cuya necesidad experimentamos sin llegar jamás a cumplirla.»

Y prosigue: «Para volver con más precisión a su pregunta, diré que en el artista o el investigador científico, esta necesidad de una síntesis última, que la tradición aporta directamente a todo creyente sin una particular formación intelectual, la reemplazamos por una actividad constante de síntesis que no alcanza a la totalidad de los problemas, ni a los problemas supremos, sino día tras día a problemas de detalle. Esta actividad sintética parcelaria nos puede ofrecer el equivalente, o dispensarnos —si usted quiere— de pretender de golpe la síntesis total» (LS, 168, p. 74). Con la duda de que la sustitución no sea en realidad equivalente, esta postura no entrañaría más que una dilatoria, tal vez prudente. Pero las totalizaciones sectoriales no tienen por qué excluir una totalización global. Y andar cortos trayectos de un camino no tiene por qué hacer impensable una meta. Uno sospecha si la suplencia no oculta la suplantación.

Continuemos. El estructuralismo de Lévi-Strauss se confiesa resueltamente *teleológico* a la par que *nada teológico*. No se recata de desafiar a los teólogos: «Los creyentes que nos critican en nombre de los valores sagrados de la persona humana, si fueran fieles a sí mismos, argumentarían de otra forma. Deberían decir: si la

finalidad que postulan todas sus averiguaciones no está ni en la conciencia ni en el sujeto, más acá de los cuales busca usted emplazarla, ¿dónde puede estar si no es fuera de ellos? Y entonces nos invitarían a sacar de ahí consecuencias... El que no lo hagan muestra a las claras que, para estos tímidos espíritus, su yo cuenta más que su dios» (M IV, p. 615). Con todos los respetos, señor Lévi-Strauss, en esta línea apuntaban algunas intuiciones de Maurice Corvez, dos años antes (2, p. 59-84), explicitadas un año después en *Connaître Dieu* (3, cap. IV, especialmente págs. 46-48).

Aunque Lévi-Strauss arguya que no ofrece ningún «terreno de entendimiento a ninguna teología», ni favorece ninguna «reconciliación de la ciencia con la fe», su interpretación teleológica de un universo en «construcción permanente» (citando a Piaget), desplegada minuciosamente y con asombrosa sabiduría, a lo largo de millones y millones de años, puede resultar susceptible, desde otros puntos de vista, de una reinterpretación que vea, en «esa voluntad pesada, lenta, tozuda, anónima» (M IV, p. 615), en «ese querer oscuro» (M IV, p. 616), un indicio, un signo de alguna trascendencia —religiosa—. No, por supuesto, una prueba. Sí, desde luego, una posibilidad para el otro polo de la alternativa.

Trasunto moderno de los planteamientos del sabio del antiguo Israel, Qohélet, Lévi-Strauss investiga la profundidad más desnuda del hombre, hasta quedar deslumbrado por su absurdo. Ambos aparecen amargamente decepcionados de las viejas ideologías. Ambos describen la vida humana como una compleja gama de variaciones en torno a la absoluta vanidad de todo lo que pasa bajo el sol. Ambos hallan que es connatural a la condición humana eso de volver al polvo. Si en algo difieren, no es en realismo ante lo imponderable. Difieren en que Qohélet todavía sigue esperando en Dios, que lo obra todo y que restaura lo pasado (Qohélet, 3, 15); convierte la vuelta al polvo en el negativo de la vuelta a Dios... Más allá del «budismo» lévitraussiano, la teleología qohéletiana vislumbra no sólo un origen, sino que, tras la experiencia crítica de una especie de humanismo a la larga irremediablemente perecedero, deja abierta la puerta a un fin que, en vez de abolirlo en la nada, reinstaure definitivamente el sentido de la historia.

No creo posible dilucidar quién es más coherente o quién más contradictorio con la realidad, a cuya apocalipsis efectiva, de momento inverificable, tendríamos que remitirnos. Baste con la evidencia de que, entre las opciones posibles, Lévi-Strauss se ha

decantado personalmente por la atea, hecho que interfiere (valórese como se prefiera) decisivamente en su concepción del hombre. Ahí, el científico oficia ya de filósofo e ideólogo, mal que le pese; porque ha convertido un supuesto metodológico en una tesis ontológica.

IV

DEBATES SOBRE EL ESTRUCTURALISMO

7

CRITICAS Y CONTRACRITICAS

Una vez desplegada la panorámica de conjunto de lo que piensa Lévi-Strauss, llega la hora de analizar la confrontación del resultado de sus investigaciones y su pensamiento con los comentarios críticos de diversos autores, ya sea en el campo de las ciencias sociales y humanas, ya sea en el campo de las filosofías. Pueden contarse por centenares las referencias a la obra de Claude Lévi-Strauss. Resultaría inacabable pretender dar cuenta pormenorizada de cada una. Como su importancia es muy dispar, y sus recurrencias muy frecuentes, queda justificado seleccionar los autores más relevantes, las cuestiones más significativas para la controversia.

A las críticas se oponen las contracríticas, es decir, la argumentación en contrario que proporciona Lévi-Strauss. En algunos casos, es nuestro autor quien toma la iniciativa de marcar su posición frente a determinado método, escuela o tendencia, sin que forzosamente haya precedido ninguna impugnación. Con frecuencia, la confrontación corresponde a una polémica real habida entre Lévi-Strauss y tal o cual antropólogo o pensador.

Indudablemente, el contraste con otros métodos y pensares esclarecerá mejor los perfiles del estructuralismo antropológico, diagnosticará sus flancos más vulnerables, pondrá a prueba su capacidad de contraofensiva y pervivencia.

La división de la crítica en dos capítulos no está hecha atendiendo a los niveles o umbrales distinguidos en Lévi-Strauss, sino a la procedencia de los críticos: científicos o filósofos.

7.1. FRENTE A LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

En las ciencias del hombre, se encuentra la atmósfera propia de la antropología estructural. Pero muchos métodos e ideologías pueblan ese espacio. Con anterioridad al estructuralismo, ya existían templos y pontífices dedicados al conocimiento antropológico, así como buscadores de toda inspiración. Raro es el que no reaccionó ante la irrupción del nuevo método en sus dominios. Cada cual desde la propia perspectiva ha interpretado, se ha defendido o ha atacado. No han faltado los conversos, y los seguidores laxos, ni tampoco los herejes.

RESPUESTA A OBJECIONES INGENUAS

El chaparrón de discusiones se intensificó nada más salir a la luz el primer volumen de *Mitológicas*. Sin embargo, a comienzos del segundo, Lévi-Strauss escribía: «No parece llegado el momento de responder». Emplaza a sus objetores al final del recorrido: «En vez de dejar que el debate adquiera un sesgo filosófico que pronto lo tornaría estéril, preferimos continuar nuestra tarea y enriquecer los testimonios. Adversarios y defensores dispondrán así de más pruebas convincentes. Cuando la empresa se acerque al término y hayamos exhibido todos nuestros testimonios, presentado todas nuestras pruebas, podrá realizarse en proceso» (M II, p. 7/9). En efecto, al final de *El hombre desnudo* se apresta a contestar a todo el pliego de cargos que se le ha ido acumulando, empezando por los más infundados. Lo hace con tonos de lamento, ironía y desenfado. Desgraciadamente «no es el terreno de la etnografía el que en general han escogido mis críticos. Más bien me han puesto objeciones de método; algunas tan pobres que sería descortés nombrar a sus autores» (M IV, p. 564).

Frente a quienes le objetan que no efectúa una crítica textual de los relatos míticos en busca de una presunta versión originaria, Lévi-Strauss reafirma su «convicción de que, salvo pruebas evidentes en apoyo, no existen versiones 'buenas' ni 'malas' de un mito; en todo caso, que no pertenece al análisis decidirlo en función de criterios extraños a la materia de su estudio» (M IV, página 565). Antes bien, son los mismos mitos los que, en el curso del análisis, dejan entrever ciertos itinerarios de su desarrollo.

Por lo demás, en lo estrictamente textual, siempre «he tenido cuidado de compulsar la traducción con el original». Para iniciar el análisis, hay que tomar los mitos tal como se presentan, por desfigurados que se antojen.

Otros le achacan el realizar su estudio sobre mitos abreviados (así se leen en el texto de *Mitológicas*). Esto es, sin embargo, pura apariencia. Tiene bien experimentada «la imposibilidad en que uno se encuentra de penetrar el espíritu de un mito a menos que se sumerja en las versiones originales». Así lo ha hecho en realidad. Y si en su obra aparecen resumidos los mitos, «el resumen no cumple ninguna función analítica, sino que sirve de punto de partida para una exposición sintética» (M IV, p. 565). Equívoco aclarado.

Igualmente errados van aquellos que creen haber descubierto una contradicción interna entre la afirmación de que no existe término verdadero para el análisis mítico, de que los mitos son «interminables» (M I, p. 14/15), y por otro lado, la frecuentísima aseveración de que el conjunto de mitos estudiados constituye un sistema clausurado. Quienes razonan de este modo manifiestan «desconocer la diferencia entre el discurso mítico de cada sociedad, que, como todo discurso, permanece abierto —a cada mito se le puede dar una continuación, pueden aparecer variantes nuevas, ver la luz mitos nuevos—, y la lengua que este discurso pone en obra y que, en cada momento considerado, forma un sistema». El hecho de que quede siempre abierta «este habla, en el sentido saussureano del término, no excluye que la lengua de la que depende esté clausurada por referencia a otros sistemas percibidos también en la sincronía» (M IV, pp. 565-566). La razón es impecable para quien mínimamente se halle familiarizado con los rudimentos del estructuralismo.

Hay quienes, como D. Sperber, E. Leach, P. Cressant —ya lo he indicado en otros pasajes—, han pretendido denunciar una incesante regresión del método utilizado, con lo que quedaría demostrada su ineficacia. Aluden concretamente a los cuadros donde se esquematizaban las homologías entre diversos mitos, tan frecuentes en los dos primeros tomos de la tetralogía mitológica y que posteriormente se abandonan. La verdad es que «esos cuadros son ilustraciones, no medios de prueba; su función es principalmente didáctica». Si los fue suprimiendo paulatinamente, era para ahorrar espacio. «Pero hasta el fin de mis análisis —asegura— no he cesado por mi cuenta de establecer estos cuadros, tan numerosos

como al principio; sólo que me pareció que ya no era útil reproducirlos» (M IV, p. 566). Lévi-Strauss no reconoce ninguna clase de cambio subrepticio en su procedimiento.

Con respecto al recurso a símbolos lógico-matemáticos, cuya falta de estricto rigor se le querría imputar, no hay que olvidar lo que el mismo Lévi-Strauss ya advirtió desde el comienzo (cfr. M I, p. 39/39), que se cometería un error tomándolos en serio, que esas fórmulas «no pretenden probar nada», sino tan sólo resumir la exposición o simplificar sus contornos. No se trata *todavía* de un análisis lógico-matemático verdadero, en esto del mito. Algo más sí se ha logrado con la matemática del parentesco. Pero el caso de los mitos «suscita problemas mucho más difíciles». Por una parte, los mitos arrastran, en su transmisión oral, unos niveles probabilistas muy elásticos y unos niveles deterministas muy restringidos. No obstante, el verdadero obstáculo con que tropieza el tratamiento lógico-matemático estriba «primeramente en el atasco en que uno se encuentra para definir sin equívoco las unidades constitutivas del mito, sea como términos sea como relaciones; pues según las variantes consideradas y en diferentes etapas del análisis, cada término puede aparecer como una relación y cada relación como un término». En segundo lugar, los tipos de simetría que aparecen desbordan todas las categorías habituales; y para mayor dificultad, «los elementos definidos como tales por las necesidades del análisis son la mayoría de las veces conjuntos ya complejos que se ha renunciado a seguir desenredando por falta de procedimientos apropiados. El análisis mítico maneja así, sin darse siempre cuenta, no tanto términos y relaciones simples cuanto paquetes de términos o paquetes de relaciones, que enclasa y define de manera inevitablemente grosera y desmañada» (M IV, páginas 567-568). Con todo, parece desprenderse del reciente desarrollo de nuevos instrumentos matemáticos, en Francia y en Estados Unidos (por ej., la «teoría de las categorías»), que nos acercamos a posibilidades más prometedoras. Este trabajo tocará a otros. Pues queda mucho camino por andar, antes de que se pueda hablar de auténtica ciencia.

Finalmente, no ha faltado quien devuelva a C. Lévi-Strauss la acusación de «etnocentrismo»: puesto que el conocimiento científico es irrefutablemente superior, sus investigaciones —se ataca— no salen del cuadro epistemológico de la cultura occidental. Lévi-Strauss hace ver, en su réplica, cómo el saber científico, en vez de

recluirse en los supuestos ideológicos de nuestra cultura, va cada vez más legitimando otras formas de pensamiento que antes había rechazado por irracionales. Consiguientemente, adoptar el punto de vista de la ciencia «no conduce a reintegrar subrepticamente los cuadros epistemológicos propios de una sociedad para explicar las demás; es, al contrario, constatar, como me lo enseñó por primera vez el estudio de los sistemas de parentesco australianos, que las formas más nuevas del pensamiento científico pueden sentirse en plan de igualdad con las andaduras intelectuales de los salvajes desprovistos por lo demás de los medios técnicos que, en el curso de sus fases intermedias, habría permitido adquirir el saber científico» (M IV, p. 569). La ciencia significaría, entonces, la vía hacia el descentramiento de todo etnocentrismo.

En definitiva, ninguna de las objeciones enumeradas y refutadas llega a tocar el fondo de los problemas que se ventilan en la producción etnológica de Lévi-Strauss. Tampoco afectan, en ningún punto importante, al método del análisis estructural, sobre el que precisamente ahora vamos a organizar el debate: lo planteamos alrededor de la impugnación de tres métodos adversos, como son el historicismo, el funcionalismo, el formalismo.

CONTRA EL HISTORICISMO

En el método de las escuelas históricas culturales confluyen los mismos presupuestos ideológicos que en la interpretación difusionista y la evolucionista. Todas ellas se apoyan en una presunta continuidad entre las culturas, sea en el espacio, sea en el tiempo. El *difusionismo* postula que los inventos culturales se han transmitido —difundido— de un grupo social a otro, de región en región. El *evolucionismo*, por su lado, se presenta como una réplica del evolucionismo biológico: la civilización occidental representaría la etapa más avanzada de la humanidad; todas las sociedades habría que colocarlas en fila, desde las más primitivas a las más avanzadas; todas se consideran como etapas necesarias de una única evolución; de modo que las sociedades no occidentales de la actualidad serían «supervivencias» de etapas anteriores ya superadas. El *historicismo*, finalmente, significa sólo una matización de las mismas tesis.

Muy pronto demuestra Lévi-Strauss la insuficiencia radical de

la explicación difusionista: «una concepción difusionista de la distribución asiática de los sistemas de parentesco está condenada al fracaso desde un principio» (EEP, p. 482/460). Un sistema concreto que funcione efectivamente en el seno de una sociedad, lo hace en relación con el conjunto de su estructura y «jamás puede explicarse exclusivamente por hipótesis difusionistas»; su razón de ser no estriba en las migraciones y los contactos culturales, sino que hay que buscar los «caracteres intrínsecos de esa sociedad». «Hablar de difusión, en relación con hechos de este tipo, equivaldría a decir que la sociedad entera se difundió, lo que sólo sería desplazar el problema» (EEP, p. 484/461). La interpretación difusionista, aparte su excesivo simplismo, deja sin explicar hechos esenciales.

Emparentado con el difusionismo, el evolucionismo cultural (que ya se criticó en el capítulo sobre el humanismo etnológico) se esfuerza en ver «relaciones de filiación y diferenciación progresiva», como las que la paleontología descubre en la evolución de las especies vivas, no sólo entre una cultura y otra, sino incluso entre elementos sueltos de culturas distintas. En esto reside la equivocación de E. B. Tylor. Está claro que, en semejantes reconstrucciones, falta «la garantía del lazo biológico de la reproducción». Zoológicamente, del «hipparion» desciende de modo real el «equus caballus». Culturalmente, sin embargo, «un hacha no engendra otra hacha»; entre ambos utensilios, por muy similares que sean, media una «discontinuidad radical derivada del hecho de que uno no ha nacido del otro, sino que cada uno de ellos ha nacido de un sistema de representaciones» (AE I, 1949, p. 7/4). Además de esto, al no disponerse de una «historia detallada» de las sociedades en cuestión, se cae en extrapolaciones o generalizaciones carentes de todo cimiento firme.

Por consiguiente, «al igual que los 'estadios' del evolucionismo, los 'ciclos' o los 'complejos' culturales del difusionismo son el fruto de una abstracción que carecerá de testimonios corroborativos. Su historia no pasa de ser una historia *conjetural e ideológica*» (AE I, 1949, p. 8/5). Esta descalificación se aplica no sólo a Tylor, sino también a otros trabajos más modernos, como los de Lowie, Spier y Kroeber sobre los indios norteamericanos. Nada nos enseñan de los verdaderos procesos por los que se ha adquirido tal o cual institución.

Franz Boas llegó a darse cuenta de esas dificultades: en lo con-

cerniente a la historia de los pueblos primitivos, no pueden hacerse más que reconstrucciones, por lo que el etnólogo trabaja en pésimas condiciones. Las teorías del difusionismo y del evolucionismo propugnan un intento explicativo demasiado ambicioso, con un alcance «macrohistórico» que peligra no explicar absolutamente nada. Es preciso concentrarse, más bien, en el estudio de las costumbres de una tribu y sus relaciones con las circunvecinas, dentro de una sola región, al objeto de «determinar por un lado las causas históricas que han conducido a su formación, y por otro los procesos psíquicos que las han facilitado» (AE I, 1949, p. 10/6). Así, Boas utiliza un método más estricto, «microhistórico», para obtener el conocimiento de los hechos sociales, inductivamente, a partir del conocimiento particularizado de un grupo social, a través del cual reconstruye un momento histórico, con un grado elevado de probabilidad. A pesar de ello, este historicismo apenas consigue explicaciones definitivas, ya que, en cualquier caso, no supera un cierto nivel donde únicamente subsisten reliquias fragmentarias.

En conclusión, para que fuera legítima la hipótesis según la cual se da una evolución de un tipo a otro, «sería necesario estar en condiciones de probar: [1] que uno de los tipos es más primitivo que el otro; [2] que, dado el tipo primitivo se produce necesariamente una evolución hacia la otra forma; en fin, [3] que esta ley opera más rígidamente en el centro de la región que en su periferia. Faltos de esta triple e imposible demostración, toda teoría de las supervivencias es inútil» (AE I, 1949, p. 11/7). Resulta, pues, inviable una etnología historicista.

Ulteriormente, en *El origen de las maneras de mesa*, Lévi-Strauss reemprende sus críticas a la escuela histórica. El método de ésta difiere muchísimo del método estructural, con desventaja para el primero. Lévi-Strauss ejemplariza, en el análisis del mito sobre las esposas de los astros, lo que es capaz de lograr cada uno de los citados métodos. En lo tocante a la «recopilación de los hechos», no cabe objeción, pues no hay análisis que no exija partir de los datos. «Las dificultades comienzan con la definición de los hechos.» El método histórico se contenta con inventariar términos, sin llegar a relacionarlos: «Nunca o casi nunca se intenta una reducción de la que resultaría que dos o varios motivos, separados en un plano superficial, estuvieran en relación de transformación, de suerte que el carácter de hecho científico no pertenece a cada motivo o a tales o cuales de ellos, sino al esquema que los engen-

dra, aunque permanezca en estado latente» (M III, pp. 186/192-193).

Lo verdaderamente científico se esconde en un nivel más profundo que la aparente dispersión de los acontecimientos sucesivos. No es ya la diacronía la que da cuenta de la sincronía. Es el estudio sincrónico, a saber, el estudio del sistema, del aspecto estructural, el que hace inteligible el aspecto diacrónico de los fenómenos. «Donde la escuela histórica busca dar con nexos contingentes y rastros de una evolución diacrónica, hemos descubierto un sistema inteligible en la sincronía. Donde hace inventarios de términos, no hemos discernido más que relaciones» (M III, p. 216/223). Así se verifica, analizando una serie de mitos sobre las esposas de los astros: lo importante ahí son las diferencias y oposiciones que se organizan en sistema. Por eso, en lugar de entresacar restos exógenos o ver conglomerados fortuitos, el análisis estructural escruta los «contrastes significativos», hasta restituir el nexo preexistente entre las cosas mismas —como señaló Saussure—.

Bien es cierto que «no podría eludirse el problema histórico» (M III, p. 216/224). Los datos históricos constituyen el principio del análisis y el objeto de la explicación estructural. Ahora bien, el método estructural no se limita a yuxtaponer una variedad de tipos extraídos de la realidad histórica; tampoco atribuye sus diferencias ya a transformaciones lógicas, ya a accidentes históricos, oscilando según sea más cómodo en cada caso. El método estructural «sólo es legítimo a condición de ser exhaustivo». Si su justificación teórica «reside en la codificación, a la vez única y más económica, a la que sabe reducir mensajes cuya complejidad era harto repelente y que antes de que él interviniera parecían imposibles de descifrar», entonces, o bien «el análisis estructural consigue apurar todas las modalidades concretas de su objeto, o se pierde el derecho a aplicarlo a cualquiera de esas modalidades» (M I, p. 155/149). De ahí que no quepa invocar hipótesis histórico-culturales para tapar huecos explicativos. Sólo las conclusiones históricas y lingüísticas bien fundadas pueden, y deben, tenerse en cuenta escrupulosamente. Por supuesto. Pero la perspectiva de explicación estructuralista es otra. Ante los tipos históricos variantes, el método estructural los «anticipa a todos con la forma de un sistema de relaciones que funcionan, y por operación de las cuales son engendrados dichos tipos. Que algunos aparezcan simultáneamente, otros en épocas diferentes, es cosa que plantea problemas

cuyo interés no menospreciamos. A condición, eso sí, de que se nos conceda que tipos cuya emergencia concreta parece tardía no salieron de la nada, y no aparecieron tampoco bajo la exclusiva influencia de factores históricos o en respuesta a solicitudes externas. Más bien hacen pasar a la existencia actual posibilidades inherentes al sistema y en este sentido son tan viejas como él» (M III, p. 223/231). Por contraste con el método histórico, no se admite ningún elemento gratuito o carente de significación: es imprescindible reintegrar todas las variables, y todas las particularidades, en un sistema coherente.

En el último volumen de *Mitológicas*, Lévi-Strauss da por refutados los principios de la escuela histórica (cfr. M IV, p. 52). Recuerda su arbitrariedad miope a la hora de definir el mito, cuyo nivel real de análisis se sitúa —desde el punto de vista estructural— al nivel del grupo de transformaciones. No es raro, por tanto, que el análisis estructural no refrende determinadas conclusiones de la escuela histórica, por recaer ésta en la especulación.

Con respecto a la realidad histórica, es frecuente comprobar, en la apreciación del propio Lévi-Strauss, cómo «el análisis estructural aporta ayuda a las reconstrucciones históricas» (M II, página 295/286). No es raro observar, asimismo, que «felizmente el análisis estructural suple las incertidumbres de las reconstrucciones históricas» (M III, p. 169/174), en ciertas ocasiones. Lévi-Strauss llega a reivindicar para su método un papel subsidiario en la investigación histórica: «haciendo aparecer entre los mitos lazos insospechados, y clasificando las variantes en un orden que sugiere al menos la dirección obligada de ciertos pasajes, plantea problemas a la historia, que incitan a ésta a considerar hipótesis en las cuales quizá nunca habría pensado, y le aporta así una ayuda más fecunda que si uno se hubiera limitado a registrar llanamente sus resultados» (M IV, p. 33). De manera que, por ejemplo, el análisis de la mitología indoeuropea ha servido para determinar, en algunos casos, el itinerario de ciertas migraciones de las que no se tenía datos seguros.

En suma, si el método del análisis estructural rechaza el método de la escuela historicista, es por sus insuficiencias científicas y su implícita ideología; no recusa, en cambio, los hechos históricos, de los que toma el punto de partida y a cuyo esclarecimiento contribuye, no sólo en su aspecto estructural, sino incluso, a veces, en su aspecto genético.

CONTRA EL FUNCIONALISMO

Frente a la postura historicista se levanta no sólo el estructuralismo sino también el funcionalismo, aunque de distinta manera. Por eso, hay que fijar las distancias respecto al método funcionalista.

El funcionalismo designa la orientación más moderna de la antropología anglo-norteamericana. Entre sus principales figuras, se encuentran Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown. Su metodología pone entre paréntesis la perspectiva histórica y aborda el estudio sincrónico de una sociedad particular, buscando su coherencia interna, a fin de comprender su concreto funcionamiento. Al estudiar una cultura, los funcionalistas tratan de poner de manifiesto las relaciones concretas existentes entre sus elementos. El problema surge por la excesiva particularización del análisis, que, por muy penetrante que sea sobre tal cultura singular, resulta dudoso que pueda plenificar el conocimiento de su objeto, si no se tiene en cuenta el desarrollo histórico precedente y el colindante. La investigación se circunscribe a una sola región y llega a magníficos resultados, pero al precio de tener que recortar la validez de sus conclusiones a la sociedad analizada y a su estado presente, sin posibilidad de concluir nada sobre otras épocas de la misma sociedad, y mucho menos sobre las demás sociedades.

Sin recaer en el historicismo, «sólo el desarrollo histórico permite sopesar los elementos actuales y estimar sus relaciones respectivas» (AE I, 1949, p. 17/13). Lo histórico es un factor indispensable para conocer el mismo presente. Porque, por ejemplo, en las formas actualmente observables en una sociedad, se suelen dar unas que desempeñan una «función primaria», es decir, que gozan de plena vigencia, en tanto que otras tienen sólo una «función secundaria», ya que se conservan por pura rutina —y se explican únicamente por un sistema pasado—.

Hecha esta puntualización, añadamos que los funcionalistas admiten la sistematicidad de la sociedad humana, e incluso los hay que hablan de estructuras sociales (Radcliffe-Brown). Sin embargo, su noción de estructura no se debe confundir con la del estructuralismo. En el funcionalismo, la «estructura» coincide con el mismo sistema social, a nivel empírico, considerado al modo de un organismo vivo; se trata de una noción de estructura que paga tributo

a dos características incompatibles con el estructuralismo: es naturalista y empirista.

En este punto venía insistiendo Lévi-Strauss con anterioridad. El *naturalismo* imagina que las estructuras sociales son análogas a las estructuras orgánicas, que basta describirlas como se hace en la morfología y la fisiología. Presume que los lazos biológicos pueden constituir el modelo válido para entender los lazos familiares. No advierte la diferencia entre sistemas culturales y sistemas naturales, al menos suficientemente, por lo que interpreta los primeros desde la óptica de los segundos. Se le escapa la mediación de la mente y de unos sistemas de representación, en la conformación de los sistemas culturales. Estos no son meramente fácticos, sino que poseen un *carácter simbólico*. Ya vimos que justamente «debido a su carácter de sistema simbólico, los sistemas de parentesco ofrecen al antropólogo un terreno privilegiado en el cual sus esfuerzos pueden casi alcanzar (insistimos sobre este «casi») los de la ciencia social más desarrollada, es decir, la lingüística. Pero la condición de este acercamiento, del que puede esperarse un mejor conocimiento del hombre, consiste en no olvidar nunca que, tanto en el estudio sociológico como en el estudio lingüístico, nos hallamos en pleno simbolismo». Aquí está la clave. Una vez que, en el mundo natural, ha emergido el pensamiento simbólico —y con él, la cultura—, «la explicación debe cambiar de naturaleza tan radicalmente como el nuevo fenómeno aparecido difiere de aquellos que lo han precedido y preparado». De modo que «a partir de este momento, toda concesión al naturalismo comprometería los inmensos progresos ya cumplidos en el dominio lingüístico y los que comienzan a insinuarse también en la sociología familiar, y condenaría a ésta a un empirismo sin inspiración ni fecundidad» (AE I, 1945, pp. 62/49-50).

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

Se ve claro que Lévi-Strauss quiere acorralar al funcionalismo, cuando le plantea el siguiente dilema: «O bien los funcionalistas proclaman que toda investigación etnológica debe resultar del es-

tudio minucioso de las sociedades concretas, de sus instituciones y de las relaciones que éstas mantienen entre sí y con las costumbres, creencias y técnicas; de las relaciones entre el individuo y el grupo, y de los individuos entre sí dentro del grupo» (AE I, 1949, página 16/11), y en tal caso no superan todavía la posición teórica de F. Boas. «O bien los funcionalistas pretenden hallar en su ascetismo la salvación y, haciendo lo que todo buen etnógrafo debe hacer y hace (...), intentan alcanzar de un solo golpe, replegados en su interioridad, por un milagro inusitado, esas verdades generales cuya posibilidad Boas nunca había negado (pero que él colocaba en la etapa final...)» (AE I, 1949, p. 16/12). En realidad, sólo son capaces de hacer inteligible el caso particular que han analizado, y esto de forma limitada, ya que no cuentan con medios para llegar a una generalización válida en otros casos.

El funcionalismo queda demasiado prendido a lo empírico, a lo descriptivo de los datos. Para Radcliffe-Brown, «la estructura es del orden de los hechos; está dada en la observación de cada sociedad particular» (AE II, 1960, p. 28). En contraposición a semejante concepto empirista de estructura, para Lévi-Strauss la estructura es del orden de los modelos, ya sea de los modelos inconscientes que efectivamente regulan el funcionamiento de un sistema concreto, ya de los modelos elaborados por el antropólogo como elucidación consciente de aquéllos.

Con respecto al modelo de estructura que Lévi-Strauss maneja, han menudeado todo tipo de interpretaciones y críticas. A algunas de ellas se ha dignado contestar nuestro autor (por ejemplo, a las de G. Gurvitch, que proyectaba sobre la estructura lévistraussiana el concepto empirista de la misma (cfr. AE I, cap. XVI); y a las de A. G. Haudricourt y G. Granai, que se figuraban que el método estructural ambiciona un «conocimiento total de las sociedades», cosa absurda, dado que sólo busca extraer unas constantes (cfr. AE I, cap. V). Otro censor al que, a su debido tiempo, responde Lévi-Strauss es el antropólogo británico Edmund Leach. En un principio, ferviente admirador de las orientaciones metodológicas de Lévi-Strauss, se convirtió años más tarde en apasionado inquisidor. Arrepentido de sus coqueteos estructuralistas, arremete contra su antiguo maestro, achacándole un cierto «acento idealista» (Leach, 4, p. 151), desde su recuperada atalaya funcionalista; le interesa más el comportamiento real que los modelos simbólicos.

Leach ataca por varios flancos: valora negativamente los re-

sultados de los análisis de las estructuras elementales del parentesco (Leach, 5, pp. 11 y 146); impugna que el tabú del incesto se reduzca simplemente a la reciprocidad de la exogamia (ibid., pp. 156 y 159); denuncia la falta de una prolongada estancia de Lévi-Strauss en el terreno etnográfico, el que se informara por medio de terceros, el ser poco exigente con sus fuentes (pp. 26-27); le reprocha portarse, a veces, más como abogado, filósofo y poeta que como científico (p. 28). No escatima lindezas para resaltar la precariedad de la base empírica y la hipertrofia especulativa de Lévi-Strauss.

Aunque el punto de partida de sus teorías arranque de los hechos, de documentos, «en cuanto los datos vayan a la inversa de la teoría, Lévi-Strauss o bien negará la evidencia, o bien movilizará todos los recursos de su poderosa vena para barrer la herejía» (Leach, 5, p. 28). Se sirve de los testimonios etnográficos más bien como «ilustración» de su teoría.

Señala cómo Lévi-Strauss busca características universales aplicables a toda la humanidad. Pero, para él, lo universal sólo existe a nivel de la estructura, no en el de los hechos brutos. «Nótese en particular su menosprecio del 'fenómeno empírico'. El 'objeto general del análisis' lo concibe a la manera de una matriz algebraica de permutaciones y combinaciones posibles cuyo lugar es el 'pensamiento humano' inconsciente; la evidencia empírica no es jamás sino una posibilidad entre otras. Esta preferencia de la abstracción generalizada a expensas del hecho empírico se trasluce en muchas ocasiones en los escritos de Lévi-Strauss» (Leach, 5, pp. 65-66). Machaconamente repite la misma objeción: Lévi-Strauss le parece poco empírico; su concepción es grandiosa, pero pone en tela de juicio su utilidad. Sus métodos estructurales «no están en condiciones de mostrarnos la verdad; no hacen más que arrastrarnos a un mundo donde todo es posible y donde nada es verdadero» (Leach, 5, p. 127). Al generalizar tanto, al buscar siempre la simetría perfecta de sus moldes, al dar tal prioridad a su teoría, expulsa de un «escobazo» la realidad de los hechos empíricos.

Para Leach, «el objeto de la antropología social sigue siendo siempre el comportamiento social efectivo de los seres humanos» (Leach, 5, p. 151), no la estructura lógica interna de unos sistemas o conjuntos simbólicos, con sus transformaciones.

Lo capcioso de Lévi-Strauss es ese estilo tan sinuosamente elegante, ese «malabarismo verbal» que hace dificultosísimo discernir

en qué punto empieza a extraviarse el razonamiento. A pesar de ello, «desde mi punto de vista —sostiene Leach— el producto final es en amplia medida erróneo» (5, p. 171), sin negar la gran riqueza de su aportación. Incluso las estructuras que Lévi-Strauss desvela como «manifestación de un proceso mental inconsciente, por lo que a mí se refiere no estoy ya de acuerdo cuando pretende concebir este inconsciente como un atributo común a toda la humanidad más que como un atributo de individuos particulares o de un grupo cultural particular» (Leach, 5, p. 174). Acusa, por último, a Lévi-Strauss de haber convertido en *dogma* el «que sus descubrimientos en torno a los hechos representan características *universales* del proceso inconsciente del pensamiento humano» (Leach, 5, p. 179). En esta última inculpación, constato una no sé si pretendida ambigüedad de E. Leach: Las estructuras cuya universalidad se discute ¿son las estructuras de tal o cual sistema concreto? En este caso, por supuesto, no son universales. ¿Son las que, en la exposición, hemos llamado «estructuras de estructuras»? Entonces, tampoco. Pues la universalidad sólo se predica de las «estructuras del espíritu humano» que regulan —eso sí— la configuración de todos los demás niveles estructurales que descienden hacia lo concreto; están presentes en todos, pero sin identificarse completamente con ninguno: son sólo su código básico.

Por su parte, Lévi-Strauss se ha hecho eco más de una vez de las críticas que le dirige Leach. De ellas se ha defendido en la segunda edición de *Las estructuras elementales* y también en *El hombre desnudo*. No voy a entrar en la disputa acerca de divergencias en determinados pasos del análisis; eso queda a la competencia de los especialistas en etnología. En lo tocante a la actitud metodológica más general, sí conviene aportar una muestra de las réplicas contra Leach: «Es preciso que la reflexión crítica tome el relevo de los inventarios empíricos» (M IV, p. 32), si se quieren resolver no pocos problemas. Por encima del nivel de la observación empírica, hay que detectar el sistema de «diferencias» significativas sobre las que se basa el modelo estructural. La estructura no es nunca observable; puede ser demostrable; exige todo un «trabajo de demostración» que va más allá del empirismo.

A toda costa, Lévi-Strauss pugna por sacudirse el sambenito de «idealismo» o «mentalismo» que se le cuelga en los países de lengua inglesa. No le gusta nada ese despectivo hablar de «universales léviStraussianos» refiriéndonos a las estructuras. Contraataca:

«Es ya tiempo, para la etnología, de liberarse de la ilusión creada de cabo a rabo por los funcionalistas, que toman los límites prácticos donde los encierra el género de estudios que preconizan por propiedades absolutas de los objetos a los que se aplican. No es razón el que un etnólogo se acantone durante uno o dos años en una pequeña unidad social, banda o aldea, y se esfuerce por captarla como totalidad, para creer que en otros niveles distintos de ése donde la necesidad o la oportunidad lo colocan, esta unidad no se disuelva en diversos grados dentro de conjuntos que quedan la mayoría de las veces insospechados» (M IV, p. 545). No basta con encerrarse en un grupo social para comprenderlo adecuadamente, porque, de muchas maneras, este grupo social forma parte integrante de un conjunto más amplio. Sin agrandar el campo de visión, el antropólogo corre el riesgo de no ver mucho más allá de sus propias narices. «Como mínimo se deben distinguir dos niveles discretos de actividad en la vida de los pueblos sin escritura. Por una parte, lo que llamaremos el campo de las interacciones fuertes, que son a las que, por esta razón, se ha prestado atención principalmente: consisten en las migraciones, las epidemias, las revoluciones y las guerras, y se hacen sentir intermitentemente, en forma de sacudidas profundas cuyos efectos son amplios y duraderos. Pero junto a ellas, se ha despreciado demasiado el campo de las interacciones débiles, que se producen con una frecuencia mucho más rápida y con una periodicidad muy corta, en forma de encuentros amigables u hostiles, de visitas y de casamientos. Son las que mantienen el campo en agitación permanente» (M IV, página 545). Por todo esto, no es suficiente explicar una estructura aislada y detenerse ahí. Importan las interrelaciones.

De una punta a otra de ese campo más vasto, aparecerá una gama de variantes —desplegadas hasta geográficamente, en ocasiones privilegiadas, o bien situadas en épocas y regiones diferentes— que el funcionalista desconoce, al tiempo que ignoraría cómo relacionarlas. El método estructural, en cambio, gracias a la operatividad del modelo de estructura, concebida como «grupo de transformaciones», es capaz de dar una explicación válida en un nivel más general. Tal explicación se consigue por medio de la «experimentación con los modelos» (AE I, 1952, p. 307/252) que, como ya se vio, marca la fase fundamental del método estructuralista.

Lleva razón J. R. Llobera cuando secunda a Lévi-Strauss: el empirismo «imposibilita toda estrategia dirigida a la formulación

de leyes» (Llobera, p. 35). Por eso, el estructuralismo supone un notorio avance hacia la conversión de la antropología en ciencia.

Paradójicamente, quedan aún autores en los que tropezamos con opiniones opuestas a las anteriores. J. Courtès objeta a Lévi-Strauss el «haber quedado demasiado cerca de los datos etnográficos» (Courtès, 2, p. 176); se aferra —según él— excesivamente a la realidad empírica, aludiendo directamente al material mítico. Por su parte, C. Tullio-Altan piensa que C. Lévi-Strauss se mueve dentro del funcionalismo «aunque nominalmente lo refute» (Tullio-Altan, 1, p. 63); es funcionalista «a pesar suyo» (ibid., p. 81); sencillamente porque es imposible liberarse del funcionalismo, que «constituye una categoría ineliminable de nuestros procedimientos mentales» (ibid., p. 71). Al final, acaba aconsejando que la investigación estructural debe completarse con la funcional, cuando ya nos había hecho creer que no diferían.

Con todo, tal vez esté en la complementariedad el arreglo del pleito entre ambas corrientes y métodos. El mismo Lévi-Strauss lo sugiere: «Quizá las escuelas inglesas y francesas sean complementarias en este sentido: nosotros somos imprudentes, temerarios, nos lanzamos a ciegas hacia todas las construcciones especulativas y nos perderíamos completamente si ellos no estuviesen siempre dispuestos a criticarnos y moderarnos» (LS, 120, p. 36). Quizá. Lo cierto es que quedan bien subrayadas sus diferencias, así como las inequívocas preferencias de nuestro autor.

CONTRA EL FORMALISMO

Desde ciertos ángulos, el intento estructuralista se podría interpretar como un cierto formalismo. Así lo han hecho algunos. Aunque se le pudiera emparentar con el método de los formalistas rusos, el hecho es que la noción de estructura y la noción de forma resultan netamente diferentes. En su estudio sobre Lévi-Strauss, ya deja claro Yvan Simonis que el estructuralismo, si bien comienza por ser un formalismo (cfr. Simonis, 3, p. 165), *no es un formalismo*.

Al afirmar que no se trata de un formalismo se quiere decir, en una primera aproximación, que el estructuralismo no va con esquemas previos a imponérselos desde fuera al objeto analizado. Todo se extrae de las relaciones inmanentes al objeto mismo. No

se puede confundir la estructura con una especie de lógica a priori, resultado del juego teórico de posibilidades, sino que se obtiene a posteriori, de los sistemas culturales concretos. Desde esta base, se tiende a alcanzar «un plano en que las propiedades lógicas se manifiestan como atributos de las cosas tan directamente como los sabores o los aromas» (M I, p. 22/23). Por ejemplo, en el caso de la mitología, el código es inherente a ésta y no se hace más que descubrirlo.

Ni siquiera el método se tiene como algo exterior a la realidad analizada: ha de irse constituyendo en el estudio.

A fin de deslindar mejor las posturas, vamos a echar una ojeada a las reflexiones de Lévi-Strauss sobre una obra del formalista ruso Vladimir Propp, tal como aparecen en *La estructura y la forma* (1960). Este artículo dará lugar a la airada contestación de Propp, años después. Más que la polémica, es el texto de Lévi-Strauss el que nos aclara mejor la identidad del estructuralismo. «Al contrario que el formalismo, el estructuralismo se niega a oponer lo concreto a lo abstracto y a conceder a este último una posición de privilegio. La *forma* se define por oposición a una materia que le es extraña, pero la *estructura* no tiene distinto contenido: es el mismo contenido, recogido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real» (AE II, 1960, p. 139). Para el análisis estructural, lo concreto no se opone a lo abstracto, como tampoco lo abstracto se impone a lo concreto.

Si a lo abstracto llamamos forma, y a lo concreto, contenido, «forma y contenido tienen la misma naturaleza y son de la incumbencia del mismo análisis». Más aún: «El contenido deriva su realidad de la estructura y lo que se define como forma es la 'puesta en estructura' de las estructuras locales en que consiste el contenido» (AE II, 1960, p. 158). En otras palabras, todo contenido es tal contenido respecto a la forma que lo envuelve, y es forma respecto al contenido que él incluye; o dicho de otro modo, toda forma es tal por respecto a un contenido que, a su vez, es forma de otro, y así sucesivamente. Depende del nivel de significación en que nos situemos. Cada nivel posee su estructura, que se integra en la estructura de otro nivel. Lo mismo que un significado se articula con su significante, y éste a su vez puede convertirse en significado de un nuevo significante, etc. No cabe distinción entre forma y sustancia.

El formalismo disocia la forma y el contenido, al no poder rein-

tegrar aquélla a éste. En consecuencia, la forma «se ve condenada a permanecer en un nivel de abstracción tal que acaba por no significar nada y no tener ningún valor heurístico. *El formalismo aniquila su objeto*» (AE II, 1960, p. 159). Propp llega a descubrir que todos los cuentos tienen algo en común, que en realidad existe un solo cuento; pero no se sabe cómo clasificar la multiplicidad de los cuentos con los que de hecho tropezamos. Ahí está el fallo. «Antes del formalismo, ignorábamos sin duda lo que tenían en común estos cuentos. Después de él, estamos sin medios para comprender en qué difieren. Hemos pasado, así, de lo concreto a lo abstracto, pero ya no podemos volver de lo abstracto a lo concreto» (AE II, 1960, p. 159). De ahí la superioridad del método progresivo-regresivo del estructuralismo, que permite la ida de lo concreto a lo abstracto, e igualmente la vuelta de lo abstracto a lo concreto, esto es, del modelo teórico al caso empírico.

Puesto que la validez del análisis tiene su piedra de toque en la posibilidad de síntesis con la realidad concreta, si esto resulta imposible, el análisis deja de ser fiable: «Nada puede convencer mejor de las insuficiencias del formalismo que su incapacidad para reintegrar el contenido empírico del que, con todo, ha tomado impulso» (AE II, 1960, p. 161). Según Lévi-Strauss, el análisis formalista pierde, por el camino, el contenido.

Propp ha desvelado que el contenido de los cuentos es «permutable», por relación a un esquema que permanece fijo; pero ha pasado de ahí, precipitadamente, a creer que es «arbitrario». En vez de reducir el contenido a permutaciones azarosas de cada contexto, urge reconocer que «las permutaciones están sujetas a leyes». «Nuestra afirmación de que la permutabilidad del contenido no es algo arbitrario equivale a decir que, a condición de llevar el análisis hasta un nivel suficientemente profundo, se acaba por hallar, tras la diversidad, la constancia. Inversamente, la pretendida constancia de la forma no debe ocultarnos que las funciones son también permutables» (AE II, 1960, p. 163). A pesar de su variable apariencia, el contenido de unos cuentos puede ser el mismo, por esconder una misma estructura profunda. Mientras que, por la razón inversa, una función tipificada, aparentemente idéntica en una serie de cuentos, puede en realidad ser distinta.

Lévi-Strauss atribuye el extravío del formalismo, su insuficiencia, al «desconocimiento de la complementariedad entre significante y significado, que se reconoce en todo sistema lingüístico,

desde Saussure» (AE II, 1960, p. 169). A lo que hay que añadir todo lo que la visión estructuralista conlleva. A Propp le falta considerar el campo de estudio como sistema de significación, lo que le permitiría la integración de lo concreto y lo abstracto, y el paso de lo uno a lo otro en todos los planos significativos. Pues en todos está presente —y operante— la estructura.

La réplica de Vladimir Propp llegó en 1964, con aires de hallarse vivamente ofendido y hasta agresivo. Tanto que Lévi-Strauss publicó una nota expresando que había habido un malentendido, que su estudio sobre la «obra profética de Propp» sólo quería ser «un homenaje hacia un gran descubrimiento que precede en un cuarto de siglo a las tentativas que otros y yo mismo hemos hecho en el mismo sentido» (AE II, 1964, p. 173). En efecto, en el texto de su estudio, Lévi-Strauss llegaba a subrayar cómo el mismo Propp, en ciertos pasajes, se dirigía a sí mismo esas críticas que él estaba sugiriendo. ¿Qué arguye Propp? Veamos: «El profesor Lévi-Strauss elabora abstractamente mis generalizaciones. Deplora el hecho de que de los esquemas abstractos por mí propuestos no se pueda volver a los materiales, pero si toma cualquier colección de cuentos de magia y los confronta con mi esquema, podrá darse cuenta de que éste tiene una correspondencia perfecta con el material y palpará con sus manos las leyes de la estructura de los cuentos» (Propp, p. 66). El formalista ruso defiende que a partir de su «esquema» del cuento se puede llegar a componer una infinidad de cuentos al estilo de los cuentos populares. Reivindica también la indisociabilidad entre «su» forma y «su» contenido.

Más adelante prosigue redarguyendo: «También el profesor Lévi-Strauss afirma lo mismo, 'forma y contenido tienen la misma naturaleza y son de la incumbencia del mismo análisis'. Sin duda es así, pero reflexionemos sobre esta afirmación: si forma y contenido son inseparables, e incluso de idéntica naturaleza, quien analiza la primera está por eso mismo analizando el segundo. Pero entonces, ¿cuál es el delito del formalismo y en qué consiste mi crimen cuando analizo el argumento (contenido) y la composición (forma) en su indisociable unidad?» (Propp, pp. 69-70). Para terminar, alega en defensa propia que el «profesor Lévi-Strauss» no ha sido capaz de señalarle ningún caso concreto en el que se evidencien las conclusiones erróneas de su análisis de los cuentos. Pase lo que pase con esas conclusiones, lo que no queda oscure-

cida es la diferencia de método entre el formalista y el estructuralista. Tampoco coincide, al parecer, su noción de contenido y de forma.

De manera muy peculiar, Lévi-Strauss ha resaltado cómo «en materia de análisis estructural es imposible disociar la forma del contenido. La forma no está fuera, sino dentro» (TA, p. 130/133). Así pues, «en el análisis estructural, contenido y forma no son entidades distintas sino puntos de vista complementarios que es indispensable adoptar para profundizar en un mismo objeto» (M I, p. 106/101). Contenido y forma se interconvierten a lo largo del análisis.

Por lo demás, cada interpretación de un mito o un cuento se agrega como una variante más que a su vez admite otra interpretación. Si esto es así, «¿no nos encerramos entonces en un círculo, al convertirse de pronto cada forma en un contenido que requiere hasta el infinito otra forma que dé cuenta de él?». Es Lévi-Strauss quien se pregunta, y se responde: «De lo que precede resulta por el contrario que el criterio de la interpretación estructural escapa a esta paradoja, por el hecho de que ella sola sabe dar cuenta a la vez de sí misma y de las demás. Pues, en tanto que consiste en explicitar un sistema de relaciones que las demás variantes no hacen más que encarnar, se las integra y se integra en ellas, en un nuevo plano donde se opera la fusión definitiva del fondo y de la forma, y que entonces no es ya susceptible de nuevas encarnaciones. Revelada a sí misma, la estructura del mito pone término a sus cumplimientos» (M IV, p. 561). Esto significa que el modelo del grupo de transformaciones es el único capaz de explicar todas las variantes.

Gracias a la homología estructural, que el análisis descubre, se integran el fondo y la forma, así como el pensar humano y el objeto social, el método y la realidad misma. La confusión del estructuralismo con el formalismo se desvanece tan pronto como se examinan de cerca.

A estas alturas, es de esperarse que la peculiaridad del nuevo método estructuralista haya quedado más a la luz, tras la confrontación de recursos con las metodologías del historicismo (demasiado ideológico), del funcionalismo (demasiado empirista) y del formalismo (demasiado abstracto). Muchas objeciones permanecerán, no cabe duda, todavía en el aire. Ante ellas, contra viento y marea, seguirá Lévi-Strauss convencido —y convenciéndonos qui-

zá— de que, como alguna vez dijo en forma de apotegma, «un poco de estructuralismo aleja de lo concreto; mucho, conduce a ello».

7.2. FRENTE A LAS FILOSOFIAS

Casi más que desde el campo de las ciencias humanas y sociales, la antropología estructural se ha visto enjuiciada, zaherida, sometida a la sentencia de Salomón desde las cátedras implacables de los pensadores y filósofos no estrictamente científicos. Todo lo imaginable se ha dicho, en pro y en contra. Cada cual ha salido por sus fueros. Unos denuncian fallos, o injerencias, o tratan de discernir el influjo maléfico de lo ideológico. Otros se duelen de la pérdida, al menos presunta, del sujeto, de la praxis, de la dialéctica, del sentido de la historia. Otros, en fin, valoran determinadas aportaciones que, dentro de ciertos límites, piensan complementarias con sus propios métodos. Parece que nadie se ha quedado indiferente.

Y la verdad es que, por mucho que reniegue de toda clase de filosofía, Lévi-Strauss ni se libera de su antigua profesión de filósofo ni deja de abordar cuestiones claramente filosóficas (como hemos comprobado ya). Lo hace de manera indirecta y también directa. No se priva siquiera de vituperar y provocar a los filósofos, aunque en otras ocasiones se muestre conciliador.

Ya he explanado su derrotero filosófico e ideológico. A continuación, pensadores de múltiples tendencias se van a pronunciar sobre él.

Resultará curioso observar que la procedencia filosófica de cada autor no prejuzga necesariamente su posición respecto a Lévi-Strauss. No hay una posición unánime de los marxistas. Ni la hay de los cristianos. No concuerdan todas las críticas hechas desde el método dialéctico, ni las hechas desde el método hermenéutico, o desde el método fenomenológico. Por eso, las críticas las he agrupado en torno a algunos ejes de convergencia que unas veces corresponden a problemas concretos puestos sobre el tapete, y otras veces corresponden a polémicas habidas realmente: sobre la naturaleza de la estructura, sobre las relaciones entre razón analítica y razón dialéctica (Sartre), o bien entre estructuralismo y herme-

néutica (Ricoeur), sobre el marxismo —o no— de Lévi-Strauss, acerca del sujeto y el humanismo. Para terminar con una repulsa desenfadada de toda filosofía por parte de nuestro antropólogo, junto con la confesión de que, para él, la filosofía se reduce a un almacén de trastos viejos de los que echa mano de cuando en cuando, de forma puramente instrumental, al objeto de resolver provisoriamente ciertos problemas teóricos particulares.

Por exponer aquí el pensamiento de los diferentes autores, que generalmente no precisan la distinción entre lo filosófico y lo ideológico, me ha parecido que resultaría excesivamente forzado si intentara deslindar en ellos ese doble umbral para mantener el paralelismo con el desarrollo anterior. En mi propio balance crítico recuperaré esa distinción de los umbrales.

RECONOCIMIENTO DE UN MÉTODO CIENTÍFICO

Hay posturas como la de M. Merleau-Ponty, que expresa una aceptación indiscriminada de Lévi-Strauss; su antropología «se encamina hacia un balance del espíritu humano y hacia una visión de lo que él es y puede ser» (2, p. 151). Se reconoce que el método lévi-straussiano constituye una metodología científica, una especie de metodología clasificatoria (M. Jalley-Crampe); un método abierto incluso a otros métodos (J. Piaget, 1, p. 122); un método que introduce rigor científico en las ciencias del hombre (L. Cencillo, 1, p. 5). Quien lo haya estudiado «habrá advertido que el estructuralismo es algo serio: él da derecho a la ciencia a todo aquello que atañe al signo» (F. Wahl, 2, p. 12). Eleva a rango científico los sistemas de signos.

Por lo tanto, se admite la etnología como ciencia, entendiendo por ciencia autónoma aquel dominio que se define en virtud no sólo de un corte epistemológico, sino de un «cierre categorial», en cuanto conjunto de términos, relaciones y operaciones (G. Bueno, p. 104); pero hay que denegar la categoría de ciencia a la «metaetnología», a esa teoría de la ciencia etnológica que Lévi-Strauss también alimenta.

Se afirma que «el análisis estructural es con seguridad la mejor garantía de científicidad, suponiendo que se entienda la estructura en un sentido preciso, como lo hace Lévi-Strauss, pero no es siem-

pre el caso de la literatura que se inspira en él» (M. Dufrenne, página 48). La explicación estructural se acepta como explicitación de un aspecto de la realidad, no como exclusiva (M. Corvez, 2, páginas 11 y 58). Así pues, en lo que tiene de científico hay que aceptarla (G. Schiwy).

J. M. Auzias cree que la originalidad del estructuralismo estriba en «el modo de concebir las relaciones entre la forma y el contenido», gracias a lo cual resulta posible objetivar la interioridad del hombre, sin que haya que temer la acusación de cientificismo (1, pp. 91 y 95). Parece generalmente admitido que, dentro de cierta liminaridad, la etnología estructural constituye una ciencia verdadera. Sus resultados a nivel científico serán incumbencia de los etnólogos. Sin embargo, no se han recatado otros muchos, que no lo son, de poner puntos sobre las íes, de señalar puntos flacos y limitaciones.

A Lévi-Strauss no se le ocultan los límites de su propia investigación estructural, como se verá en el capítulo próximo. Pero pasemos ahora a reseñar los que se le imputan.

Pese a la eficacia del análisis estructural para el estudio de sociedades atrasadas, «no es aplicable a las sociedades evolutivas» (J. M. Auzias, 1, p. 93). Por otro lado, sus conclusiones no resultan verificables de forma rigurosa, sino sólo por vía ilustrativa y apologetica, por lo que «sería mejor hablar de *validez* o de 'validación', es decir, de coherencia interna entre los modelos hipotéticos y las estructuras de significación reconstituidas» (J. B. Fages, 2, p. 86). Habrá que aguardar a una verificación futura.

La etnología no puede erigirse en ciencia general del hombre, en auténtica antropología: «La antropología no es una ciencia positiva» —sostiene G. Bueno (p. 135)—. La etnología es ciencia; pero la antropología, en cuanto interferencia de diversas esferas científicas, sólo puede ser filosófica.

Con aires panfletescos, R. y L. Makarius pretenden descalificar radicalmente la misma etnología de Lévi-Strauss. Según ellos, la explicación estructural elimina lo concreto, los hechos. Quieren demostrar «que las 'explicaciones' estructuralistas no sólo no explican nada, sino que entenebrece las vías de la explicación, cuando no acaban por acreditar errores, incluso a nivel empírico» (p. 13). En esta línea, «la incompatibilidad entre estructuralismo y etnología se vuelve manifiesta por el carácter mecanicista de los argumentos avanzados...» (p. 27). El estructuralismo representaría

únicamente una fuente de errores para la etnología. La alternativa —o etnología o estructuralismo— parece demasiado maniquea.

Otra serie de flaquezas de la antropología estructural radica en el reduccionismo de la noción de estructura, en la desvalorización de la historia, en la absolutización del modelo lingüístico, en el trasfondo filosófico (M. Corvez, 2, pp. 71-81); en la necesidad y la imposibilidad simultáneas de servirse de la oposición entre naturaleza y cultura (J. Derridá, 3, p. 17); en la falta de dialecticidad del sistema, dado que en él no opera la contradicción al nivel de los conceptos (G. Backès-Clément). Varios de estos puntos se analizarán más adelante con más pormenor.

Respecto a las estructuras de la mente humana, E. Fleischmann piensa que la teoría de Lévi-Strauss se restringe por el momento a los hombres que no son conscientes de su propio saber (Fleischmann, p. 131); se incurre en un neocientificismo antievolucionista, al disolver al hombre en la objetividad natural (ibid., p. 135); además, no está probada la identidad de las estructuras mentales en el enfermo y en la persona sana (p. 140). G. Bueno niega que sea un mismo pensar racional el que se encuentra a la base del pensamiento salvaje y del pensamiento científico. A los Makarius la concepción de Lévi-Strauss se les antoja «metafísica» y «zoología». Finalmente, J. Parain-Vial rechaza la fundamentación materialista según la cual el funcionamiento del espíritu humano es producto de la actividad de la corteza cerebral. Tal cosa no pasa de ser un postulado: «desde el punto de vista científico, es tan imposible demostrar que las células de la corteza segregan el espíritu como demostrar lo opuesto». No basta con atribuir ahora a la materia todas las cualidades antes atribuidas al espíritu, porque entonces «la palabra materia ya no significa nada» (p. 143).

Tocante a los mitos, Luis Cencillo no ve ninguna novedad en esa «normatividad constitutiva de la mente en su actividad mítica» (1, p. 7). Si bien acepta el resultado científico de *Las estructuras elementales del parentesco* y de *El totemismo en la actualidad*, juzga que Lévi-Strauss ha fracasado al aplicar el estructuralismo al análisis de los mitos. En este campo, se ha aventurado temerariamente a «hacer afirmaciones de alcance *real* y *metaestructural*, tal vez metafísico» (1, p. 307). Es menester ser más cauto al transportar los métodos operatorios a los saberes acerca de las realidades humanas, a fin de no extrapolar. Los mitos no pueden resolverse en su mera «estructuralidad» estática; son

siempre una realidad expresiva, dinámica, dialéctica, mucho más compleja. De hecho, Lévi-Strauss se queda a medio camino. El mito no sólo es forma, es información. Posee un carácter *sapiencial* (1, p. 443) que lo provee de vigencia a lo largo de toda la historia. En síntesis, el mito posee una realidad en triple sentido: como modo de saber prácticamente existente, como actividad constitutiva de formalizaciones del mundo real, y como transmisión de contenidos fundamentalmente reales, que remiten a una «totalidad» y «ultimidad» a través del simbolismo.

J. M. Domenach objeta a Lévi-Strauss la seguridad con que cree definitiva su explicación de los mitos (2, p. 701), así como el hecho de que extrapole a toda la mitología —en el «Finale»— los resultados del análisis de un conjunto de mitos limitado.

Mireille Marc-Lipiansky señala que Lévi-Strauss define con poca precisión sus conceptos (p. 221). Distingue dos tipos de límites del método estructural (p. 228): 1. *Extrínsecos*, determinados por la naturaleza misma del objeto analizado, las producciones del pensamiento salvaje; éstos los reconoce Lévi-Strauss. 2. *Intrínsecos*, o límites que comporta el método en sí mismo, al ceñirse al punto de vista exclusivo de las estructuras; éstos no los acepta Lévi-Strauss tan claramente, pues pretendería que es un método absoluto. En su globalidad, se puede hablar del «fracaso relativo del estructuralismo» (p. 320).

Otro cuestionamiento, esta vez de bulto, viene del original teórico de la ciencia Stéphane Lupasco. Impugna al estructuralismo desde los supuestos de su nueva «lógica dinámica de lo contradictorio» o «lógica de la energía», basada en el principio del antagonismo. Ante la extraordinaria complicación de los sistemas sociológicos, «no se puede por menos de sonreír ante la ingenuidad prolifera y la superficialidad literaria de esa disciplina pseudocientífica y que está hoy [1967] de moda, que se llama 'estructuralismo', aun cuando sea necesario prestar atención a las estructuras, pero a la luz previa del examen de las condiciones lógicas, energéticas y experimentales de su existencia» (2, p. 111). ¿Está aludiendo veladamente a Lévi-Strauss? Aunque son vagas las referencias, parece que sí. En un interesante trabajito sobre *¿Qué es una estructura?* (1967), expone su propia concepción. Más tarde, se pregunta con extrañeza «cómo es posible que la literatura contemporánea, incluso la científica, haya podido utilizar estos conceptos de sistema y de estructura sin referirse lo más mínimo a estas

enseñanzas luminosas que nos proporciona el átomo (3, p. 42). Tal vez ocurra que Lévi-Strauss haya apelado a unas ciencias físico-naturales demasiado convencionales. «Aquí también —insiste Lupasco— se puede uno preguntar cómo ha podido nadie arrogarse el derecho de definir y desarrollar un *estructuralismo* independiente y en oposición tanto con estas constataciones elementales como con las leyes que éstas ponen en evidencia, ni cómo se ha podido apelar en este campo a nuestras matemáticas consagradas, cuando es así que éstas se fundamentan en la homogeneidad y en el desconocimiento total tanto del antagonismo como de la contradicción energéticos» (3, p. 52). Desgraciadamente no es éste el lugar para desarrollar las sugestivas tesis de Lupasco.

DESLIZ FILOSÓFICO DEL ESTRUCTURALISMO

El estructuralismo antropológico no se agota en pura ciencia; representa algo más ambiguo. Es verdad que Lévi-Strauss es prudente. Pero resulta «demasiado fácil pasar de una teoría que se pretende científica a una filosofía» (H. Lefèbvre, 2, p. 37). La realidad incontrovertible es que Lévi-Strauss se desliza frecuentemente hacia el ámbito filosófico, más allá de la neta ciencia: se construye una filosofía (Ch. Parain, p. 80). Por encima de su carácter de metodología científica, sufre un «desbordamiento» que la instituye en *filosofía implícita* (Gritti, p. 20), creando una ideología estructuralista. El estructuralismo es también una «doctrina filosófica» (M. Corvez, 2); arrastra un «enfoque filosófico» (Y. Simonis, 3, p. 333). Una filosofía aflora por doquier en las obras de Lévi-Strauss, sobre todo en *El pensamiento salvaje* (J. Lacroix, 4, p. 235). Aun admitiendo que el método en sí no es una filosofía ni una metafísica, «especialmente con Lévi-Strauss, tiende a transformarse en una explicación total de la realidad» (P. Valori, 1, col. 232). Por cerrarse en una visión del mundo, brota del método estructural una filosofía que «individualiza los momentos en que el espíritu sigue una norma, pero tiende a ocultar los momentos en que aquél viola la norma y propone otra» (U. Eco, 1, p. 427). De ahí que «con seguridad, Lévi-Strauss es el antropólogo que mayormente ha contribuido a proporcionar un sesgo intelectualista a la antropología, y en este sentido, si bien su pensamiento y sus datos son antropológicos, su modo de ser antropólogo es

filosofante» (C. Esteva, pp. 52-53), con lo cual ha conseguido aproximar la antropología a la filosofía.

Por dispares que se presenten las razones alegadas, es unánime la afirmación y la confirmación de la incidencia supracientífica del pensamiento lévi-straussiano.

Pierre Cressant aboga por una lectura de Lévi-Strauss que vuelva a los textos mismos y, en ellos, trate de deslindar el nivel propiamente científico y el nivel filosófico o ideológico. Es preciso distinguir los niveles. La ciencia no puede responder a los problemas metafísicos, ni tampoco puede extrapolarse en vagas ideas filosóficas. Si en el campo de la ideología brota la ciencia, ésta llega a constituirse mediante una ruptura epistemológica que la circunscribe y la capacita para responder sólo a un tipo específico de problemas. No es posible un diálogo entre ciencia y filosofía al mismo nivel, porque no existe un código común a ambas (Cressant, p. 12). Por esta razón, se advierte en Lévi-Strauss una ambigüedad incesante, no sólo porque campa por terrenos filosóficos en debates y conversaciones, sino porque a lo ancho de su obra nunca falta la preocupación filosófica en las categorías utilizadas y en el sentido que imprime a la investigación. Aquí, ideología y ciencia se imbrican necesariamente. No se puede decir que la antropología estructural sea ciencia pura: «la *tensión* con la filosofía es constante y constitutiva de la obra» (p. 16). La tensión se debe a la mezcla del discurso científico con el discurso ideológico, de la etnología con la metafísica. De ahí que estemos ante una disciplina de científicidad incierta. Al introducir las nociones de «función simbólica» o de «inconsciente estructural», o las especulaciones acerca de la naturaleza del espíritu humano, se están colando opciones filosóficas e ideológicas al amparo de la «neutralidad» del método (pp. 36-37). En último término, poner como objetivo de una ciencia la contemplación del conjunto de leyes del inconsciente, metaforizadas en el pensamiento salvaje, revela una concepción burguesa de la ciencia (p. 110). Y esto significa un tremendo desliz, un grave pecado filosófico.

Si en algo concuerda todo el mundo es en que el estructuralismo desborda los datos y las teorías demostrables: sostener que el espíritu también es una cosa, que la libertad es una ilusión, que la sociedad humana es una gigantesca máquina de producir entropía, etc., equivale a rebasar el campo etnológico y pasarse al filosófico (A. Tornos, p. 78); por eso mismo, la filosofía ha de

tener en cuenta a Lévi-Strauss. En efecto, «Lévi-Strauss ha fundado la filosofía, o si se quiere, la antifilosofía que sirve de base a todos los estructuralismos y sistematismos» (J. M. Domenach, 1, página 773; 2, p. 694). La ciencia antropológica se halla estrechamente ligada a «una ambiciosa filosofía del hombre y del mundo» (G. Forni, p. 172). Sin que esté desprovista de «aspectos metafísicos» (F. Remotti, 2, p. 28). En suma, la antropología estructural representa «un método y una filosofía que dominan el horizonte filosófico e ideológico de nuestro tiempo» (M. Marc-Lipiansky, p. 13). El hecho de que Lévi-Strauss no pretenda esbozar siquiera una filosofía sólo puede calificarse de «hipocresía» (J. Rubio, 1, p. 227).

Resulta interesante averiguar el parentesco filosófico que se atribuye al pensamiento lévi-straussiano. ¿En qué corriente encuadrarlo? Los diversos comentadores se las ven y se las desean. Pariente de muchos, Lévi-Strauss no es hijo de nadie. Su pensamiento parece hecho con retazos de toda la historia de la filosofía. Por eso, el ojo del filósofo queda a veces confundido, como vamos a notar. Pero todo tendrá su explicación.

Se ha hablado de un «nuevo eleatismo» (H. Lefèbvre, 2). Luc de Heusch y C. Tullio-Altan creen percibir un cierto *platonismo*. A Sergio Moravia se le antoja una «antropología dualista» que «opera como si la dualidad entre lo consciente y lo inconsciente, lo superficial y lo profundo existiera realmente, concretamente» (Moravia, p. 298). El mismo Moravia, mirando a tiempos más modernos, señala huellas de la escuela leibniziana en ese modelo de la combinatoria universal (p. 222); descubre patentes relaciones con el pensar de Hobbes y de Spinoza (p. 217), aun sabiendo que Lévi-Strauss jamás los cita.

El *rousseauismo* de Lévi-Strauss es algo que él pregonaba a bombo y platillo, y que muy pocos tratan de negar.

Paul Ricoeur (ver un poco más adelante), Paolo Caruso, J. Parain-Vial, P. Valori, S. Moravia, G. Forni y otros ponen de relieve el *kantismo* de Lévi-Strauss. Sólo se discute la modalidad de este kantismo. Las estructuras mentales no se identifican aquí con categorías lógicoformales o trascendentales, sino que están dotadas de consistencia objetiva (Moravia, p. 323), de un fundamento material (Parain-Vial, p. 142) en la corteza cerebral. En la línea de la escuela kantiana de Marburgo, Lévi-Strauss pasa de las condiciones formales a la realidad objetiva (Forni, p. 173).

Todo lo cual no impide a P. Verstraeten aludir al *hegelismo* de Lévi-Strauss (Verstraeten, 1, p. 68), por postular la identidad de las leyes del mundo con las leyes del pensamiento. Con todo, cuando Lévi-Strauss identifica las estructuras del pensamiento y las estructuras del mundo no incurre en la tesis idealista que identifica, sin más, pensamiento y mundo. No. Nuestro autor se distingue tanto de los filósofos de la identidad —Parménides o Spinoza— como de los filósofos que relacionan el espíritu y la materia en forma negativa —Hegel, Marx—, según opina E. Fleischmann (p. 133). La solución de C. Lévi-Strauss supera las anteriores; existe una «rejilla» (la estructura) que media entre el espíritu y la realidad infraestructural; «sobrepasa ampliamente el marco de un materialismo vulgar» (p. 137), aunque Lévi-Strauss en persona no sienta empacho si se le tilda de vulgar materialista.

De acuerdo con M. Dufrenne, lo que pasa es que hay dos etapas: una primera, marcada por el «idealismo dogmatista», idealismo del espíritu inconsciente; y otra segunda, «materialista» (pp. 86-87), que considera el espíritu como cosa y hace coincidir su funcionamiento con la actividad neuronal del cerebro.

Tal vez no sea idealista, sino tan sólo intelectualista, como escribe J. M. Auzias (1, p. 93). O quizá se trate del «materialismo más coherente que nunca haya existido» (J. M. Domenach, 2, página 700), que finalmente se torna en un extremo idealista. En otra parte, cree Domenach que se trata de un *positivismo* (3, página 318). No cabe duda de que recuerda el sistematismo comtiano (Moravia, p. 222). La metafísica de Lévi-Strauss «no es idealista ni espiritualista, sino positivista» (Forni, p. 173), ya que se inspira en un cierto concepto de ciencia. En efecto, «el estructuralismo ha nacido lastrado por su herencia positivista» (J. Rubio, 1, página 143). Sin embargo, en el mejor de los casos, esta característica indica sólo un aspecto. Hay que matizar más.

Puesto que se trata de una filosofía polifacética, su definición debe ser compleja. «La filosofía del estructuralismo podría, por tanto, en cualquier modo configurarse (...) *de manera negativa*, como un antihistoricismo, antiidealismo, antiinteriorismo, antifenomenología; y *de manera positiva*, como un cientismo, objetivismo, naturalismo, sociologismo (...), en fin, un trascendentalismo fundado en categorías no concienciales, sino antropológico-empíricas» (P. Valori, 1, col. 232). De esta guisa, se «ha impuesto al pensamiento contemporáneo una filosofía a la vez idealista y mate-

rialista, antihumanista y antihistórica» (M. Marc-Lipiansky, p. 13); nos encontramos, en resumidas cuentas, con un *idealismo materialista* (p. 235) que reduce la cultura a naturaleza y acaba asimilando el espíritu a la materia; un pensamiento que «oscila entre un materialismo a lo Engels y un panlogismo hegeliano» (p. 238). No obstante, para C. Nelson Coutinho, no existen oscilaciones en Lévi-Strauss; se da un rotundo *idealismo objetivo*: «no es sólo un idealista (cuando afirma que la vida social es un producto de reglas mentales), sino que, además, su pensamiento es totalmente metafísico (o sea, identifica por entero razón e intelecto)» (p. 104). En otras palabras, se diría que Lévi-Strauss adopta las más contradictorias posturas filosóficas, desde el ultraidealismo al neopositivismo. ¿Cómo explicar un hecho tan extraño?

La razón por la que la filosofía implícita o explícita en Lévi-Strauss se presta a tan varias interpretaciones se comprende desde el momento en que se es consciente del papel que nuestro autor concede a la filosofía o a ciertos despojos sacados de ella. Como señala F. Remotti, la función de la filosofía —para Lévi-Strauss— estriba en ser *ancilla scientiarum* (2, p. 22), servidora de las ciencias, es decir, de la etnología. Cualquier útil conceptual que en un momento dado resulte idóneo para remontar una dificultad o solucionar un problema lo utiliza. Por eso, llega a conservar como instrumento metodológico incluso algunas nociones cuyo valor de verdad crítica, por ejemplo, la oposición naturaleza/cultura (J. Derrida, 3, p. 21). Emplea las herramientas filosóficas que tiene a mano, mientras no encuentra otras mejores, como un artesano de la chapucería [«bricolage»] intelectual. Pero hay que agregar que especula igualmente por puro gusto personal, para extraer sus propias lecciones una vez concluida la obra científica, para soñar libremente, entre el devaneo intelectual, el sacudimiento de los adversarios y la nostalgia de un visionario del ocaso cósmico.

Puesta ya incontestablemente al descubierto la incidencia filosófica de la obra de Lévi-Strauss, será oportuno advertir, con J. Parain-Vial, contra dos errores que nos podrían tentar: El primero, «creer que una filosofía discutible e insegura de sí misma desprestigia la obra científica»; y el segundo, «considerar el valor científico de esta obra como prueba de esa filosofía discutible» (p. 149). Cada cosa va por su camino. Lo justo es deslindar cada uno de los discursos y evaluarlo con arreglo a los criterios pertinentes en cada caso. Querer investir una línea de pensamiento

netamente filosófico con el prestigio de tal o cual ciencia, so pretexto de relaciones más o menos intrínsecas con ella, no representa sino una artera maniobra de ideologización, con la que se corre el riesgo de caer en la propia trampa.

IDEOLOGIZACIÓN

Honra a quienes trabajan en las ciencias humanas el deseo de transformarlas en verdaderas ciencias. No cabe duda de que en parte, al menos, lo son. Pero parece una tremenda ingenuidad creer que son sólo eso. Ni siquiera se limitan al uso del imprescindible andamiaje filosófico que cualquier ciencia necesita para su edificación. Hasta ahora, no hay ciencia humana y social que no vehicule algo más sutil, aunque sólo sea al modo de ese aura de prestigio que hace la propaganda indirecta a un determinado sistema de valores. Toda ciencia es para «utilizarla» y efectivamente se manipula. ¿Cómo otorgar credibilidad a la idea de que las ciencias humanas suponen «una ruptura total con las ideologías»? No. No se puede decir que «el estructuralismo florece a partir del fin de las ideologías»; no «elimina las ideologías» (J. M. Auzias, 1, p. 24), sino que, muy probablemente, esta aserción sea una de las sugerencias que su propia ideología nos quiere hacer tragar.

Bajo el disfraz aséptico de ciencia positiva, la etnología, al presentarse a sí misma como alternativa de la filosofía, esconde larvadamente una ideología que habrá que dilucidar. El hecho es «alarmante», según G. Bueno (p. 9). El hecho es que «el método estructural no escapa por una gracia maravillosa al pecado original de las ciencias humanas, que es el pasar poco a poco de la conjetura plausible a una especie de 'deductividad' irrecusable, infalible en toda circunstancia» (R. Caillois, 3, p. 22). Hay cantidad de aspectos paracientíficos, o sea, imposibles de falsar, cuya apología implica una evidente ideologización.

En todo momento conviene ser consciente de que, para Lévi-Strauss, muchas de sus especulaciones no aspiran a formar parte de la ciencia. Pero, al contemplar críticamente su obra en bloque, se comprueba que lo ideológico no se reduce a una mera excrecencia, sino que está imbricado en toda su producción. En esos universos simbólicos que constituyen la cultura, hasta el propio antropólogo se pierde entre los hilos que enlazan el objeto cien-

tífico simbólico con su supuesta base material: al final, no se sabe ya si se trata de un objeto a su vez mítico (cfr. M IV, p. 620). De ahí la importancia que entraña el estudiar dónde y cómo detectan los diferentes críticos la presencia de la ideología, su génesis, su talante.

Jean-Baptiste Fages, en *El estructuralismo en proceso*, comienza por diferenciar, a un lado, la metodología del análisis estructural, que considera ciencia, y a otro lado, las expansiones y amalgamas que desbordan el método, que constituyen esa nueva ideología estructuralista. Luego, se plantea el problema del deslindamiento entre ciencia e ideología, cosa que —explica— puede hacerse mediante un método más tradicional o bien mediante un análisis riguroso. Este último le parece algo irrealizable hoy día. En cambio, «hemos optado en favor de un método tradicional de recensión de obras 'típicas': fenomenología, teoría científica, marxismo, 'hermenéutica' religiosa... sometiendo la ideología estructuralista a un serio proceso, en grados (y por motivos) diversos» (J. B. Fages, 2, página 16). Por encima de lo científico, flota, se connota, lo mítico o ideológico. Para clarificarlo, propone distinguir la *retórica* (en cuanto sistema de los «significantes» segundos, es decir, connotados) y la *ideología* (en cuanto sistema de los «significados» segundos). Hecha esta distinción, proyecta emprender el análisis ideológico del estructuralismo sobre la base de una «nueva retórica» —que evoca la de Aristóteles y se apoya en R. Barthès—. Entre las formas que adopta el discurso (pongamos el de la antropología estructural), se encuentra una que tiene por objeto lo *verosímil*, aquello que se asemeja a lo verdadero, que es probable en apariencia, que configura el nivel retórico de un lenguaje. Sobre esta categoría de lo verosímil funda Fages el análisis de las ideologías.

En primer lugar, lo *verosímil referencial*. Es preciso localizar lo verosímil allí donde se escamotea, precisamente «en la referencia [del lenguaje] a las realidades del mundo 'percibido' o 'vivido'». Lo verosímil se desvela en la preselección que opera cada discurso sobre lo 'real'. Las señales de frontera entre este discurso y aquel otro posible van a ser particularmente reveladoras. Recuérdesse que, en términos de análisis estructural, el 'paradigma' es una manera de elección: un significante y un significado son seleccionados de entre la 'reserva' de signos posibles. Lo verosímil funciona como una vasta paradigmática» (Fages, 2, p. 47). Así, los datos reales se pasan por la criba. Se añaden detalles descriptivos más o menos

gratuitos, en plan ilustrativo, a fin de producir «efecto de realidad». Existe toda suerte de triquiñuelas para, al tiempo que se enmascara el procedimiento, crear la ilusión de que lo dicho refiere —naturalmente— a lo real, a los hechos.

En segundo lugar, lo *verosímil lógico*. Este nivel se relaciona con las «leyes del género» literario. «El inventario de las leyes asignadas a los géneros novelescos, oratorio, épico, trágico, cómico, etc., nos enseñaría abundantemente sobre los aspectos, manifiestos y codificados, de lo verosímil lógico. Pero un análisis estructural más profundo nos permite descubrir reglas de discurso y de relato que funcionan en las 'profundidades' del género, ya sean puestas por obra conscientemente o sufridas inconscientemente por los autores» (Fages, 2, p. 53). Existe un arsenal inmenso de procedimientos persuasivos, que consiguen como efecto la verosimilitud lógica.

En tercer lugar, lo *verosímil poético* —o poético— se sitúa al nivel de la frase. «Aquí encontramos las *figuras de estilo* cuyo uso fue codificado hace más de veinte siglos» (Fages, 2, p. 66). Estos variadísimos tropos del lenguaje figurado se prestan singularmente para anidar abstracciones y expresiones ideológicas. La riqueza literaria de Lévi-Strauss se presta, así, a fascinantes prestidigitaciones extracientíficas.

En cuarto lugar, lo *verosímil tópico* opera un último ensanche: «las relaciones del discurso con las instancias ideológicas postuladas de trecho en trecho hasta la aceptación universal» (Fages, 2, página 71). A fuerza de perderse la conciencia de estos lugares comunes o tópicos, la ideología lo invade todo y se confunde con lo natural y evidente sin ser más que el producto circunstancial de una cultura determinada o de una época.

He aquí las vías de acceso a la ideología estructuralista, abiertas a cualquier otra tendencia crítica.

Sobre un análisis de lo verosímil, cimenta J. Courtès su prueba de la ideologización del pensamiento de Lévi-Strauss. Verosímil es lo que se supone evidente, lo que es aceptado comúnmente sin previa crítica: el refugio de las ideologías. En la obra lévi-straussiana, se discierne todo un sistema verosímil de valoración que puede irse reconstruyendo. Hay diversos tipos de evaluación: la «cuantitativa», que opone lo completo a lo incompleto; la «funcional», que opone lo importante a lo secundario; la «cognitiva», que opone lo conocido a lo desconocido. Se trata de calificativos que Lévi-

Strauss va dejando caer acá y allá por toda su obra. Courtès lo analiza en la serie mitológica. Se da una retórica de lo verosímil que, por virtudes del lenguaje, sobreañade un halo de apariencias. Las mismas categorías que se ponen en juego («conjunción», «disyunción», «simetría», «inversión», «homología», etc. y sobre todo «transformación») cambian de sentido con arreglo al contexto. La transformación equivale a «derivación», cuando se emplea en un sistema de causalidad, o bien a «conmutación», cuando se emplea en un sistema de mutación lingüística. De este modo, aparece la ambigüedad.

Courtès aplica su análisis a esas nociones centrales en el discurso de Lévi-Strauss que son las de *naturaleza* y la de *cultura*. Observa que los contenidos que esta oposición deslinda son cambiantes en cada caso: En correspondencia con la relación naturaleza/cultura, se presentan las relaciones entre un estado caótico y un estado articulado, entre una inmediatez en el trato y la mediación de la organización social, entre lo continuo y lo discontinuo, entre la universalidad de la ley natural y la particularidad de la regla cultural, entre la libertad y la norma, entre la animalidad y la humanidad, entre lo biológico y lo mental, entre lo no elaborado y lo elaborado, etc. Unas veces, naturaleza y cultura se presuponen recíprocamente; otras, la primera precede al surgimiento de la otra. No cesa la ambigüedad; aparece incluso la contradicción: Lévi-Strauss formula simultáneamente «dos afirmaciones inconciliables: [a] la naturaleza funda la cultura, o bien, la cultura es reducible a la naturaleza; [b] entre naturaleza y cultura, hay siempre un 'intervalo' (presupuesto en el plano 'metodológico')» (J. Courtès, 1, p. 213). Tenemos, pues, la muestra y la pauta de otras muchas ambigüedades que pueblan los entresijos del pensamiento lévi-straussiano. La posición personal del autor se filtra a través de la retórica de la enunciación y la conceptualización. Esta retórica inculca el puro discurso científico con los virus de la ideología y la mixtificación.

Otro de los que denuncian más sistemáticamente los excesos de la antropología estructural es Alain Badiou: la noción de «modelo» marca el *recubrimiento ideológico* de un concepto lógico-matemático. Si esto es así, las «demostraciones» de Lévi-Strauss no pueden pretender científicidad. Los argumentos traídos son varios. Ya el hacer cuestión, a propósito del modelo, de la pareja empirismo/formalismo, revela una problemática de fondo con resonancias muy

concretas. Diferenciar los hechos empíricos y las formas lógicas, correlacionar una cosa y otra, constituye la base de la «epistemología burguesa», subyacente tanto al discurso empirista como al discurso formalista. Ambos son discursos ideológicos, variantes sobre un mismo tema, cada uno de los cuales dogmatiza acerca de su propia primacía. Sea cual sea la metodología, las sedicentes «ciencias humanas» no pasan de ser «pseudociencias». Badiou distingue una triple tipología del discurso, que se constituye por su respectiva clase de unidades: el *científico* con sus conceptos, el *filosófico* con sus categorías, el *ideológico* con sus nociones. Pues bien, tras esta aclaración, añadamos que establece tres tesis:

«Tesis 1: existen dos instancias epistemológicas de la palabra 'modelo'. Una es una noción descriptiva de la actividad científica; otra, un concepto de la lógica matemática.

Tesis 2: cuando la segunda instancia sirve de soporte a la primera, se tiene un recubrimiento ideológico de la ciencia, es decir, una categoría filosófica, la categoría de modelo.

Tesis 3: la tarea actual de la filosofía es desintrincar, en los usos de la categoría de modelo, un uso servilizado, que no es sino una variante [ideologilizada], y un uso positivo, empleado en la teoría de la historia de las ciencias» (Badiou, pp. 13-14).

En cuanto a la primera tesis, es el caso de C. Lévi-Strauss cuando «piensa la ciencia como enfrentamiento a un objeto real, sobre el que se debe encuestar (etnografía), y a un objeto artificial, destinado a reproducir, a imitar en la ley de sus efectos, el objeto real (etnología)» (A. Badiou, p. 14). Por este camino, el modelo viene a sustituir a la realidad, la suplanta por una «irrealidad foral». Fijar en el modelo las aspiraciones del conocimiento es, empero, un error. El modelo no debe ser más que un apoyo destinado a desmantelarse en el proceso científico y en relación con la praxis concreta: «Quien no sabe renunciar al modelo renuncia a saber: todo detenimiento en el modelo constituye un obstáculo epistemológico. Es decir, hasta tal punto permanece el modelo al margen de la producción de conocimientos» (p. 17). Se hipertrofia la importancia del modelo en detrimento del conocimiento real. Se declara que el modelo es aquel objeto artificial que da razón de todos los hechos empíricos, y cuando se pregunta por el criterio del modelo verdadero, se repite que es aquel modelo que da cuenta

de todos los hechos. Esto incurre en un círculo vicioso. Se llega a pensar, incluso, que la clave está en descubrir el modelo que rige la construcción de modelos, la estructura de estructuras última, inherente al cerebro. Aquí tenemos «el mito regulador de esta epistemología» (p. 21). Y aquí, también, una concepción de la ciencia al servicio de objetivos políticos silenciados.

La ciencia no es regulación sino «proceso de producción de conocimientos», según Badiou. El concepto de modelo logra su plena validez en la teoría lógico-matemática, donde «una estructura es modelo de una teoría formal si todos los axiomas de esta teoría son válidos para esa estructura» (p. 44). Pero el concepto no se puede exportar sin más a otros dominios. Por esto, «la categoría filosófica de modelo, tal como funciona en el discurso del positivismo lógico, es doblemente inadecuada. Lo es, primero, por pretender pensar la ciencia en general según una diferencia (sintaxis/semántica) que no es en sí más que una *recaída* ideológica de una diferencia regional intramatemática (entre aritmética recursiva y teoría de conjuntos). Lo es, sobre todo, por pretender revestir la ideología empirista con *palabras* que designaban los momentos de un proceso matemático» (A. Badiou, p. 58). En definitiva, se trata de lo que ocurre con Lévi-Strauss: que el concepto científico de modelo tomado de la lógica matemática se extrapola al dominio etnológico y se somete a la ideología dominante.

Me permito remitir, desde aquí, a las críticas que Raymond Boudon efectúa a la noción de «estructura», ya anticipadas en el precedente capítulo 7.1.

Va quedando patente el fenómeno de la ideologización. El rechazo que se da, en el pensamiento lévi-straussiano, de la historia, lo mismo que la eliminación de todo lo que se debe al acontecimiento y a la reflexión, dentro de la sociedad, son de índole ideológica. Luis Cencillo acusa a Lévi-Strauss de soslayar el contenido del mito. Aunque pueden aceptarse como resultados científicos los del análisis del parentesco y del tomemismo, no pasa igual con el análisis del mito. En este dominio, Lévi-Strauss se lanza imprudentemente a «hacer afirmaciones de alcance *real* y *metaestructural*, tal vez metafísico» (Cencillo, 1, p. 307). Contra lo que cree Lévi-Strauss, los mitos no se resuelven en su mera «estructuralidad»; son una realidad de orden *expresivo*, dinámico, dialéctico, irreducible al estaticismo. Es muy expuesto el intento de transportar los métodos operatorios a los saberes acerca de las realidades humanas:

se corre el riesgo de caer en un escolasticismo trasnochado. Puesto que Lévi-Strauss ha realizado tal operación, Cencillo sospecha que ha hecho valer sus convicciones y su cosmovisión, forjando una especie de «estructuralismo *mágico*» (1, p. 318). En sus trabajos mitológicos, da pasos precipitados e inmetódicos que presenta como consecuencias rigurosas, cuando de hecho son «inferencias más que discutibles». De esta manera, presume que la mente tiene que «componer» con los objetos, o que se ve abocada a «imitarse a sí misma», con lo cual va retrasado respecto a las ciencias (1, pp. 318-319); presume que estar determinada la mente por una normatividad equivale a su mecanización o automatización, y que, si la mente está sujeta a norma en la ideación mítica, tiene que estarlo *a fortiori* en todo lo demás (1, p. 319); presume, finalmente, que está «probado» que la mente no es sino «una cosa entre cosas», ignorando la «*especificidad del nivel de lo humano*» (1, p. 320). Lévi-Strauss nos retrotrae al «hombre máquina» del desfasado materialismo ilustrado de La Mettrie. El método va lastrado por contenidos ideológicos, como son el primado del inconsciente sobre la conciencia y el isomorfismo del espíritu y el mundo, que destruyen la subjetividad.

Es posible que esta ideologización se deba al hecho de que la antropología estructural constituye «una rama del saber naturalmente surgida en el marco de una sociedad alienada» (J. Uscarescu, 1, pp. 113-114). O tal vez se deba a una actitud regresiva, evasiva, de retorno a la madre naturaleza. «De esta manera, la actitud conservadora de Lévi-Strauss, tal como aparece claramente en la concepción estática de las estructuras y de los rasgos naturalistas de su pensamiento, adquiere un nuevo significado. El retorno a la situación originaria (...) se efectúa solamente por medio de refinadas elaboraciones intelectuales del antropólogo, en tanto que se deja que la historia de la civilización occidental —cuyo desarrollo es también responsable del exterminio de las últimas poblaciones primitivas— siga su marcha inevitable» (F. Remotti, 2, pp. 257-258). Nos encontraríamos ante una antropología alienada y alienante.

El punto de vista etnológico lleva a cabo una crítica, pero sólo sería el sucedáneo de la verdadera crítica, que únicamente puede ser la crítica revolucionaria. Por ello, G. Bueno habla de la «ilusión etnológica» que padecen autores como Lévi-Strauss (p. 26). De esta ilusión se generan toda suerte de *idola theatri*. Al osar

convertirse en sustitutivo de la filosofía, la etnología parte desde los prejuicios (ideas o principios) «en busca de los datos etnográficos». Se utiliza, así, al servicio de una ideología. En el trasfondo de Lévi-Strauss, se trasluce «la tradición del 'Paraíso perdido', la tradición de la 'Comunidad perdida' y del 'Hombre' extraviado en la 'civilización'. En resumidas cuentas, «la etnología, como contemplación pura, asume la función *redentora* de la humanidad extraviada por el pecado original de la civilización inauténtica» (G. Bueno, p. 140). Esto representa una modalidad de gnosticismo, el «etnologismo», fundado en una «crítica de la civilización desde la nostalgia de la barbarie» (p. 141).

Como concluye L. Sève, junto con la práctica científica del método estructural, «se ha formado una *ideología estructuralista*, proclamando el fin de una era intelectual, la de la razón dialéctica y humanista, y el advenimiento de una nueva cultura» (p. 113). Una ideología que se sustenta sobre una epistemología del modelo no empirista, sobre una ontología de la estructura como infraestructura inconsciente, y sobre la repulsa de la concepción historicista de la historia humana.

Nos tropezamos con una vertiente de la ideología dominante. H. Lefèbvre se pregunta si no será la superestructura de nuestra sociedad neocapitalista, que busca un modo de integración que aparta de los conflictos y elimina a los individuos (cfr. Lefèbvre, 2, p. 37). El estructuralismo representa la ideología dominante de la sociedad burocrática y consumista: «el lenguaje científico *sobre* esta sociedad. El lenguaje por el cual se expresa una sociedad puede muy bien servirle para enmascararse, para disimular sus problemas. ¡Es precisamente uno de los caracteres de toda ideología! » (Lefèbvre, 3, p. 90). Se trata de una ideología del «sistema», «una filosofía del constreñimiento que suplanta a la de la libertad y apunta a mantener las formas y las normas de esta sociedad» (3, p. 104). Al sujeto trabajador lo ha sustituido un «lugar» de consumo, el consumidor hábilmente manejado por la publicidad impersonal. «¿Con qué objeto? Con el de consolidar una sociedad aún mal definida, en peligro, en tela de juicio, donde las clases dominantes que parecían condenadas reencuentran su papel, estatuto y función, adaptándose a las nuevas exigencias, tales como la racionalidad, programación, planificación, donde reencuentran, acentuándola, una parte de la capacidad *integradora* que tenían bajo el capitalismo competitivo» (3, p. 107). La era de la tecno-

cracia se corona con el dogmatismo de la estructura. Es preciso denunciar los abusos del concepto de estructura y su ideologización dogmática, a fin de discernir las legítimas adquisiciones que también hay en el estructuralismo. Su fallo estriba en que «se sustituyen las contradicciones con una imagen no conflictiva, con una presentación sistematizada, en otros términos, con una coherencia ficticia, purificada de contradicciones: con un modelo. Esta imagen, esta representación, esta ficción abstracta, se impone en seguida. Se las presenta como necesarias, como constricciones que vienen de los hechos y de las cosas, racionalmente» (H. Lefèbvre, 5, p. 17). He aquí una denuncia desde el más crítico marxismo.

En el mismo sentido abundan otros críticos. El discurso de Lévi-Strauss es «una variante de la epistemología burguesa» (A. Badiou, p. 58); es la ideología de la sociedad de consumo (L. Goldmann); es la expresión directa del «pensamiento ideológico de la burguesía contemporánea, incapaz de aceptar la razón dialéctica, la dimensión de la objetividad, la riqueza humanista de la praxis» (C. Nelson Coutinho, p. 12). En el fondo, el estructuralismo sería la forma más contundente del agnosticismo moderno, un exponente del empobrecimiento y de la «miseria de la razón». «El Terror que el estructuralismo mimetiza es el del capitalismo de consumo; aunque más sutil, éste proviene igualmente de una manipulación que intenta eliminar la humanidad del hombre, su racionalidad crítica, en nombre de la formación de una masa de consumidores (de productos, ideas, modos de vida), amorfa y manipulable» (C. Nelson Coutinho, p. 89). Más que un superracionalismo, como se pretende, nos las tenemos con un «irracionalismo esencialmente negativo» (p. 108).

No puede negarse la connivencia del estructuralismo con la sociedad tecnocrática, reificante y reificada, despreciadora del sujeto y de la historia (R. y L. Makarius). Es una ideología de la coherencia que legitima la deshumanización tecnocrática y burocrática de nuestra sociedad, y que implica la «abdicación del hombre» (M. Marc-Lipiansky, p. 278). ¿Podría refutarse tan insistente acusación?

Pocos salen por los fueros del estructuralismo. En este punto de la complicidad con la sociedad neocapitalista, disiente J. B. Fages, alegando que «entre los más potentes investigadores estructuralistas, encontramos analistas despiadados de la sociedad de consumo. Si la publicidad es la 'retórica' del mercado (capitalista),

son también investigadores estructuralistas quienes han desmontado, con el 'rigor' más real, los resortes del lenguaje publicitario, y esto con una independencia científica total» (Fages, 2, p. 89). Lo que queda sin resolver es si, aun admitiendo este dato, semejante tipo de crítica pasa de ser ese «anticapitalismo de raíz claramente romántica» —inefectivo— de que habla Nelson Coutinho a propósito de Lévi-Strauss.

Sin discutir la presencia o ausencia de dogmatismo, la realidad es que el «estructuralismo» ha venido a llenar un vacío ideológico; representa, como indica G. Schiwy, una ideología que hostiga tanto al cristianismo como al marxismo (4, p. 16). Quizá sea menester seguir desenmascarándola y atacándola. La única salvedad está en que hay que tener cuidado para no arrojar con el envoltorio ideológico las indudables verdades científicas que también contiene.

ONTOLOGÍA DE LA ESTRUCTURA

Si el concepto central y clave del estructuralismo es la «estructura», su filosofía así como su ideologización estarán involucrados en el uso que se le dé. Se plantea, así, la cuestión de la naturaleza de la estructura, de la que en varias ocasiones ya se ha tratado (capítulos 3, 4, 5 y 7.1). La discusión se orienta en múltiples direcciones. Pero el punto álgido de la interpretación surge cuando hay que decir si es meramente un instrumento al servicio de una mejor inteligibilidad o, por el contrario, ambiciona explicitar la realidad misma, en un registro ontológico.

Lévi-Strauss, al menos en su discurso consciente, expresa repetidas veces el sentido instrumental e hipotético del modelo estructural. En este sentido lo interpreta Jean Pouillon, uno de sus expositores más fieles.

No obstante, no se hacen esperar los ataques.

Toda una línea crítica se orienta —antes de llegar al problema ontológico— hacia la estaticidad y la exclusión del acontecer concreto que el modelo estructural parece suponer. J. M. le Blond escribe que «la estructura no incluye en sí misma la nota de 'proceso' y de génesis, aun cuando se pueda hablar de estructuras y procedimientos constantes de producción» (p. 43). Se advierte una especie de tendencia maniática al sistema —opina H. Lefèbvre—, cuando lo que de hecho existe es una pluralidad de sistemas no reduc-

tibles. Propone sustituir la inteligibilidad estática por la inteligibilidad dinámica, el sistema por la historia, la estabilidad por las transiciones, el equilibrio por el devenir, la positividad estructural por la negatividad dialéctica (Lefèbvre, 5, p. 17). Las polémicas han sido largas; pero en este momento vamos a abreviar. No han faltado, tampoco, quienes favorezcan el punto de vista de Lévi-Strauss. No se niega el proceso ni el acontecimiento, sino que es otro punto de vista, complementario. Más aún, «es inexacto oponer estructura y acontecimiento: la estructura comporta un registro de *acontecimientos* ideales, es decir, toda una *historia* que le es interior» (G. Deleuze, p. 72). El acontecer se incluye, aunque desde otra perspectiva.

Respecto a la correspondencia de la estructura con la realidad misma del objeto que explica, caben todas las sospechas. En su tesis doctoral, P. Verstraeten destaca cómo la obra de Lévi-Strauss suscita numerosos problemas ontológicos. Estos se concentran en el de la estructura. Y es que «la noción de *modelo*, metodológicamente indispensable en sí misma, interviene para disimular una *ontología del sistema*» (Lefèbvre, 2, pp. 49-50). «El estructuralismo viene a ser la versión moderna de un tema constante en la historia del pensamiento occidental: la búsqueda de la *sustancia*. La estructura es la «sustancia» del fenómeno considerado, en el sentido etimológico de «lo que está debajo», lo que no es perceptible inmediatamente (o 'empíricamente') en la superficie» (P. Caruso, 3, página 14). Se diría que nos encontramos frente a esa pésima clase de filosofía que se quiere hacer pasar por objetividad científica.

Umberto Eco sostiene que, de los principios del estructuralismo metodológico, Lévi-Strauss deduce un estructuralismo ontológico, pasando de la concepción operativa a una «concepción sustancialista» (1. p. 405). De este modo, la denominada estructura de las estructuras, identificada con el inconsciente estructurado, no es sino una sustancia universal. La estructura se ha convertido en «principio hipostático», criterio último de realidad desde el que se rechaza como falso todo lo que no encaje en ella. Por lo cual, la estructura constituye una noción dogmática que «dificulta el acceso a fenómenos que ponen en juego el desarrollo histórico y la desestructuración continua de estructuras que se consideraban inmutables» (1, p. 414). Por su lado, U. Eco habla de una «estructura abierta», objeto de fuertes críticas por parte de Lévi-Strauss.

El estructuralismo se transformaría de método en metafísica

a la vieja usanza: la estructura sería «el Ser o la sustancia que se expresa igualmente en la realidad de las cosas y en el conocimiento de esta realidad» (...). Sobre esta base, «el estructuralismo parece vincularse con la metafísica del Ser que inspira la última fase del pensamiento de Heidegger» (Nicolás Abbagnano, p. 789).

Sergio Moravia, que denuncia un dualismo entre el plano de la realidad y el de la ciencia, en Lévi-Strauss, cree que éste, con el fin de superar tal dualismo, tiende a atribuir al modelo estructural «una verdadera y propia realidad, una suerte de estructuración algebraica de lo real preexistente *ab aeterno*». No se limita a crear modelos formales de tipo operativo, sino que presume su coincidencia con la realidad. «Es la misma realidad objetiva la que, oportunamente interrogada (...) podrá *desvelar* la estructuración universal y necesaria que la regula internamente» (Moravia, pp. 318-319). Sólo a la estructura correspondería el privilegio, la «función demiúrgica» de conferir sentido a lo real. «No obstante todo postulado monismo lógico-ontológico, no obstante toda homología entre pensamiento y realidad, en el universo de Lévi-Strauss, el Logos prefiere habitar no ya entre la cultura, ni siquiera entre la naturaleza y la historia: sino en un *detrás*, en una *profundidad* a la cual accede sólo quien sepa (...) intuir bajo las apariencias sensibles fenoménicas las tramas categoriales en las que está resuelta *ab aeterno* la 'verdadera' sustancia de la realidad» (p. 407). Por más que se niegue explícitamente, la estructura inconsciente del espíritu humano posee todos los visos de un postulado metafísico. Viene a ser «un *nosotros* trascendente, si no trascendental, tan altamente intelectualizado que lo óntico parece culminar en lo puramente ontológico» (R. Abellio, p. 291). A su pesar, la estructura se habría ontologizado.

La ontologización de la «estructura» comienza por la equivocidad de su significado y su uso. ¿Se trata tan sólo de la «estructura modelo», o también de la «estructura esencia»? se pregunta J. Parain-Vial. El hecho es que unas veces se entiende como estructura modelo, otras como estructura lógico-matemática inmanente al espíritu humano, otras como matriz intermedia entre conceptos formales y contenido, y otras como totalidad real que posee un sentido (Parain-Vial, pp. 146-147). Y de la confusión se deriva una fuerte inclinación a convertirla en *estructura esencial*.

Otros, como M. Corvez, señalan que la «ontología de la estruc-

tura» se constituye en el momento en que se pretende presentarla como fórmula exhaustiva de inteligibilidad del mundo.

La base de la ontología lévi-straussiana se encontraría en el mismo análisis estructural (G. Puglisi, p. 98). Este presupone una ontología estructural: «la posición de Lévi-Strauss parece postular frecuentemente un ontologismo que empiece y acabe en una identificación del sujeto con el objeto, de las estructuras categoriales del pensamiento con las estructuras racionales de la realidad» (p. 113). Las estructuras mentales implican una realidad categorial, ontológicamente dada; esto es, las estructuras «existen también ontológicamente para poderse manifestar metodológicamente» (p. 114). Hay que considerar a Lévi-Strauss como ontólogo. Si bien «podemos definir el análisis de Lévi-Strauss, paradójicamente, como una *ontología sin ser*, es decir, una ontología que no es un ser existente por sí, sino sólo por lo que parece» (p. 116), que entraña una extraña contradicción. Quizá porque semejante ontología estructuralista no signifique sino «una nueva y abstrusa forma de idealismo objetivo» (Nelson Coutinho, p. 76).

Sea lo que fuere, permanece una cierta indeterminación. Como capta acertadamente J. M. Broekman, se da fundamentalmente un doble significado del concepto de estructura, que «abarca tanto la inteligibilidad como la realidad» (p. 151), pero queda fuera de toda duda que Lévi-Strauss *no decide* del todo si se limita a la inteligibilidad o se extiende también a la realidad. Esta apreciación me parece que es la que más se ajusta a los hechos.

Conforme lo interpreta otro expositor, Lévi-Strauss no traspasa la operatividad de los modelos de inteligibilidad; el mismo «orden de órdenes a que se refiere en la *Antropología estructural* aparece más bien como una idea reguladora para la práctica científica que como un concepto principal para una construcción metafísica» (J. Cuisenier, 2, p. 184). Entender ontológicamente las estructuras sería una proyección hecha desde fuera sobre el pensamiento lévi-straussiano.

Tal vez no habría que ser tan radicales en la impugnación del punto de vista estructural, por parte de los filósofos. He aquí una actitud más acogedora: «La noción de 'estructura', en el sentido actual del término, sirve de vehículo a una filosofía. Digamos, en primera aproximación: una filosofía cuya categoría fundamental no es la de *ser* sino la de *relación*. El vínculo de esta orientación con el carácter 'operatorio' del conocimiento es fácil de descubrir»

(R. Garaudy, 2, p. 69). Sus repercusiones se muestran en una superación del atomismo, del dogmatismo, del positivismo...

SOBRE LA RAZÓN DIALÉCTICA

En la confrontación con los filósofos, merece capítulo aparte la disputa entre C. Lévi-Strauss y J.-P. Sartre. Responde al relevo de método y de moda que supone el paso del existencialismo al estructuralismo.

Sartre y Lévi-Strauss no sólo son rigurosamente contemporáneos sino que se formaron en el mismo ambiente intelectual. Ambos investigan al hombre. Ambos se confiesan marxistas. Sin embargo, sus análisis dan testimonio de una sensibilidad y un pensamiento muy diferentes. Desde el tiempo de sus estudios universitarios, en los años treinta, mantuvieron incluso una cordial amistad, que no empieza a resentirse hasta 1955, cuando Lévi-Strauss habla peyorativamente del existencialismo: que «corre demasiado el riesgo de llegar a ser una suerte de metafísica para modistillas» (TT, p. 63/46). De todas formas, durante unos años más, Lévi-Strauss continúa publicando artículos en la revista *Les Temps Modernes*, editada por Sartre.

El proceso de diversificación es muy marcado. Tras el clamoroso éxito del existencialismo, viene a sucederle cronológicamente el estructuralismo. Representan tendencias antagónicas. Si la «existencia» se definía por la absoluta libertad de decisión humana en el ámbito de la subjetividad, la «estructura» exalta la total objetividad que somete todo lo humano a la determinación. Si desde el primer punto de vista «estamos condenados a la libertad», desde el segundo es la libertad la que está condenada como pura ilusión. La concepción de la historia, en uno y otro caso, choca irremediablemente. El método analítico estructural pone en cuestión al dialéctico, y a la inversa.

Voy a iniciar la exposición por la postura de Lévi-Strauss porque, en este caso, es él quien abre la polémica, con el capítulo IX de *El pensamiento salvaje*, atacando ciertas tesis vertidas en la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre. Lo hace con toda cortesía. En el «Prólogo» reconoce el desacuerdo en puntos relativos a los fundamentos filosóficos de la antropología, pero —añade— «más

allá de las divergencias inevitables, deseo que Sartre recuerde, sobre todo, que una discusión que es fruto de tantos cuidados constituye por parte de todos un homenaje indirecto de admiración y de respeto» (PS, p. 11/10). Según el etnólogo, es Sartre quien opone razón dialéctica y razón analítica, a fin de atribuir la primacía a la primera. Pero, en realidad, para Lévi-Strauss, no hay más que una sola razón, la analítica, con diferentes usos metódicos. «La razón dialéctica es siempre constituyente: es la pasarela sin cesar prolongada y mejorada que la razón analítica lanza por encima de un abismo del que no percibe la otra orilla, aunque sabe que existe, y debe constantemente alejarse. El término de razón dialéctica comprende, así, los esfuerzos perpetuos que la razón analítica tiene que hacer para reformarse, si es que pretende dar cuenta y razón del lenguaje, de la sociedad, del pensamiento» (PS, páginas 325-326/356). De modo que carece de fundamento la distinción de dos razones. Si aún se quiere seguir hablando de la razón dialéctica, cabe admitir incluso que «toda razón es dialéctica», «puesto que la razón dialéctica nos parece ser la razón analítica puesta en marcha» (PS, p. 332/364).

Es, pues, la razón analítica —siendo siempre analítica la razón, en último término— la encargada de operar la totalización de la experiencia humana. «El pensamiento salvaje es totalizador» (PS, página 324/355), en un sentido más exhaustivo de lo que Sartre concede a su razón dialéctica. El pensamiento salvaje, lo mismo que el científico, es analítico y es capaz de totalizarlo todo.

En este contexto, Lévi-Strauss se define a sí mismo aceptando la terminología sartriana, como «materialista trascendental» y como «esteta». *Materialista trascendental*, «puesto que la razón dialéctica no es, para nosotros, otra cosa que la razón analítica y aquello sobre lo cual se fundaría la originalidad absoluta de un orden humano, pero algo de más en la razón analítica: la condición requerida para que se atreva a emprender la resolución de lo humano en no humano» (PS, p. 326/357). Es decir, la reducción de la cultura a naturaleza. *Esteta*, «puesto que Sartre aplica este término a quienes pretenden estudiar a los hombres como si fuesen hormigas». Nuestro antropólogo piensa que este calificativo cuadra perfectamente con la actitud del hombre de ciencia y, más en concreto, con la finalidad de las ciencias del hombre, «por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo» (PS, p. 326/357). Semejante concep-

tuación del ser humano como espectador, más que como agente, de la historia será muy combatida.

La filosofía de la praxis y de la dialéctica histórica, tal como la entiende Sartre, representa —para Lévi-Strauss— «un documento etnográfico de primer orden, cuyo estudio es indispensable si se quiere comprender la mitología de nuestro tiempo» (PS, página 330/361); no alcanza una validez universal ni científica; no es un punto de llegada sino un punto de arranque. Todo sentido planteado dialécticamente termina siendo subsumido, reducido, por la razón analítica; ésta da cuenta de la razón dialéctica, mientras que «la razón dialéctica no puede dar cuenta y razón de sí misma, ni de la razón analítica» (PS, p. 335/367). Lo que la razón dialéctica afirma es siempre traducible en términos de la razón analítica, no a la inversa. De ahí que la concepción de la historia, tal como aparece en la obra de Sartre, no sólo carezca de vigencia en otras culturas, y de cientificidad, sino que «en el sistema de Sartre, la historia desempeña, muy precisamente, el papel de un mito» (PS, p. 336/368). Por ejemplo, el mito de la revolución francesa es un mito apto, en una cultura y durante un período determinado, para inteligibilizar la propia experiencia. No obstante, el sentido dado a la historia, intensamente vivido por sus protagonistas, puede ir desdibujándose en cuestión de años, o de siglos, hasta desaparecer del todo para los hombres de otro milenio. Y entonces se manifiesta desnudamente su naturaleza mítica, cuya función estriba en orientar la acción práctica, no en proporcionar una explicación verdadera. Por eso, bastará un distanciamiento temporal o crítico para que la historia pierda esa inteligibilidad que la liga a tal o cual interpretación (sentido) interior e ilusoria, de la que ningún hombre puede desprenderse.

Es ineludible vivir el mito. Todo «sentido» lo es. Pero, precisamente por eso, «todo sentido es justiciable de un menor sentido, que le da su más alto sentido» (PS, p. 338/370). En el materialismo de Lévi-Strauss, este sentido último se resuelve en las condiciones físico-químicas; el sentido último se confunde con la ausencia de sentido, se desvanece en su propia materialidad. La explicación científica desautoriza, y destruye finalmente, ese afán irrenunciablemente humano de buscar y construir un sentido.

Sin embargo, como siempre, Lévi-Strauss contrapesa sus afirmaciones más tajantes. El denunciar la historia como mito tiene por objeto rebatir la actitud de tantos filósofos que la sobrevaloran

a costa de otras ciencias del hombre. «El etnólogo respeta la historia, pero no le concede un valor privilegiado» (PS, p. 339/371). En su justa apreciación, historia y etnología son disciplinas complementarias.

La etnología capta las formaciones sociales como totalidades discontinuas. Mientras que la historia intenta aprehender el paso de un estado a otro, en continuidad: en esta «pretendida continuidad totalizadora» es donde radica la ilusión; es una proyección del sujeto. «En cuanto se pretende privilegiar el conocimiento histórico, nos sentimos con derecho (...) de subrayar que la noción misma de hecho histórico recubre una doble antinomia. Pues, por hipótesis, el hecho histórico es lo que ha pasado realmente; pero ¿dónde ha pasado algo? Cada episodio de una revolución o de una guerra se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y éstas se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales, nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico... Por consiguiente, el hecho histórico no es más *dato* que los otros; es el historiador, o el agente del devenir histórico, el que lo constituye por abstracción, y como si estuviese amenazado de una regresión al infinito» (PS, p. 340/372). Una historia total, que quisiera abarcar por completo el devenir histórico, resultaría un caos inconmensurable. Resultaría imposible. Es cada individuo o cada grupo el que lleva a cabo una totalización del devenir, mediante la *selección* de unos pocos hechos, a los que otorga significatividad, y la exclusión de la inmensa mayoría —como insignificantes—. «Una historia verdaderamente total se neutralizaría a sí misma: su producto sería igual a cero» (PS, p. 341/373). No existe historia universal; sólo hay historias particulares o locales.

La continuidad aconteciente representa apenas el trasfondo natural sobre el que se hacen resaltar totalizaciones discontinuas particulares, con un sentido relativo. «Lo que hace posible la historia es que un subconjunto de acontecimientos, para un período dado, tiene aproximadamente la misma significación para un contingente de individuos que no han vivido necesariamente esos acontecimientos, que pueden inclusive considerarlos a varios siglos de distancia. Así pues, la historia nunca es la historia, sino la historia-para» (PS, p. 341/373). Siempre se trata de una historia portadora de sentido para un grupo social, al cual pertenece el historiador que recorta y confecciona los «acontecimientos histó-

ricos», así como los protagonistas que amoldan su praxis a aquel sentido, interiorizado.

Lo que llamamos historia es el resultado de la utilización de un código peculiar, de un método clasificatorio. Su clave está en la *cronología*. Esta es la matriz para el análisis y clasificación de los fenómenos humanos, para su categorización como hechos históricos. El código cronológico maneja *fechas*. Cada fecha se caracteriza por varios rasgos: *a)* denota un «momento» en una sucesión ordenada; *b)* expresa una «distancia» respecto a otras fechas vecinas, de modo que hay cronologías «calientes» o «frías» según la intensa o escasa consignación de hechos históricos marcados en una duración cronológica similar; *c)* cada fecha alcanza significación sólo en cuanto «miembro» de una *clase de fechas*, es decir, unas se tornan significativas a nivel milenario, otras a nivel centenario, o a nivel anual, mensual, semanal, etc. Al tiempo que la significatividad se esfuma al comparar una clase de fechas con otra.

El código del historiador consiste en clases de fechas, «en las que cada fecha significa en la medida en que mantiene con las demás fechas relaciones complejas de correlación y de oposición. Cada clase se define por una frecuencia, y pertenece a lo que podríamos llamar un cuerpo o un dominio de historia. El conocimiento histórico procede, pues, de la misma manera que un aparato de frecuencia modulada» (PS, pp. 343-344/376). Las fechas de cada clase —o frecuencia— significan dentro de su clase, pero son «irracionales» respecto a las fechas de las demás clases. Cada código —milenario, secular, mensual, etc.— es aplicable teóricamente a toda la historia humana, aunque, de hecho, su empleo depende del período estudiado. Mientras para la prehistoria se adecua una codificación en milenios, para la historia moderna y contemporánea precisa una codificación por siglos, años o meses, y a veces incluso días. Ahora bien, vistos desde el código de la prehistoria (lo significativo a nivel de milenio), quizá la mayoría de los episodios modernos y contemporáneos dejarían de ser pertinentes.

Por consiguiente, «si el código general no consiste en fechas que se puedan ordenar en serie lineal, sino en clases de fechas cada una de las cuales proporciona un sistema de referencia autónomo, se ve claramente el carácter discontinuo y clasificatorio del conocimiento histórico. Opera por medio de una matriz rectangu-

lar» (PS, p. 345/377). Los acontecimientos se organizan en diferentes rangos paralelos y discontinuos, que van desde la «historia débil» a la «historia fuerte»: esquemáticamente, de un ritmo horario, al diario, al anual, al secular, al milenario, etc.

Aunque una fecha de una clase es incomparable con la de otra, Lévi-Strauss señala que cada clase de fechas, como totalidad, sí remite a otra clase, envolvente, donde encuentra una mayor inteligibilidad. El conjunto de una historia anualmente codificada se puede insertar en un código secular, por ejemplo (pero no en el sentido inverso). Sería un error creer que se puede reconstruir, a pesar de lo dicho, por esta vía o por alguna otra, una historia total. Pues surge una dificultad insuperable: cuando se crece en comprensión se mengua en información, y viceversa. «Por relación a cada uno de los dominios de la historia a los que renuncia, la elección relativa del historiador no se hace nunca más que entre una historia que enseña más y explica menos, y una historia que explica más y enseña menos» (PS, pp. 346-347/379). Tropezamos con un dilema.

Algunos intentos por escapar al dilema nos conducen fuera de la historia: «por debajo», la búsqueda de información disuelve la historia en la psicología y la fisiología; «por encima», la necesidad de comprensión sitúa la historia en la evolución de la biología, la geología y la cosmología. Sólo resta otro medio de eludir la alternativa, preservando la historia: «Basta con reconocer que la historia es un método al cual no corresponde un objeto distinto y, por consiguiente, con recusar la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad, que se nos pretende imponer con el fin inconfesado de hacer, de la historicidad, el último refugio de un humanismo trascendental: como si, a condición tan sólo de renunciar a yos demasiado desprovistos de consistencia, los hombres pudieran recuperar, en el plano del nosotros, la ilusión de la libertad» (PS, p. 347/380). El «materialista trascendental» hace gala de una argumentación implacable contra el «humanista trascendental». Sartre recibe también su apodo.

La conclusión es clara: La historia se agota en su *método*. Y el método consiste en un instrumento para inventariar y clasificar cualquier tipo de objetos, sin que haya una conexión privilegiada con el hombre. Además, la búsqueda de inteligibilidad no culmina en la historia, sino que ésta «sirve de punto de partida para toda búsqueda de inteligibilidad» (PS, p. 348/380). La his-

toria pierde la primacía. Queda subordinada al análisis estructural. La dialéctica histórica se adjudica al dominio de la razón analítica. «A despecho de esfuerzos tan meritorios como indispensables por ganar acceso a otra condición, una historia lúcida deberá confesar que jamás escapa del todo a la naturaleza del mito» (M I, p. 21/22). La historia no es ciencia; necesita que otra ciencia la desmitifique y extraiga de ella su verdad, aunque ésta no siga siendo humana.

En posteriores escritos, Lévi-Strauss ha ratificado sus puntos de vista. Su desacuerdo con Sartre se basa en que éste piensa «que la filosofía es la que tiene jurisdicción sobre la ciencia, mientras que yo, por el contrario, considero que esta última es la que tiene jurisdicción sobre la filosofía» (LS, 120, p. 29). La razón analítica es la que tiene la última palabra, la ciencia. Pero «los hombres mitifican lo que no han podido alcanzar por el conocimiento científico» (LS, 136, p. 49). Y esto es lo que ocurre con la historia: se ha convertido en el mito de nuestra sociedad, destinado a guiarnos hacia el futuro. Igual que los pueblos primitivos proyectaban sus mitos sobre la naturaleza, nosotros los proyectamos sobre la historia, ámbito impenetrable para la ciencia actual. «No quiero decir con ello que no sea posible una historia científica», matiza. Lo imposible es hacer una historia «total». El historiador se ve obligado a hacer una historia fragmentaria...

Jean-Paul Sartre, por un lado, ya había expuesto, en su *Crítica de la razón dialéctica*, su visión antropológica de la historia como «totalización» llevada a cabo mediante la praxis humana, praxis que engloba todas las sociedades y todos los momentos de la historia, y que se basa en la razón dialéctica. «La razón dialéctica es en sí misma la inteligibilidad de la razón positiva» (Sartre, 1, página 136/I, 191). El hombre exterioriza las estructuras, que luego interioriza y lo condicionan, pero continúa actuando dialécticamente sobre ellas, transformándolas. Las estructuras constituyen, para Sartre, «esas extrañas realidades internas, a la vez organizadas y organizadoras, productos sintéticos de una totalización práctica y objetos siempre susceptibles de un estudio analítico y riguroso» (Sartre, 1, p. 487/II, 161). La razón analítica estudia las estructuras, pero la razón dialéctica las constituye. Contra esta concepción iban los ataques de Lévi-Strauss.

Frente a la crítica de Lévi-Strauss, Sartre se defiende y le responde en la revista *L'Arc* (1966). Embiste contra el estructuralismo calificándolo de «una nueva ideología, la última barrera que la

burguesía puede aún levantar contra Marx» (Sartre, 2, p. 88). Si bien afirma no ser nada hostil al estructuralismo cuando éste es consciente de sus límites metodológicos. La lengua sólo existe en cuanto que hay alguien que la habla. Y quien habla es el sujeto humano; él tiene la primacía. El sujeto usa el sistema de la lengua, lo desarrolla, lo modifica; pero el lingüista prescinde del sujeto y se limita al sistema como totalidad ya constituida; aunque está en su derecho, no lo abarca todo. Pierde de vista el momento constituyente de la totalización. «La estructura no se nos impone más que en la medida en que está hecha por otros. Para comprender cómo se hace, hay que reintroducir la praxis, en cuanto proceso totalizador. El análisis estructural debería desembocar en una comprensión dialéctica» (Sartre, 2, p. 89). Le parece algo muy lamentable el hecho de que Lévi-Strauss haya contribuido a ese descrédito de la historia tan difundido actualmente en ciertos medios.

No impugna Sartre lo más mínimo la existencia de las estructuras ni la urgencia de su análisis. Pero piensa que «la estructura no es más que un momento de lo práctico-inerte. Es el resultado de una praxis que desborda a sus agentes» (Sartre, 2, p. 90). Sin que los agentes dejen de serlo verdaderamente. Dicho más claro: «El hombre es para mí el producto de la estructura, pero por lo mismo que la sobrepasa. Si se quiere, hay unos éxtasis de la historia que son las estructuras. El hombre recibe las estructuras —y en este sentido se puede decir que ellas lo hacen—. Pero las recibe en cuanto que está comprometido en la historia y comprometido de tal manera que no puede menos de destruirlas, para constituir otras nuevas que a su vez lo condicionarán» (2, pp. 90-91). Se da un movimiento dialéctico entre estructura y sujeto creador. No se le puede imputar ningún historicismo que abandone al sujeto a su propia veleidad.

De ahí que el sujeto aparezca mediado por las estructuras: existe desde que se origina un esfuerzo por superar la situación dada; «el sujeto o la subjetividad se constituye sobre una base que le es anterior, por un proceso perpetuo de interiorización y de reexteriorización» (Sartre, 2, p. 93). La praxis del sujeto humano descompone y recompone de un modo nuevo las totalizaciones ya realizadas —las estructuras—, en un movimiento incesante de totalización, cuyas siempre parciales totalizaciones serán sobrepasadas a su vez. «El filósofo es el que intenta pensar este sobrepasamiento.» No basta el científico, ya que todas las ciencias son

regionales. Frente al primado de la ciencia, Sartre enarbola la bandera de la filosofía. «La filosofía representa el esfuerzo del hombre totalizado por recuperar el sentido de la totalización. Ninguna ciencia puede reemplazarla, porque toda ciencia se aplica a un dominio del hombre ya parcelado. El método de las ciencias es analítico, el de la filosofía sólo puede ser dialéctico» (Sartre, 2, p. 95). La inversión respecto a Lévi-Strauss es perfecta. Lo fundamental no está en las estructuras, sino en la dialéctica entre éstas y el hombre. Lo decisivo «no es lo que se ha hecho del hombre, sino *aquello que él hace con lo que se ha hecho de él*» (p. 95). En un primer momento, se ponen las estructuras, que pueden resultar de múltiples causas y contingencias. Una vez dadas, en un segundo momento, la praxis totalizadora del sujeto consciente supera realmente las estructuras.

En otro trabajo, Sartre aduce nuevas razones. No se agota la realidad humana en el plano objetivo. El hombre objetivo que presenta la antropología estructural «no es el hombre total» (Sartre, 3, p. 48). Las mismas estructuras ni siquiera consiguen su unidad, si no es por referencia a la praxis que las sustenta. Corresponden a lo «práctico-inerte», y su estudio nunca manifiesta cómo las produce la historia. Por eso, es preciso ampliar el conocimiento de lo práctico-inerte con el de la «praxis-proceso». La antropología debe conjugar a la vez el aspecto estructural y el aspecto histórico. La relación entre ambos aspectos es dialéctica; el sujeto hace las estructuras, y éstas lo hacen; el hombre escapa a las condiciones creadas por la praxis mediante la misma praxis. Así, se va desplegando el proceso de la totalización.

El modelo puramente estructuralista es «un modelo inerte»; el modelo estructural es una «totalidad destotalizada» que hay que restituir a su lugar real en la praxis humana. La razón analítica es subsidiaria; «el análisis no es más que la razón dialéctica en grado cero» (Sartre, 3, p. 54). En resumen, el punto de vista dialéctico es el que mejor responde a la realidad, puesto que permite captar la historia «como totalización en curso», no como totalizaciones ya hechas, diseccionadas, privadas de sentido.

Después de esta apología que Sartre hace de la historia, Lévi-Strauss ha aludido nuevamente al tema, en distintas ocasiones: «No tengo ante la historia la actitud negativa que se me atribuye. Entre los partidarios de lo que se podría denominar 'la historia a cualquier precio', yo veo solamente un misticismo y un antropocen-

trismo que coloca su problemática por encima de cualquier otra» (LS, 141, p. 26). Y en otra parte: «No me parece que el enfrentamiento entre Sartre y yo sea inevitable. Simplemente debí aclarar algunas cosas cuando —en algunos capítulos de la *Crítica de la razón dialéctica*— Sartre, saliendo de su dominio, se atrevió a revelar a los etnólogos la naturaleza profunda de su investigación» (LS, 143, p. 60). Etnología e historia son complementarias, si bien su proporción no es idéntica en todas las culturas; en sociedades arcaicas quizá haya un noventa por ciento de etnología y sólo un diez de historia, mientras que en la sociedad contemporánea la relación llega a invertirse.

Al final de *El hombre desnudo*, Lévi-Strauss contraataca las aserciones de Sartre que colocan la estructura del lado de lo práctico-inerte, con un carácter no dialéctico, ya que se confina la dialéctica a la historia humana. Esto es inaceptable. La estructura misma es ya dialéctica. En el mundo de la naturaleza no se da, como pretende Sartre, una «independencia de fuerzas» cuyo vínculo sería sólo exterior. Hay oposiciones internas inscritas ya en la naturaleza biológica o física, que atestiguan una «interdependencia de fuerzas» (M IV, p. 616). En coherencia con esto, el estructuralismo admite que lo que formula en plano psicológico puede ser un tanteo de verdades orgánicas o físicas. La estructura lleva a cabo la reconciliación entre lo sensible y lo inteligible, lo cualitativo y lo geométrico. La estructura es dialéctica, incluso en el orden natural. El descubrimiento del código genético —ya se vio— ha venido en apoyo de esta interpretación.

Parece que las espadas siguen en alto. Cada cual se las ingenia para envolver al otro. Estructura y dialéctica tratan de incluirse recíprocamente. El uno ve la historia congelada en la estructura. El otro ve las estructuras insertas en la praxis histórica. Una totalización sincrónica rivaliza con una totalización diacrónica. Y cada una dice implicar y explicar a su oponente.

Hay autores, entre ellos E. Leach, que piensan que la diferencia entre el existencialismo sartriano y el estructuralismo lévi-straussiano no es tan grande. Nicos Poulantzas cree que la problemática de ambos es común. Jean Pouillon observa que, aunque la oposición entre Lévi-Strauss y Sartre es irreductible, resulta paradójicamente correlativa. Existe una complementariedad entre la razón analítica y la razón dialéctica; «la dialéctica constituye lo que el análisis conoce» (J. Pouillon, 2, p. 106). El punto de vista de la estructura

y de la historia se complementan igualmente, e incluso puede englobar al otro. «En resumen, estas dos concepciones se excluyen de manera radical porque se incluyen recíprocamente» (2, p. 107). Cada cual pretende poseer la clave de la suprema inteligibilidad: «¡Bello ejemplo de profesiones de complementariedad que acaban en una exclusión recíproca!» (J. B. Fages, 2, p. 101).

Lévi-Strauss universaliza su perspectiva mediante la *reducción*. Sartre, mediante la *totalización*. Subrayan respectivamente la necesidad y la libertad. Para el primero, la razón está siempre constituida, la estructura revela las relaciones, y la praxis supone las estructuras. Para el segundo, la razón dialéctica es constituyente, surge en la praxis que establece las relaciones; la praxis instituye las estructuras. Pouillon sugiere que lo que ocurre es que, entre praxis histórica y estructuras, se da una «relación de incertidumbre» que impide considerarlas simultáneamente en el primer plano de la reflexión. Quizá está mal planteado el problema. Quizá habría que «preguntarse si no se las podría coordinar en el seno de una totalización más vasta que hiciera plenamente inteligible su relación» (Jean Pouillon, 2, p. 112). Pero a este último extremo ni Sartre ni Lévi-Strauss ha dado solución.

Desde su propia óptica, N. Poulantzas califica la posición de Sartre de «antiespeculativa» y la de Lévi-Strauss de «antiapriorística». Frente a «una primacía tal de la historia que ésta parece absorber la especificidad de las estructuras», nos encontramos con «una primacía tal de la estructura que ésta parece absorber la especificidad de la historia» (Poulantzas, p. 25). La lógica interna de un nivel estructural con respecto a otros niveles no mantiene relaciones «genético-históricas» (Sartre), ni tampoco relaciones de «correlación externa» (Lévi-Strauss), sino —opina Poulantzas, con base en Althusser— relaciones «genético-sistemáticas». Más allá de la historicidad del sujeto agente, y de la hipóstasis de las estructuras, aspectos de una misma problemática, «la tarea de la nueva problemática sería establecer, por el redescubrimiento de Marx, el carácter no problemático de las relaciones entre estructura e historia, sin recaer en el pasado ideológico que se encuentra detrás de Sartre y de Lévi-Strauss; en una palabra: establecer una verdadera relación entre ambos conceptos, cambiando su contenido mismo» (N. Poulantzas, p. 33).

La complementariedad entre estructura e historia, entre razón analítica y razón dialéctica, es algo que se percibe. Ninguno de los

polos debe digerir al otro. Pero su articulación no queda definitivamente clara.

SOBRE LA HERMENÉUTICA

Desde su postura hermenéutica, también Paul Ricoeur entra en debate con el estructuralismo. Lo hace básicamente en dos artículos aparecidos en *Esprit*: «Estructura y hermenéutica» (1963) y «La estructura, la palabra, el acontecimiento» (1967), posteriormente insertos en *El conflicto de las interpretaciones*.

El conflicto entre Ricoeur y Lévi-Strauss es, en efecto, un conflicto entre dos interpretaciones, la estructural y la hermenéutica. Ricoeur se propone confrontar el estructuralismo, como ciencia de los signos, con la hermenéutica, como filosofía que trata de captar el sentido de los símbolos y los contenidos míticos.

El pensamiento salvaje, homólogo al pensamiento lógico científico, «es el pensamiento del orden, pero es un pensamiento que no piensa» (Ricoeur, 1, p. 607). El análisis estructural se adecua al esclarecimiento de las estructuras de culturas muy alejadas de la nuestra. Para sociedades estáticas, una explicación predominantemente sincrónica resulta acertada. En cambio, para sociedades encuadradas en la tradición hebrea y occidental, con su visión de la historia, se hace imprescindible una comprensión donde la sincronía se subordine a la diacronía. En este caso, los logros de la antropología estructural, ¿no serán algo excepcional, dada la afinidad entre el campo estudiado y el propio método?

Lévi-Strauss extrapola las conclusiones de la investigación del pensamiento salvaje, llegando a afirmaciones de alcance filosófico. «El paso de una *ciencia estructural* a una *filosofía estructuralista* me parece poco satisfactorio e incluso poco coherente» (Ricoeur, 1, p. 611). Incurrir en una especie de «kantismo sin sujeto trascendental» (1, p. 618), cuya justificación queda en el aire.

La hermenéutica trata de compaginar los sistemas simbólicos de otras culturas con la comprensión de la cultura propia. Para este fin, el conocimiento de las estructuras representa un primer paso importante, previo al hermenéutico. Por parte del análisis estructural, se opera un estudio de los contenidos de los símbolos y de su código; y por parte de la hermenéutica, hay que reconocer que el análisis estructural «es hoy el rodeo necesario, la etapa de

la objetividad científica en el trayecto hacia la recuperación del sentido. No hay recuperación del sentido (...) sin una mínima comprensión de las estructuras» (Ricoeur, 1, p. 624). La cuestión estriba en cómo articular las «dos inteligencias». Pues a la estructural se le escapa el sentido y la certeza que vive quien interioriza su propio mito.

En el mismo número de *Esprit*, Lévi-Strauss resta importancia a los cuestionamientos de Ricoeur: «Yo no atribuyo a todo eso más que una importancia secundaria y, en este punto, estoy dispuesto a que me morigeren los filósofos. También estoy completamente de acuerdo con Ricoeur cuando define mi posición —sin duda para criticarla— como un kantismo sin sujeto trascendental. Esta deficiencia le inspira reservas, mientras que a mí no me molesta en absoluto aceptar su fórmula» (LS, 121, p. 633). Por otro lado, la problemática de la recuperación del sentido, tan central para el hermeneuta, le parece «secundaria y derivada desde el punto de vista del método, por referencia al trabajo esencial que consiste en desmontar el mecanismo de un pensamiento objetivo (...). Según yo ¿qué es el sentido? Un sabor específico percibido por una conciencia cuando gusta una combinación de elementos, ninguno de los cuales tomado en particular ofrecería un sabor comparable» (LS, 121, pp. 640-641). Con lo cual, la verdadera explicación reside en la estructura, siendo el sentido como su epifenómeno a nivel de conciencia.

Ricoeur se rebela contra semejante malbaratación. Esa indebida filosofía estructuralista de Lévi-Strauss constituye una «forma extrema del agnosticismo moderno». Lo apostrofa: «para usted no hay *mensaje* —no en el sentido de la cibernética, sino en el sentido kerigmático—; usted está en la desesperanza del sentido (...). Usted salva el sentido, pero es el sentido del sinsentido, el admirable ordenamiento sintáctico de un discurso que no dice nada» (Ricoeur, 1, p. 653).

En 1967, Paul Ricoeur vuelve sobre el tema con ánimo de conciliar el análisis estructural y el análisis hermenéutico. Tiene en cuenta los más recientes desenvolvimientos de la lingüística y, sin duda, una mejor intelección de la estructura como modelo transformacional. Opina que la concepción dinámica de la estructura vencerá al estructuralismo primitivo, integrándolo y reintegrándolo a su nivel de validez. Se percata de que lengua y habla, estructura y acontecimiento, sistema e historia (virtual/actual, constricción/

elección, institución/innovación, clausura/referencia, anonimato/alocución), al contrario de lo que antaño le pareció no son disociables; entre sendos polos de las aparentes antinomias existe una dialéctica.

La articulación se efectúa por medio de un operador que es *la palabra* [«le mot»]. «Las palabras son los signos en posición de habla (...). Así, la palabra es como un intercambiador entre el sistema y el acto, entre la estructura y el acontecimiento» (Ricoeur, 4, p. 816). La palabra es polisémica, o sea, encierra una multiplicidad de empleos, porta una historia de usos diversos que es analizable; de modo que hay un camino de retorno del acontecimiento al sistema.

Otro punto de articulación se encuentra, no ya en la palabra, sino en *la frase*, considerada unidad del discurso en un nivel superior. Para los primeros estructuralistas, la frase pertenecía al orden del habla, del acontecimiento pasajero. Para los estructuralistas de la «gramática generativa», es factible definir las reglas del dinamismo de las frases como parte del sistema de la lengua.

El lenguaje no es ya un mero objeto, sino una mediación entre los sujetos, que incluye, además, una referencia al mundo. Es preciso destacar, junto al «inventario estructurado», la «operación estructuradora» que corre a cargo del sujeto. Aquí se replantea el problema hermenéutico. Hay que afrontar la interpretación del discurso, una vez articulado su nivel sintáctico y semántico, «en términos de proceso más que en los de sistema, de estructuración más que de estructura» (Ricoeur, 4, p. 819). La palabra está en la encrucijada, «en la intersección de la lengua y el habla, de la sincronía y la diacronía, del sistema y del proceso»; permite ir del sistema al acontecimiento, estructurando el habla; y volver del acontecimiento al sistema, modificando la lengua. Lo que antes parecía irreconciliable, ahora se interconvierte superando las antinomias. El sentido se reencuentra por mediación de la palabra, encadenada en la frase, en el párrafo, en el capítulo, en el libro, en la tradición.

La hermenéutica se afirma, así, como restauración del sentido —o mensaje— del mito y, en general, del lenguaje simbólico. Ante él se sitúa con una voluntad de escucha y de sospecha o desmitificación; pero no una desmitificación que liquide el sentido disimulado en el fondo del mito. La interpretación debe dilucidar el doble sentido. En contra de Lévi-Strauss, Ricoeur sustenta la exis-

tencia de una versión «primitiva» del mito, coincidente con el «logos»; logos latente incluso en las versiones «degradadas».

Todo símbolo entraña una duplicidad de sentido que hay que descifrar. Sólo a través del sentido superficial se puede alcanzar el más profundo, por lo que la forma mítica no es del todo eliminable. Lo simbólico resulta irreductible. Ni siquiera cabe una desmitologización radical —que lo destruiría—, sino lo que se podría llamar una «transmitologización»: la traducción a formas simbólicas más acordes con la cultura actual. Todo esto se le escapa a Lévi-Strauss entre las mallas de la estructura. Y la razón es que la «respuesta» que da un texto depende de la «pregunta» que se le dirige. Si no busco sentido, sino exclusivamente relaciones, sólo relaciones encuentro.

Al considerar este debate entre hermenéutica y estructuralismo, M. van Esbroeck escribe que se oponen entre sí como dos filosofías, como dos proyectos de interpretación análogos. Ambos comparten los principios básicos de «objetividad» y de «totalidad», y la pretensión de una validez universal. Pero el contenido de esas nociones no es el mismo. Tanto el método estructuralista como el método hermenéutico hablan de una admisión mutua que llevaría a pensar en una complementariedad. Sin embargo, igual que en el caso del existencialismo sartriano, al final culminan en la reducción recíproca, reivindicando cada uno la última palabra.

CUESTIÓN DEL SUJETO

Esta cuestión puede considerarse como un apartado de la problemática en torno al sentido. El presupuesto de cualquier afirmación del sentido estriba en un sujeto humano capaz de concienciarse y actuar con libertad. Pero, según Lévi-Strauss, el hombre queda descompuesto en múltiples niveles de estructuras, constrictivas, que darían razón de él, desde el punto de vista científico. La ciencia culmina no en la constitución sino en la disolución del hombre.

Resolver el problema de la explicación del hombre al precio de su sometimiento a un determinismo completo parece una dudosa ganancia. Quedaría sin explicar la vida espiritual del hombre en sus más profundos aspectos: la libertad, la moralidad, la responsabilidad, la valoración estética, la subjetividad consciente, la dig-

nidad de la persona, el sentido mismo de la existencia humana (P. Valori). Claro que todo esto supone que haya que pedir cuentas de tales cosas al tipo de ciencia que Lévi-Strauss hace.

Que el método de la ciencia positiva produzca sólo un conocimiento objetivado, y que sólo pueda conocer lo objetivable, parece algo admisible, puesto que lleva en sí su propia limitación. Pero ésta desautoriza cualquier intento de absolutizar o generalizar de una ciencia particular. No falta quien piense que el estructuralismo de Lévi-Strauss se contradice, cuando pasa al rechazo de lo que llama «ilusiones de subjetividad»: «como subjetivos, fueron desterrados de la esfera de la racionalidad los momentos esenciales del contenido objetivo de la realidad. Se desterraron del ámbito de la ciencia las 'ilusiones' del humanismo, la historicidad, la dialéctica» (C. Nelson Coutinho, p. 103). Así, se cae de hecho en una fetichización del intelecto manipulador, que oculta en el fondo un agnosticismo desesperado. Desde semejante concepción estructuralista del mundo, los hombres no serían más que juguetes instrumentados por un pensamiento objetivado, cuyas reglas eternas carecen de historia.

Consecuencia de esta eliminación de la subjetividad es la desubjetivación del hombre. «Esta desubjetivación del hombre, inscrita *a priori* en el bucle de la teoría estructural, es la marca de su connivencia con la sociedad reificada y reificante de nuestra época. De la sociedad superindustrializada del capitalismo monopolista, el estructuralismo se ha apropiado los métodos, las perspectivas y las ambiciones. Se ha asimilado el lenguaje, el estilo y lo que él llamaría la manera de percibir lo sensible» (R. y L. Makarius, páginas 67-68). La desintegración del hombre, en cuanto sujeto, representa la meta final de la sociedad tecnocrática, y se expresa en: «parcelación del espacio y del tiempo, nivelación de los valores, trabajo fragmentado, repetitivo y permutable, banalización de los seres y de las obras, compresión de la iniciativa, reducción del éxito a los efectos de una combinatoria de elementos en número finito, carácter abstracto y general de las relaciones, ausencia de participación, aislamiento y no comunicación de las unidades individuales, rigidez de las separaciones diferenciales, exclusión de los afectos, pérdida del sentido del lenguaje, despegue progresivo del plano de lo real, desnaturalización de la cultura por la informática, supremacía del intercambio sobre el uso, etc.» (ibid., p. 68). No cabe duda de que la descripción es verídica. Sin embargo, la

conexión con estos hechos del pensar lévi-straussiano, ¿será algo más que una metáfora?

El antropólogo estructural escamotea la libertad humana (M. Pannoff, p. 708). De la analítica de los sistemas que median entre los sujetos ha llegado a dar un paso indebido hacia una completa impersonalización, soslayando la referencia al contexto real donde esos sistemas funcionan y el momento productor en que esos sistemas se engendran (H. Lefèbvre, 3, p. 102).

Si un sistema cultural como es el lenguaje media entre un yo y un tú, el estructuralismo considera exclusivamente el sistema que se utiliza, y éste objetivado: «El análisis del lenguaje no se pronuncia ni sobre *el yo* ni sobre *el tú*, ni sobre la reciprocidad de las personas, ni sobre las categorías del espíritu, en tanto que dominios propiamente filosóficos. Simplemente retiene la *huella* de las personas y del espíritu en las funciones del lenguaje» (J. B. Fages, 2, p. 120). En consecuencia, todo lo que no sean estructuras de sistemas culturales dados a la observación y constituidos como sistemas significativos cae fuera de su campo de visión.

Enzo Paci protesta en contra de las críticas que Lévi-Strauss dirige a la fenomenología; califica de extrañamente confuso al pensamiento lévi-straussiano, que necesitaría de la fenomenología para resituarse en su lugar apropiado. Cree que el estructuralismo es una especie de «fenomenología de las estructuras» y que, por lo tanto, «la antropología estructural requiere una fundación fenomenológica» (E. Paci, 6, p. 49). Aboga por la «continua reinserción de las estructuras en las operaciones intersubjetivas, constitutivas e históricas» (p. 57), puesto que las estructuras nunca son una realidad aislada e independiente. Es menester tener en cuenta el «telos» de la conciencia, a fin de reintegrar las estructuras al sujeto.

Dicho por otro autor y con otras palabras, «la estructura no es una entidad autónoma y activa que mantiene al hombre en su dependencia, sino un *carácter esencial* del comportamiento de un sujeto (...), único, activo y creador» (L. Goldmann, 1, p. 156). Existe una genética de las estructuras; resultan de la praxis anterior de los hombres —de los sujetos— y están sometidas a las modificaciones de la praxis posterior. Un estructuralismo estático encubre la filosofía de una sociedad que asegura un cierto nivel de vida, a costa de privar de su responsabilidad a los hombres.

Más allá de todo hermetismo, el examen de las estructuras ha

de estar abierto a otras dimensiones —opina J. Piaget—. La etnología reconstruye teóricamente estructuras que funcionan a nivel psicológico, e incluso biológico; no obstante, «las *estructuras* no han matado al hombre, ni aniquilaron las actividades del sujeto» (J. Piaget, 1, p. 119). Dejando a un lado el sujeto individual, atendiendo al «sujeto epistémico», «el sujeto existe porque, en forma general, el 'ser' de las estructuras es su estructuración» (ibid., página 120). No se puede mantener que el estructuralismo haya eliminado el sujeto del conocimiento. Además, las estructuras de este sujeto «son inseparables de una génesis», entendiendo por génesis el paso de una estructura a otra, que el sujeto opera mediante un sistema de transformación. «De ahí, la conclusión de que la naturaleza del sujeto consiste en constituir un centro de funcionamiento, y no la sede *a priori* de un edificio acabado» (p. 122). De ahí que, junto a las estructuras permanezca en pie aquel que en mayor o menor medida produce lo que conoce.

Un discípulo de Lévi-Strauss, como era Lucien Sebag, cree necesario, además del método de análisis estructural, un método del análisis de la vida: del sujeto. Postula una dualidad de métodos completamente distintos, tal vez difíciles de articular, pero que investigan finalmente una única realidad. «En el primer caso, es la estructura la que a su propio nivel se concibe como operante, integrando en su mecanismo, redefiniendo los elementos extraños; en el segundo, es el hombre sujeto activo, real, el que se plantea como el realizador al que están referidas las significaciones, siendo ésta continuidad tanto la de sus propósitos y proyectos como la de las consecuencias que se derivan de su realización y que, evidentemente, pueden ser muy distintas de las que él esperaba» (L. Sebag, 1, pp. 127-128). De lo cual se infiere que un mismo objeto, la materia histórico-social, es susceptible de una doble lectura, la estructural y la histórica. Cada una aborda lo real de acuerdo con una metodología propia, irreductible.

Frente a la cosificación estructural y a la abstracción que parece conllevar, son muchos los que defienden los fueros de lo concreto, lo vivido, el sujeto, la libertad, la conciencia. Desde que se exclusiviza, el pensamiento estructural se extravía en la formulación de una serie de esquemas objetivos cuya procedencia y destino carecen de sentido. Hay que rescatar al estructuralismo de semejante alienación. «Existe un sentido último, el que evocan los símbolos y que está ligado a esa noción de persona que Lévi-

Strauss quisiera vaciar. El único sentido que reconoce, a ras de tierra, no es más que un momento abstracto del proceso de comprensión; un sentido que pierde de vista las dimensiones propiamente humanas de todo discurso del hombre» (M. Corvez, 2, p. 83). No es admisible eludir lo más propio del hombre, su libertad, su inventiva, su poder de trascender el determinismo estructural. «El sujeto humano utiliza las estructuras, no es dominado por ellas. Posee en sí mismo un principio de elección que no proviene por entero de ninguna estructura limitada o conjunto de estructuras particulares.» Esa capacidad singular que guía nuestra actividad no puede reclamarla como suya ningún sistema concreto. Por eso es un error pretender sistematizar a ultranza. «Las estructuras se imponen, pero no todo se reduce a ellas. Hay algo más, que no sólo engendra, por una parte, la estructura, sino que además permanece presente cuando ella entra en acción. El hombre que piensa y obra no es determinismo puro, por complicado que éste sea —una sintaxis de comportamientos simbolizados por algoritmos— *Existe la libertad*, el sujeto libre, la persona, que hace uso de la estructura y no se confunde con ella» (Corvez, 2, pp. 83-84). En resumen: hay automatismos y hay libertad en interacción.

Según lo expresa J. Rubio Carracedo, se descubren dos etapas en el «cógito». La primera muestra el inconsciente estructural teleológico, regido por leyes de la combinatoria, que da lugar a sentidos de orden objetivo. En la segunda, aparece el sujeto que capta y asume el sentido objetivo personalmente; por una especie de proceso de reapropiación, el «espíritu objetivado» se reconvierte en «espíritu subjetivo». «Es lo que no han sabido comprender los estructuralismos antropológicos (ni Lévi-Strauss, ni Lacan). La lección estructuralista versa, pues, exclusivamente sobre la primera etapa y sus condiciones para la elaboración del *cógito* reflexivo y consciente de la segunda» (J. Rubio, 1, pp. 24-25). Esto quiere decir que «si hay un momento de la estructura, lo hay también de la libertad; si hay un momento de la necesidad, lo hay también de la creación» (1, p. 144). No cabe renunciar a un cierto protagonismo del sujeto en la historia.

Por supuesto que «los hombres no hacen su historia arbitrariamente; la hacen siempre dentro de unas condiciones estructuradas por el pasado. Pero hacen su propia historia. Las estructuras condicionan a los hombres, pero los hombres transforman y crean las estructuras. Todo, en esta dialéctica trágica, pasa por los hom-

bres, sus voluntades y sus decisiones» (Roger Garaudy, 4, pp. 251-252). La perspectiva estructural exige el complemento de la perspectiva humana e histórica, donde el sujeto se afirma como centro de decisión.

Para esta complementación, no faltan sugerencias de algunos científicos. Stéphane Lupasco habla de una «metaconciencia»: el *sujeto* se muestra en la reflexión sobre la conciencia y sobre la ciencia. Todo acontecimiento psíquico participa a la vez de lo objetivo y de lo subjetivo...

Después de todo, pienso que tampoco está nada claro que, en el estructuralismo de Lévi-Strauss, no haya puertas abiertas a una reconsideración del papel del sujeto. Recuértese, por ejemplo, lo antedicho sobre la recuperación de la conciencia (capítulo 5.2). Lévi-Strauss reconoce que las estructuras no lo son todo, ni la explicación estructural lo explica todo, como más adelante se desarrollará.

SOBRE EL MARXISMO

Vimos ya cómo Lévi-Strauss tiene a Marx como uno de sus pedagogos e inspiradores. El mismo se declara marxista, aunque pesimista, distante de cualquier tipo de ortodoxia, desvinculado de todo compromiso partidario. Participa de un marxismo a grandes rasgos. Por ejemplo: «De una manera general, se puede aceptar el punto de vista marxista sobre lo que ha pasado en la Europa occidental desde el siglo XIV hasta nuestros días. Pero que se deba aplicar a todas las fases del devenir humano yo no lo creo, y Marx tampoco, como dijo muchas veces» (LS, 141, p. 27). De ahí que eche en cara a los marxistas el haber dogmatizado y sacado de quicio no pocos modelos propuestos por Marx con conciencia de que la praxis podía desmentirlos.

No es de extrañar, por lo tanto, que algunos marxistas polemiquen con Lévi-Strauss, y que sus posturas diverjan.

En cuanto método científico, decantado de sus residuos filosóficos, el estructuralismo supone una aportación positiva. Roger Garaudy piensa que Lévi-Strauss significa un avance, incluso para el marxismo, siempre que se entienda la estructura dialécticamente (cfr. Garaudy, 1, p. 252), cosa que acaece cuando Lévi-Strauss la presenta como mediación entre la praxis y las prácticas concretas.

Maurice Godelier propone incorporar el estructuralismo en una relectura de los textos de Marx, basada en una triple coincidencia de los proyectos marxista y estructuralista: la distinción entre modelo estructural y relaciones sociales empíricas, la prioridad de la estructura (teoría de las relaciones entre estructuras del sistema capitalista) sobre el desarrollo histórico (lo coyuntural), y la compatibilidad de las estructuras en el seno de una sociedad. Con todo, cree que el marxismo aventaja a las más recientes investigaciones estructuralistas, ya que «intenta dar cuenta de la génesis, la evolución y la desaparición de un sistema en términos estructurales» (Godelier, 1, p. 232). Habría que extender el análisis estructural hasta constituir una ciencia estructural de la diacronía histórica. Más allá de la estructura formal permanente del pensamiento, habría que considerar «la transformación de las ideas y el progreso de los *conocimientos* en la historia» (M. Godelier, 3, p. 553). Si la arquitectura de la mente no cambia, sí varía en cada época el material sobre el que opera. «No hay progreso del espíritu, pero existe un progreso de los conocimientos» (Godelier, 3, p. 555). Va un abismo entre la representación del cosmos de un físico jonio, de un físico newtoniano, o de un físico de nuestro siglo.

En Lucien Sève, se percibe un claro recelo frente al estructuralismo. Contrapone al método estructural el método dialéctico. El método estructural, en una justa apreciación, constituye una lógica no dialéctica ampliamente desarrollada; pero, por eso mismo, supone una regresión a un modo de pensar «predialéctico». Si en algo enriquece al marxismo, es porque le suscita nuevos problemas referentes al concepto de contradicción y de modelo. En resumidas cuentas, se trata de un suplemento, bastante ambiguo, al método dialéctico. Sève rebate las tesis concordistas de Godelier, que peligrarían distorsionar la teoría marxista. Es imposible estructuralizar la dialéctica, puesto que mientras el método estructural se funda en un dualismo entre estructura y realidad y en un idealismo sociológico que busca leyes universales, el método dialéctico se basa en la unidad concreta del desarrollo de la lucha de clases, es decir, en el materialismo histórico. Sólo para la exploración de ciertos dominios donde la dialéctica es poco relevante, el «marxismo puede reconocer la validez del método estructural al lado del método dialéctico» (L. Sève, p. 93), siempre con las debidas cautelas.

Para Henri Lefèbvre, el fallo de Lévi-Strauss radica en su repulsa de la noción marxista de la historicidad y de la historia como ciencia. Y el fallo se agrava —añade— con el soslayamiento de la dialéctica (que en Althusser culmina con la liquidación del pensamiento marxista y en el dogmatismo).

Los Makarius reniegan, asimismo, de la marxianidad de Lévi-Strauss. Nada determina ni explica esa estructura inconsciente estática. Quien rechaza la perspectiva evolucionista se ciega a toda explicación. El «modelo» elimina el proceso de formación de los fenómenos, que es concreto y empírico; ignora la contradicción, que es el motor de la historia. Dado su antievolucionismo, la antropología estructural carecería absolutamente de valor. No cabe duda de que esta refutación es sectaria en exceso.

Gustavo Bueno, que admite la etnología como ciencia, descalfica el «etnologismo crítico» y el «etnologismo hermenéutico». «El etnologismo es una suerte de hippismo académicamente elaborado» (G. Bueno, p. 141). Le parece que la crítica de Lévi-Strauss no ahonda suficientemente, por detenerse en la barbarie y poner lo «salvaje» como ideal. Constituye un sucedáneo de la verdadera crítica revolucionaria. La verdadera función crítica de la etnología ha de ejercerla a nivel científico, despejando los contenidos arcaicos, las proposiciones preetnológicas pervivientes en nuestra cultura. Pero que cuide de no metamorfosearse en filosofía.

A juicio de Carlos Nelson Coutinho, lo que se echa de menos en el pensamiento de Lévi-Strauss, desde un punto de vista marxista, es la concepción humanista, historicista, dialéctica. Por eso, se le puede tildar de antimarxista. Pues solamente: «Un análisis *humanista* de nuestra época pone al desnudo la mutilación que de la praxis hace la manipulación, la irracionalidad necesaria que se deriva de una vida volcada hacia el consumo superfluo y humanamente insensato. Una visión concretamente *historicista* revela las posibilidades de cambio y transformación latentes, aunque disimuladas por las apariencias fetichizadas, que se presentan como si fueran inmutables. La *dialéctica*, finalmente, es capaz de denunciar la contradicción entre un mundo aparentemente "organizado" con los mecanismos de una razón burocrática, y la irracionalidad objetiva del conjunto de la sociedad, superando de ese modo los límites de una "razón" que se concentra en las reglas, los medios, etcétera, mientras abandona, como incognoscibles, el contenido y la finalidad de la vida y la sociedad» (C. Nelson Coutinho, pá-

gina 57). Desterrar del campo de la ciencia estos aspectos fundamentales, tachándolos de «residuos subjetivos», y deificar la estructura inconsciente —puramente formal— no pasa de ser una «pseudoobjetivación fetichizada», una manipulación que margina la verdadera realidad objetiva concreta.

Más o menos en la misma línea abundan otros críticos. Entienden que Lévi-Strauss «elabora un sistema formalista que tiende a eliminar radicalmente todo interés por la historia y por la significación» (L. Goldmann, 1, p. 8); si bien el propio Lévi-Strauss no ve contradicción entre determinismo estructural y dialéctica histórica. Hay quien juzga que el racionalismo estructuralista resulta perfectamente conciliable con el materialismo dialéctico, con el que compartiría un cierto basamento común heredado de Hegel; aunque, claro está, su praxis «no se trata de una praxis en sentido marxista. El estructuralismo tiende fundamentalmente, no a conocer el mundo para modificarlo, sino a modificarlo para conocerlo» (P. Caruso, 3, pp. 14-15). A pesar de todo, y de acuerdo con E. Leach, el pretendido marxismo de Lévi-Strauss se vuelve muy difícil de determinar; pues su dialéctica sería más hegeliana que marxista y su enfoque de la historia parece contravenir el dogma marxista. Tal vez lo cabal sea admitir que Lévi-Strauss se aleja de Marx «por su planteamiento de la eficacia y la historia» (J. M. le Blond, p. 37). Si esto es así, es un hecho que el pensamiento estructural hay que completarlo con el pensamiento dialéctico.

Aún queda por tratar, no obstante, otro punto: el de la relación entre infraestructura y superestructura, o lo que es igual, entre los diversos niveles estructurales. De manera general, Lévi-Strauss acepta el primado de las infraestructuras en el sentido marxiano. También admite la relativa autonomía de las superestructuras, que con frecuencia persisten y colean una vez mudada la base (rememórese el capítulo 5.2).

Oponer infraestructuras (económicas) y superestructuras es algo demasiado simplista para M. Godelier. Lo infraestructural abarca tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción; y ahí mismo se operan desdoblamientos; se dan contradicciones «internas», en el seno de las relaciones de producción, y contradicciones «externas», entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; de manera que «la solución de una contradicción interna no es interna» (M. Godelier, 1, p. 235), sino que se logra mediante la confrontación de su estructura con otra estructura

externa. O sea, de la mutación en la estructura de las fuerzas productivas es de donde vendrá la superación de la contradicción en el interior de las relaciones de producción. Y si esto ocurre en este nivel estructural, su enlace con las superestructuras será mucho más complejo.

Al planteamiento de Godelier replica Lucien Sève que es inadmisibles la distinción entre contradicciones internas y externas: «El crecimiento de las fuerzas productivas no se contrasta simplemente *desde fuera* con las relaciones de producción, sino que las modifica al mismo tiempo *desde dentro*, y crea a la vez las condiciones externas de una transformación de las relaciones de producción y las *condiciones internas de una solución inmanente del antagonismo de las clases*» (L. Sève, pp. 73-74). Frente al determinismo estructural, que también se puede atribuir a Lévi-Strauss, se defiende que el paso al socialismo no será una resultante automática, fatalista, sino obra de la lucha de clases, en la que se hace imprescindible un protagonismo de los sujetos humanos, ideológicamente influidos.

¿Qué tipo de causalidad mantiene, entonces, lo real o las transformaciones infraestructurales con las superestructuras? Es el problema que se plantea Lucien Sebag, marxista convertido a la etnología. Después de laborioso análisis, llega a algunas conclusiones que le parecen esenciales: entre la base real y sus traducciones conceptuales no se puede postular una transparencia absoluta; la construcción de sistemas simbólicos y sus fines no se refieren primordialmente a la praxis en sentido estricto; es imprescindible reconocer un plano autónomo donde «el intelecto» se despliega; el modo de construcción de los sistemas simbólicos, expresados en el lenguaje, se opone al modo de interiorización de esos mismos sistemas, que se realiza por la práctica individual o colectiva; el pensar lo que existe exige su previa formalización —que hace desaparecer cierta diversidad de lo real— y su inclusión en la gama de las transformaciones posibles; por último, hay que admitir siempre una relativa heterogeneidad de los diferentes procesos de conceptualización científica, lo cual excluye esa última posesión de la totalidad que alimenta los mesianismos, sean de signo político o religioso (cfr. L. Sebag, 1, pp. 226-227). Por supuesto que los antagonismos sociales se refractan al través de los sistemas simbólicos, pero no existe una relación de causa a efecto. Como diría Lévi-Strauss, caben múltiples formas de transformación dialéctica.

Haciéndose eco de esta orientación, X. Rubert de Ventós cree que el método estructural puede dar cuenta de «la dinámica, en la sociedad actual, de unas superestructuras que no se limitan a *reflejar* los “factores determinantes en última instancia” sino que los modifican o *refractan*» (p. 117). Por este camino, el pensamiento se va distanciando de cualquier dogmatismo doctrinario al uso.

Que semejante posición teórica cuadre con un marxismo puro es ya harina de otro costal. Los Makarius dirán que Lévi-Strauss descoyunta las superestructuras de sus infraestructuras, en un arrebato de idealismo. Desde otra perspectiva, más imparcial, se cree que «no es verdaderamente ni materialista ni marxista» (J. Parain-Vial, p. 144), y que su versión del primado de las infraestructuras poco tiene que ver con Marx.

REDUCCIONISMO

Todas las objeciones que se han venido acumulando contra el estructuralismo de Lévi-Strauss podrían sintetizarse en una sola, de fondo: que reduce la realidad a uno de sus aspectos, tanto cuando hace ciencia como cuando incide en la filosofía.

Existe, por el contrario, un más acá y un más allá de las estructuras; el aquende que es la experiencia espontánea, y el allende que mira hacia una filosofía de la praxis humana (N. Mouloud, 2).

El método de Lévi-Strauss lleva la ciencia del hombre a un trasfondo natural abstracto, donde se pierden de vista las dimensiones propiamente humanas (J. M. le Blond). Deja escapar los niveles más complejos y ricos de la realidad social. Muestra incluso un «desdén teórico por el concepto de *nivel*» (H. Lefèbvre, 2, página 56), de modo que nivela las diferencias, busca un tipo de inteligibilidad que elide la historia. Su análisis posibilita una cierta crítica, pero «no irá hasta la comprensión, ni mucho menos hasta la explicación, y se estrellará ante la acción» (2, p. 76). En consecuencia, la referencia a la realidad se vuelve unilateral y muy parcial.

De hecho, el análisis estructural estudia la relación entre significativo y significado, sin pronunciarse acerca de la «función referencial», es decir, sobre la realidad que designan los significados.

No se puede confundir el significado (contenido mental) y el «referendo» (lo real). El estructuralismo lo margina metodológicamente, por ceñirse a sistemas de significación. Pues «el punto de partida de todo el método estructural sigue siendo precisamente la distinción, la *diferencia* entre el significado y el referendo. Existe una cara "interna" de la referencia, el significado, que se presta a un análisis inmanente, a una sistematización, en suma, a la "semántica estructural". Existe otra cara "externa", extralingüística, de la referencia, que es la realidad del referendo: toca al filósofo, al hombre de acción, al teólogo» (J. B. Fages, 2, p. 120). Esta condición de posibilidad del método supone al mismo tiempo una limitación. La realidad desborda a la estructura por todos los costados.

Sobre todo, la realidad humana desborda ampliamente los recursos del método estructural. Este se limita a un nivel. Es preciso, por lo tanto, plantearse como algo fundamental «el problema de los niveles de realidad» (L. Cencillo, 1, p. 321). Cada nivel entraña su propia naturaleza. Resulta antimetódico querer medirlos todos por el rasero de uno de los niveles. Y si se hace, si se identifica la realidad con uno solo de sus niveles, se incurre en un simplismo peor que el aristotélico y el escolástico. La realidad es problemática, polifacética; es acontecer, en múltiples niveles que se articulan de inferior a superior. A cada cual corresponderá un criterio metódico.

En cambio, la perspectiva de Lévi-Strauss «implica, como sabemos, la traducción de toda la realidad en un estructura formal» (S. Moravia, p. 315). Desencadena un doble reduccionismo. En primer lugar, cree que los más diversos sectores de la realidad social son reconducibles —y reducibles— a un sistema de intercambio, dentro del cual queda inserto el hombre. En segundo lugar, los hombres en vez de considerarse como elementos humanos reales pasan a definirse como elementos estructurales, diferenciales, mediante signos.

El intento de querer reducir todo a un conjunto de estructuras se asemeja mucho a una maniobra dogmática, desprovista de fundamento válido. «Al cuajar en dogmatismo, el estructuralismo etnológico elimina fenómenos sociales o culturales, lo que tienen de humano, lo que deben "al acontecimiento y a la reflexión", y así viene a proclamar "la muerte del hombre", cuyo espíritu se confunde con un conjunto de estructuras mentales» (M. Corvez, 3, página 47). Comete un fallo básico, que consiste en absolutizar *un*

aspecto de la realidad humana y social. Lo estructural nunca agota lo real.

Por otra parte, sucede que Lévi-Strauss sostiene prudentemente que la estructura no lo es todo. De este hecho se puede deducir, entonces, que la praxis no se reduce a las estructuras sino que alberga también un momento de creatividad. La actitud justa debe «reconocer la legitimidad del estructuralismo como método científico de exploración y de análisis de un nivel de la realidad humana y social, y rechazar el estructuralismo cuando éste pretende ser una filosofía que da un análisis exhaustivo de la realidad humana y niega, por eso mismo, el momento de la creación y el momento de la subjetividad» (Roger Garaudy, 1, p. 251). El estructuralismo resultará fecundo en la medida en que sea consciente del nivel científico que delimita, como es el caso de Lévi-Strauss. La tentación es quedarse en la estructura, absolutizarla. «Lévi-Strauss no ha caído jamás en este torcimiento, al menos nunca ha caído en él completamente» (R. Garaudy, 3, p. 173), ya que admite la complementación de la historia y no cree que la estructura cubra la totalidad de lo cognoscible. No ocurre así con el «estructuralismo abstracto y doctrinario» al estilo de Foucault y Althusser, que incurrirían en una extrapolación ilegítima.

Frente a esta última apreciación favorable a Lévi-Strauss, persisten otras menos dialogantes. La explicación etnológica sería un empobrecimiento de los hechos; «la significación estructural es siempre relativa» (R. y L. Makarius, p. 15). Se trata de una «interpretación reductora» (p. 19); «las construcciones estructurales no pueden levantarse más que sobre el vacío de contenido» (página 21), por lo que la hipótesis estructural resulta perfectamente fútil.

El estructuralismo de Lévi-Strauss practica una reducción tras otra: de lo diferente a lo idéntico, de lo variable a lo constante, hasta una formalización que abandona los contenidos históricos a la irracionalidad. «De reducción en reducción, van desapareciendo paulatinamente todos los contornos concretos de la realidad, todas las determinaciones histórico-dialécticas de la objetividad» (C. Nelson Coutinho, p. 88). Su meta es una caricatura formalista de la realidad. «Bajo la máscara del “superracionalismo” tenemos frente a nosotros una nueva encarnación de la “miseria de la razón”» (p. 103). Pese a sus preocupaciones humanistas, Lévi-Strauss concluye en una visión de la vida humana como un juego absurdo

que sólo significa un espíritu sin más significación que la formalidad de unas reglas vacías. «En la “arquitectura del espíritu” se inscribe subrepticamente el ideal del neocapitalismo: la completa transformación del hombre en un pasivo objeto de manipulación» (p. 107). Finalmente, el estructuralismo cede a la tentación irracionalista, se sumerge y se ahoga en la falta de sentido de la praxis histórica de los hombres.

Aquí encaja, de forma coherente, aquella concepción apocalíptica de la historia humana como «entropología». Jean Pouillon la califica de «hegelianismo invertido» (1, p. 121). La reducción que, en el plano del conocimiento, terminaba en las estructuras, se fusiona ahora, en el plano de la realidad, con una entropía que lo convierte todo en nada. «La entropía, degeneración del sistema, marca con un sello romántico el procedimiento lógico» (C. Backès-Clément, 1, p. 64). No se puede decir que Lévi-Strauss es sólo estructuralista; tras las estructuras se camufla una pasión, una tragedia humana; quizá por eso, se descubre en él una «relación *necesaria* entre la formalización y el romanticismo, entre la estructura y la desdicha a la que está ligada» (Backès-Clément, 2, página 8). Con su estructuralismo va de la mano el romanticismo, y con éste, también el pesimismo.

En el trasfondo de Lévi-Strauss, habita «el temor al futuro de la humanidad», «el temor sobre todo del fin último» (J. M. le Blond, p. 46), el desplome de toda fe ante el espectro de la muerte humana y cósmica. Su obra «se desarrolla bajo el signo último de la muerte» (J. B. Fages, 3, p. 125). Desde el pesimismo ante el futuro, camina hacia el nihilismo. Al ser le sucedería el no ser: irreversiblemente.

Pero también han surgido contradictores de semejante universalización de la ley de la entropía. Según S. Lupasco: «El aumento de entropía positiva no puede ser más que asintótico» (1, p. 184). «La degradación de los sistemas físicos macroscópicos cada vez mayores y más numerosos en nuestro universo no puede menos de ser asintótica» (2, p. 96). Aunque Lupasco ya había llegado, varios años antes que Lévi-Strauss en su último volumen de *Mitológicas*, a la fórmula de «ser y no ser», para definir la realidad: «*To be or not to be* no es el drama supremo; el drama supremo es, en definitiva, *to be and not to be*» (S. Lupasco, 2, p. 167). Sin embargo, esta coincidencia no afecta al contenido. Pues, para Lupasco, ser y no ser son simultáneos, aluden al «principio de antagonismo» que

rige el acontecer energético universal; mientras que para Lévi-Strauss, ser y no ser son sucesivos: el segundo sustituye, o mejor anula, al primero, y así se acaba en la «nada». Tal especulación está —piensa Lupasco— en flagrante contradicción con la naturaleza de la energía, si se atiende a los descubrimientos científicos de la física en los últimos decenios.

A la creencia fetichizante en el «progreso» ha venido a suceder la creencia en el «crepúsculo de los hombres», sobre la que poetiza nuestro antropólogo. «Pero no más que su optimista antecesora, esta creencia no la puede autorizar ninguna fianza científica; su única superioridad es estar mejor adaptada al desarraigo de nuestra época y ser por ella más fácilmente aceptable» (M. Pannoff, p. 709). Y después de todo, continúa este autor, *no se ve* por qué razón ese «querer pesado, lento, tozudo, anónimo» que guía el universo a lo largo de millones y millones de años tenga que culminar necesariamente en la «nada» más bien que —por ejemplo— en el «punto Omega» concebido por Teilhard de Chardin.

La posición final de Lévi-Strauss no concluye limpiamente. Constituye un «desenlace sintomático, desde luego, pero de ningún modo obligado, porque la metodología estructuralista, pese a sus manifiestas limitaciones intrínsecas, no tiene por qué desembocar en un antihumanismo desesperado y nihilista. La postura de Lévi-Strauss es una opción, pero no de orden metodológico, sino de orden metafísico o ideológico» (J. Rubio, 1, p. 229). Contra cualquier opción de este tipo, cabe adoptar otra diferente. Lo que más urge es rechazar todo reduccionismo. Rubio Carracedo aboga por «una complementariedad estratégica de metodologías»: comenzar por el análisis estructural, proseguir con el análisis hermenéutico, combinar las demás «razones», existencial, histórica, analítica, dialéctica, personalista, etc.

Es imprescindible aceptar todo lo que de estrictamente científico haya en el estructuralismo antropológico. Lo que no se puede admitir es su ideología. El mundo no es la prisión, la clausura del hombre, sino una abertura (cfr. G. Schiwy, 4, p. 179). Es posible afirmar una trascendencia.

Maurice Corvez llega a expresar algo más temerario, con base en las aporías del mismo estructuralismo. He aquí el título capítular de uno de sus libros: «El estructuralismo, vía de acceso a Dios». Puesto que los ordenamientos socioculturales son determi-

naciones exteriores a la inteligencia y a la voluntad de los hombres, la autonomía y teleología estructural «debería plantear a los materialistas la necesidad apremiante de recurrir a una fuente de luz más satisfactoria» (M. Corvez, 3, p. 47). Esto exigiría, en su opinión, «una referencia necesaria a Dios» (3, p. 50). Dejémoslo así. Filósofos y teólogos se esfuerzan, en suma, desde su propia perspectiva, en contrarrestar el *reduccionismo* estructural que creen detectar en el pensamiento de Claude Lévi-Strauss.

Pero quizá quede aún un cabo suelto. Y es que la «reducción» que Lévi-Strauss opera bien pudiera ser que no fuera tal reducción, supuesto que —según él escribía— se comuniquen retroactivamente todas las cualidades del nivel superior al nivel inferior...

INSTRUMENTALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Por necesidades de resolver determinados problemas con que se tropieza la investigación etnológica, es cierto que Lévi-Strauss echa mano de tal o cual útil conceptual de los que los filósofos manejan. No que la filosofía sirva de explicación. Aporta herramientas para llevar adelante la explicación etnológica en un trance dado. Estas herramientas filosóficas «tienen un valor instrumental que las hace aptas para el servicio que les pido, pero no estoy en peligro de quedar burlado por la complicación interna» (TT, página 56/40). Igualmente, las hipótesis psicológicas o sociológicas a las que a veces recurre no son «más que andamiajes útiles momentáneamente al etnólogo para ordenar sus observaciones, disponer sus clasificaciones, organizar sus tipos» (AE I, 1956, p. 374/308). De hecho, la filosofía se convierte en servidora de la ciencia, como en otro tiempo lo fuera de la teología.

La filosofía ayuda a la ciencia a solucionar sus problemas, al mismo tiempo que le plantea problemas nuevos. Tal es la razón de su pervivencia. «La filosofía es inherente al espíritu humano; siempre habrá una filosofía. *Sin embargo, me parece que el ámbito en que la filosofía es legítima, inevitable, es precisamente el de los problemas no resueltos aún por la ciencia (...).* Pero por otra parte suscita otros, puesto que a medida que la ciencia resuelve nuevos problemas, la filosofía origina otros» (LS, 120, p. 30). Por todo esto, «tengo necesidad de formular hipótesis y postulados filosóficos, y lo hago, y soy consciente de ello: quizá la diferencia

que me separa de mis colegas etnólogos consiste en el hecho de que soy mucho más consciente que ellos de cuánto debo sacrificar a la filosofía» (p. 31). Así y todo: «Yo no me siento comprometido por el aspecto filosófico de lo que escribo. Es un medio de examinar la situación, de intentar adoptar una perspectiva con relación a mis contemporáneos, pero lo que me parece importante son las conclusiones etnológicas a las que llego, y no los medios que utilizo para alcanzarlas» (LS, 138, p. 54). No se puede pretender desde el punto de vista filosófico llegar en seguida a explicaciones integrales: «Yo siempre he sentido cierta desconfianza cuando los filósofos se apoderan de las tentativas tan prudentes y tan parciales que estamos haciendo en las ciencias del hombre, poco a poco y en ámbitos muy circunscritos, para extraer interpretaciones generales. En realidad, tenemos una gran necesidad de liberarnos de estas filosofías. Yo no quiero decir con ello que nosotros no seamos filósofos: a pesar nuestro, *siempre* somos filósofos, desde el momento en que reflexionamos sobre nuestros procedimientos. Pero en cualquier caso, hemos de liberarnos totalmente de cierta filosofía que pretende dar interpretaciones globales y definitivas» (LS, 139, pp. 61-62). A la filosofía se le reserva una función modesta, subordinada. Se admite «que todos somos algo filósofos, que no podemos dejar de anticipar el curso normal de nuestros trabajos y por ello hacemos filosofía, pero ésta puede continuar siendo local, parcial, provisional, y no quedar vinculada a nuestra acción» (LS, 141, p. 30). La filosofía se instrumentaliza, como uno de los lenguajes en uso de nuestra civilización, para el análisis de experiencias de orden diferente.

En definitiva: «Mi finalidad no es edificar un sistema [filosófico], sino, utilizando cualquier cosa que pueda servir a mis fines, recurrir a cualquier esquema hecho ya de dominio público en la tradición filosófica, si puede ayudarme a hacer percibir a mis contemporáneos, en un lenguaje que les sea accesible, el sabor único de un estilo de vida, de una institución, de una creencia, de un grupo de representaciones... Las consideraciones filosóficas no son más que los pedestales improvisados sobre los que coloco estos objetos preciosos para ponerlos en evidencia» (LS, 146, p. 90). La actitud es perfectamente sincera y, sin duda, legítima.

A pesar de todo, no puede decirse que no sea también legítima la actitud de los filósofos que, firmes en su peculiar punto de enfoque, tratan de poner de relieve los presupuestos metodológicos

y epistemológicos, las repercusiones sobre la concepción del mundo y del hombre, las incidencias filosóficas —en una palabra—, que el pensamiento estructuralista de C. Lévi-Strauss lleva consigo.

Está bien claro que *se sirve de* una filosofía, pero ¿no *sirve también a* una filosofía? No son tan estúpidos quienes detectan en el estructuralismo la transmisión de una cierta ideología, sin por ello despreciar los logros científicos. Las discrepancias comienzan a la hora de interpretar de qué clase de filosofía o de ideología se trata: ya hemos contrastado las más diversas opiniones. Posiblemente haya base para todas.

Tal vez hubiera que enjuiciar a Lévi-Strauss dentro del umbral científico sola y exclusivamente, si no fuera porque él mismo ha sido el primero en transgredirlo.

V

CONCLUSIONES

8

AUTOEVALUACION DE LEVI-STRAUSS

A la hora de concluir y reconsiderar en su conjunto la obra antropológica de Lévi-Strauss, antes de iniciar una evaluación de sus logros y sus deficiencias, me he preguntado por el valor que el propio antropólogo concede a su obra. No sea que le atribuyamos un alcance mayor del pretendido. O que, como no rara vez ha ocurrido, le atacemos con las mismas objeciones y matizaciones que él se autoimpone.

Por esta simple razón, es importante constatar la objetividad con que Lévi-Strauss enjuicia sus trabajos. El es el primero en prever la existencia de unos límites, e incluso de lagunas, contradicciones, errores y mitos. Esto le honra. Y nos impide sentenciar como dogmático a quien huye de serlo.

RELATIVIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA ESTRUCTURAL

Todas las exploraciones teóricas del antropólogo que van más allá del análisis estructural en el dominio que le compete no poseen más que un carácter precario e hipotético.

En cuanto a las investigaciones estructurales, en su estado actual, han conseguido aislar fenómenos pertenecientes a un mismo nivel, los «fenómenos antropológicos», y someterlos a un método riguroso que ha empezado a producir buenos resultados. Con todo, «el antropólogo —decía en 1952— se siente invadido por el desaliento cuando evoca las tareas que le esperan y todo lo que deberá estar en condiciones de realizar: ¿cómo lograrlo con los documentos de que dispone? Es como si hubiera que construir la física cósmica con las observaciones de los astrónomos babilonios» (AE

I, 1952, p. 351/288). La antropología moderna se encuentra ante un desafío que parece superior a sus fuerzas, y con el agravante de que sus objetos de estudio se transforman rápidamente o desaparecen.

Los etnólogos no pueden responder aún a múltiples preguntas concernientes a la diferenciación de las sociedades, a los condicionamientos de cada institución, a las causas por las que evoluciona una estructura, etc. «En el estado actual de nuestros conocimientos, estimamos que no nos hallamos en condiciones de hacerlo, salvo en casos muy precisos y limitados, y aún así nuestras interpretaciones son fragmentarias y aisladas» (AE I, 1956, p. 373/307). La explicación de la sociedad y del hombre queda, en gran parte, al margen de la ciencia, al menos hoy por hoy.

Ni siquiera los logros ya alcanzados por la empresa estructuralista, por ejemplo en el campo de la mitología, encierran una «presunción de verdad» que los asegure como definitivos. «Basta que se le reconozca el modesto mérito de haber dejado un problema difícil en estado menos malo que como lo encontró. No olvidemos tampoco que para la ciencia no puede haber verdades adquiridas. El sabio no es el hombre que suministra las respuestas verdaderas: es el que plantea las verdaderas preguntas» (M I, p. 15/17). Pues un planteamiento correcto de los problemas es el camino más certero para llegar algún día a su resolución. Por este camino avanza la antropología estructural; espera que, llevando adelante sus análisis, alcanzará explicaciones tan sólidas y universalmente valederas como las que las ciencias físicas formulan; pero todavía no ha llegado a tanto.

Efectivamente: «las ciencias sociales y humanas no están todavía en condiciones de rendir cuentas. Si se persiste en exigirselas, o si por cortesía o política se considera una muestra de habilidad el hacer como que se les pide tal rendición de cuentas, no habrá que sorprenderse después si lo que se recibe son balances fraudulentos» (LS, 125, p. 81). Por el momento, Lévi-Strauss se contenta con que sus investigaciones supongan un paso adelante, con que ahora se entiendan mejor que antes las reglas del matrimonio, la organización social, o el mito, con que se comprenda un poco mejor el funcionamiento del espíritu humano, sin exigir que se saquen consecuencias definitivas sobre su naturaleza última.

A estas alturas de la investigación, «exigir que lo que puede ser válido para nosotros lo sea para todos y siempre me parece

injustificado, e indica cierta forma de oscurantismo. Es una actitud de teólogo, y en la historia de la filosofía no faltan ejemplos de ella. En las ciencias humanas creo que se ha de adoptar una actitud más relativista» (LS, 141, p. 27). El autor es plenamente consciente de la relatividad de su postura y de lo conseguido. Una buena muestra nos la dio ya al delimitar el *umbral de la explicación estructural* (capítulo 3), y nos la da igualmente cuando no se abochorna de confesar con toda modestia: «No creo en absoluto que las ciencias humanas merezcan ser denominadas actualmente ciencias» (LS, 152, p. 220). Tal vez sólo la lingüística se ha aproximado a un estatuto similar al de la ciencia positiva. La antropología, aunque ha tenido éxito en tratar rigurosamente determinados sectores, se encuentra muy lejos de someter la inmensa variedad de fenómenos que abarca su objeto a un estudio positivo, y posiblemente nunca lo consiga del todo.

La antropología estructural ha iniciado la inteligibilización de niveles y reductos muy concretos; cuenta con un método de análisis excepcionalmente fecundo; se le abre un horizonte inmenso. Sin embargo, «las perspectivas de llegar a una teoría general se hallan retrasadas a escala de decenas de años o de siglos» (LS, 154, p. 67). Es demasiado pronto para una explicación auténticamente *científica* que englobe una cultura entera, y menos aún que totalice la historia humana. Lévi-Strauss se muestra más sincero que otros. Lo que no es ciencia será lo que sea, algo incluso más importante que la ciencia, pero no ciencia, y no resulta honesto hacerlo pasar por tal.

En definitiva, las ciencias humanas, utilizando una metáfora del propio Lévi-Strauss, se asemejan, todavía hoy, a un «teatro de sombras».

BALANCE CRITICO SOBRE LEVI-STRAUSS

Comencé este trabajo planteando el problema capital que preocupaba al antropólogo: el conocimiento del hombre. Para resolverlo, el antropólogo estructuralista fijó su *estrategia*, con base en una metodología y una epistemología destinadas a asegurar un estatuto científico y a producir una ciencia del hombre digna de tal nombre. Luego, hice recuento de los principales *resultados* obtenidos, advirtiendo que no todos se desprendían igualmente de una estricta aplicación de la estrategia propugnada: algunos, que se atienen directamente al método, se sitúan a nivel científico positivo; otros, sin embargo, van más allá del método e inciden en reflexiones de tipo filosófico o en apreciaciones de orden ideológico. Los críticos de las más diversas tendencias se enfrentaban, por su parte, al estructuralismo antropológico, en un *debate* que organicé conforme a dos registros, uno más científico, otro más especulativo. Ahora, tras un breve vistazo a la valoración que el antropólogo sustenta sobre su propia investigación, debo finalizar con mi propia *conclusión*, reconsiderando el conjunto —ya expuesto— de la obra de Lévi-Strauss a la luz de las discusiones que ha provocado y de la reflexión crítica que todo eso me sugiera.

Tal vez falte aún perspectiva histórica para discernir definitivamente el verdadero significado y aportación del estructuralismo antropológico. Pero este hecho no puede ahorrar esfuerzos por ir dilucidando ciertos logros, por ir descubriendo determinadas ausencias o insuficiencias, por ir meditando en posibles trascendimientos de cara a una comprensión mejor del hombre en la historia.

Repito, una vez más, que mi punto de vista se descentra de lo específicamente etnográfico e incluso de lo etnológico, y focaliza la atención en el problema antropológico global, al objeto de eva-

luar la estrategia seguida en la ciencia del hombre y las consecuencias de ella derivadas o junto a ella sostenidas, sean demostraciones científicas, hipótesis filosóficas o extrapolaciones ideológicas. Conservo, pues, en este balance, la distinción de un triple umbral.

A NIVEL CIENTÍFICO

Casi nadie habrá que discuta la importancia de la aportación de la antropología estructural lévi-straussiana a las ciencias humanas, no sólo por la cantidad de materiales culturales recogidos y preservados, sino sobre todo por la puesta a punto de un método altamente eficaz para el análisis de esos materiales y por la teorización de este método y de sus principios. Supone un claro avance de la razón científica en relación con el fenómeno humano: una auténtica *revolución teórica* en el campo de las ciencias del hombre, de tal alcance que en muchos aspectos se puede considerar total y definitiva.

El etnólogo Claude Lévi-Strauss se entrega a su misión de «astrónomo de las constelaciones humanas», en la forja de un nuevo instrumento de conocimiento. «Su teoría combina elementos de toda la teoría antropológica (Morgan, Kroeber, Lowie, Radcliffe-Brown, etc.), de la sociología francesa (Durkheim, Mauss) y de la lingüística estructural (Trubetzkoy, Jakobson)» (J. R. Llobera, página 18). A Lévi-Strauss se debe la transferencia y la adaptación de la metodología estructural al dominio de la antropología social y cultural, en virtud de la cual se ha comenzado a tratar los hechos sociales y culturales como un «lenguaje». Se le debe el haber sacado todas las consecuencias del descubrimiento de la *naturaleza inconsciente* de los fenómenos colectivos, ya descubierta por otros colegas y predecesores suyos.

Del carácter «lingüístico» e inconsciente de los hechos de la vida social infiere su obediencia a ordenamientos estructurales. El programa de la ciencia antropológica se propone, así, la elucidación de las *estructuras* inconscientes y de las leyes generales en el seno de la vida social. Tal es el objetivo del nuevo método, del «novum organum», su aportación más decisiva. Comporta la superación de las otras metodologías al uso en el campo de la antropología cultural: la historicista, que peca de ideológica; la fun-

cionalista, que peca de excesivamente empirista; y la formalista, que peca de abstracción y extrínsecismo —como ya se vio—. Más allá de estos límites y de todo atomismo que afrontara los hechos socioculturales como elementos aislados, el estructuralismo los ve formando totalidades, es decir, sistemas significativos. En el seno de una sociedad funcionan diversidad de sistemas y niveles que están articulados cada uno de acuerdo a un código reconstruible. Cada código se considera como una totalidad cuyos elementos no poseen un valor absoluto sino «posicional» y cuya significación proviene de las «diferencias» que los definen. Hay que analizar oposiciones binarias y correlaciones.

El método, en su aplicación, pone la *observación* directa de los hechos como punto de partida obligado para cualquier conocimiento. Y concibe el conocimiento como construcción de *modelos* teóricos que den cuenta de los hechos observados. De modo que los modelos garantizan su verificabilidad por el recurso a la observación, sea de los hechos concretos conocidos o de los que puedan conocerse en otras latitudes.

Pero hay más. En el umbral estrictamente científico, el modelo estructural admite una interpretación operativa, pero nunca una interpretación ontologista; no quiere ser una reproducción de la realidad misma; se contenta con suministrar un instrumento válido para explicarla lo mejor posible. Aspirar a más sería entrar en otro ámbito de afirmaciones.

Mirando al contenido de los *análisis* realizados, consiste, en resumen, en la explicación estructural de la prohibición del incesto —al filo de la cultura—, y de los sistemas de intercambio matrimonial; de los sistemas de organización social, como la organización dualista y el totemismo; un boceto de los sistemas de arte; de los sistemas de ritual, chamanismo y magia; de los sistemas, en fin, del mito. Recordemos también los tanteos por relacionar entre sí las estructuras de distintos sistemas. Y no olvidemos la orientación, siempre latente, de todos estos análisis hacia una teoría general de la sociedad, concebida como una teoría de la comunicación.

Al menos dentro de los límites restrictivos del método, parece incontestable la validez de los análisis estructurales y del tipo de inteligibilidad que alcanzan. Siempre que se trate de esos órdenes que se pueden deslindar como un cuerpo ya constituido, a manera de sistema cerrado, en el que se hace inventario de los elementos,

a fin de establecer sus oposiciones, relaciones y combinatoria. Pero, por esto mismo, los fascinantes análisis de Lévi-Strauss explican satisfactoriamente sólo las áreas o estratos de la realidad social capaces de cumplir semejantes condiciones.

Otra gran ventaja de esta ciencia etnológica es la constatación de que el hombre es muchas culturas, así como la preservación de la experiencia secular de un gran número de ellas para beneficio de la humanidad futura.

A pesar de todas estas aportaciones brevemente enumeradas y de la innegable honestidad que este esfuerzo de explicación objetiva y científica conlleva —que en ningún instante cuestiono y que, a lo sumo, remito al criterio y a la crítica de los especialistas del ramo—, tengo que indicar, desde mi propia perspectiva, las *limitaciones* que este umbral científico lleva anejas.

De momento, el método de análisis estructural resulta aplicable exclusivamente a la cultura de las sociedades llamadas primitivas; no sirve todavía para analizar culturas más complejas, sean clásicas o modernas.

Al mismo tiempo, y con referencia a esas culturas más simples, el alcance explicativo se restringe a ciertos sectores y órdenes de la vida social. El modelo estructural inteligibiliza los niveles estructurables, dejando fuera de su enfoque otros aspectos; de modo que se puede decir que sólo es parcialmente adecuado a la realidad. La antropología estructural se limita a descubrir determinadas «propiedades esenciales» de los objetos (sociedades) que estudia. Al querer constituirse en ciencia, tiende a lo universalmente necesario, con lo que se le escapa gran parte de lo contingente. No podría explicar una historia en la que emerjan hechos individualizados e irrepetibles, a no ser una vez que éstos se muestren ya constituidos en estructura. La perspectiva etnológica únicamente considera pertinentes las variaciones a gran distancia. No ofrece una visión completa sino sólo parcialmente objetiva de lo que es el hombre.

Y eso no es todo. Si el estructuralismo auténtico busca captar las propiedades intrínsecas a ciertos tipos de órdenes —como dice Lévi-Strauss—, propiedades que no expresan nada exterior, no tiene medio de explicar lo que acontezca a un orden concreto desde fuera. Investiga cada sistema como cerrado, según el presupuesto metodológico de la inmanencia, y, en consecuencia, deja de comprender las actuaciones reales (exteriores) de un sistema sobre

otro. Pues la relación entre estructuras de sistemas distintos se coloca en el plano de los modelos, no en el de la realidad. El método estructural vale para indagar los sistemas en abstracto, pero no vale para explicar las madejas de influjos que realmente se cruzan entre sistemas de diferente naturaleza. No está dotado para captar el acontecimiento. Nada más llegaría a apreciar las huellas o modificaciones que tal interferencia fáctica inflige, tratando de comprenderlas en virtud de transformaciones internas al propio sistema considerado.

Lévi-Strauss acepta que, desde fuera, inciden en la estructura de un sistema cultural la matriz reticular oposicional del cerebro (M IV, p. 561) y las infraestructuras tecnoeconómicas (M IV, página 562). Pero los principios metodológicos confinan el análisis dentro de la clausura sistemática. Y esas referencias exteriores sólo tienen un papel suplementario. Mientras tanto, en la realidad empírica opera palpablemente otro principio: constantes interferencias, interpolaciones, subordinaciones, superposiciones y supraordinaciones de unos sistemas y otros. El postulado de la autonomía significativa de cada sistema, que se consagra mediante la escisión de rasgos «pertinentes» e «impertinentes», marca ya una frontera, una parcialidad del punto de vista estructuralista. En este sentido, lo que científicamente resulta impertinente puede, sin embargo, ser muy real y actuar de muchos modos y estar relacionado con el sistema para cuya explicación estructural carece de pertinencia. Algo excluido a la hora de explicar el sistema por su lógica interna puede producir cambios efectivos sobre ese mismo sistema, desde el exterior.

El estructuralismo vale en cuanto método científico; sus análisis son aceptables a un cierto nivel de realidad, cuando explica sistemas o totalidades particulares. Pero, precisamente por eso, urge denunciar cualquier abuso que quisiera elevarlo a fórmula exhaustiva de inteligibilidad. No todas las concepciones estructuralistas se desprenden legítimamente de una científica aplicación del método preconizado. Tan pronto se traspasa la barrera de la ciencia, se entra en el mundo de las filosofías y las ideologías.

Lo mismo que es reproachable la intrusión del filósofo en el trabajo científico en curso, parece ofensiva la pretensión del etnólogo de sustituir con su ciencia a la filosofía, como en alguna ocasión anunció Lévi-Strauss.

La ciencia representa una búsqueda siempre fragmentaria e

inconclusa, con respuestas permanentemente provisionales. Cada vez que quiere responder a las interrogantes del hombre y tranquilizarlo con una visión totalmente significativa, se excede, traspasa su competencia. Pronunciarse sobre la totalidad social o histórica, desde la ciencia, es sobrepasarse. No existe ninguna *ciencia* de la totalidad. Cualquier «visión científica» presunta no haría más que encubrir un noventa y nueve por ciento de ignorancia con un uno por ciento de conocimiento demostrable: eso es crear un mito.

Toda ciencia positiva corre el riesgo de sucumbir al positivismo. Y como afirma R. Garaudy: «El positivismo, al encerrar el pensamiento en los límites del dato, encierra la acción en los límites del orden establecido. Es el fundamento de todos los conservadurismos y de todas las mutilaciones del hombre. La fe se le escapa, como el arte, como el amor, como las revoluciones. No hay en el mundo más que necesidad y azar, dice uno. El hombre es una marioneta puesta en escena por las estructuras, dice otro. El uno y el otro hacen abstracción de la dimensión humana de la realidad. El positivismo es el mundo sin el hombre» (en Chabani, p. 399). No cabe duda que este riesgo ha tentado a la antropología estructural. Quizá el deseo de vencerlo explique el desarrollo de otros niveles por encima del científico; aunque resulta dudoso que el riesgo se haya conjurado.

El nivel específicamente humano se diluye en las ciencias del hombre, que sólo captan las estructuras de las formas sociales que lo integran.

Pero Lévi-Strauss no desdeña una reflexión de segundo grado sobre el decurso del análisis. Llega a asumir posiciones metacientíficas. Ni siquiera el rótulo de antropología estructural deja de albergar contenidos y puntos de vista incidentes en una filosofía del hombre. Remito a lo que los filósofos le han argüido. Se presentan cantidad de aserciones cuya falsedad es imposible probar y que, por lo tanto, son paracientíficas. Esto mismo es indicio de que el nivel estructural no lo agota todo sino que necesita la complementación de otros niveles explicativos.

Lo que pasa es que no se pueden aprehender a la vez distintos niveles, por ejemplo el estructural y el histórico.

Hay una especie de «relaciones de incertidumbre» en las ciencias del hombre (cfr. LS, 110, p. 35). Lo que tiene validez para un enfoque deja de tenerla desde otro. En palabras del propio Lévi-Strauss, es menester «cambiar de perspectiva según los nive-

les de realidad que se observan» (LS, 141, p. 27). Por ende: «Yo no pretendo dar una explicación total. Estoy dispuesto a admitir que en el conjunto de las actividades humanas hay niveles estructurables y otros que no lo son. Yo escojo unas clases de fenómenos, de tipos, de sociedades, en las que el método es rentable. A los que dicen que "Hay otros casos", no puedo contestar más que "De acuerdo. Ocupaos de ellos"» (LS, 141, pp. 30-31). Existen diversos *niveles de realidad* a los que corresponden diversos *niveles de observación*, cada uno de los cuales requiere un tratamiento distinto.

Si acudimos al símil de una gota de agua, es completamente distinto su aspecto a simple vista, el que ofrece bajo el microscopio óptico y el que aparece en un microscopio electrónico de diez mil aumentos.

Según el nivel de realidad que nos interese percibir, escogemos el aumento y el instrumento adecuado. Cada nivel o umbral manifiesta una faz de las cosas o de los hechos, que a su vez constituye el antifaz de otra faz; y cada faz muestra una faceta del objeto, de lo que sería su comprensión total.

Un método de percepción se define para escrutar un nivel concreto de realidad. No existe un método de percepción o inteligibilidad universal, capaz de conocer simultáneamente todos los niveles de la realidad, de la sociedad. En el mismo Lévi-Strauss se entrevé esto, aunque no lo afirme demasiado explícitamente. Hay pluralidad de niveles estratégicos. ¿Hay también una jerarquía de niveles?

Si la respuesta es afirmativa, se articularía como lo hacen los niveles de significación en el lenguaje. El que envuelve será superior a aquel al que contiene. Y todo nuevo nivel superior comportaría leyes inéditas respecto a los inferiores; no sería reducible. Por aquí, se advierten ciertos resquicios abiertos. Volveremos sobre el particular al tratar del problema del sentido.

A NIVEL FILOSÓFICO

Este segundo registro de la reflexión de Lévi-Strauss lleva a cabo una cierta totalización de los análisis estructurales. La postulación de una última estructura de las estructuras viene a jugar el papel de una idea reguladora de toda su investigación. En defi-

nitiva, esa última metaestructura coincidiría con la arquitectura lógica de la mente: la «estructura del espíritu humano», o lo que para él es igual, del cerebro.

Las categorías peculiares de cada cultura, las que comparten determinado tipo de culturas y las que pueden considerarse universales, todas son reconducibles a un mecanismo lógico apto para dar cuenta y razón de ellas. Bajo la diversificación real de las formas y sistemas culturales, Lévi-Strauss inquiere una base común, una misma naturaleza humana, invariante. Tras las variantes socio-culturales, descubre una razón humana universal —que no se identifica con la occidental—. La razón constituyente propia de cada una de las culturas remite a una «razón constituida», al *espíritu humano*, cuyas estructuras mediatizan toda formación cultural.

La aportación de esta filosofía estructuralista tiene por meta situar a cada sociedad en el conjunto de las culturas que configura —o puede configurar— la humanidad, y situar a la humanidad en el conjunto del universo.

A través de los análisis convergentes del pensamiento salvaje y el pensamiento científico trata de fundamentar la existencia de un mismo pensar lógico, que radica en el inconsciente estructural. Su naturaleza participa de la naturaleza del mundo material. Su código —binario— se encuentra ya en el reino animal y se ha descubierto en el mismo código genético. La cultura no es más que una prolongación de la naturaleza: a ella se reduce, según Lévi-Strauss. Entre las superestructuras y las infraestructuras se da una interacción dialéctica, mediada por los esquemas del espíritu humano. Por último, la evolución cósmica, al igual que todo sistema cultural, atestigua el despliegue de una teleología que persigue ciegamente sus fines.

Lévi-Strauss sustenta la tesis de un universo material, cuya estructura básica implica una lógica binaria, una evolución dialéctica, teleológica —y entrópica—. En su seno, la historia humana apenas significa una leve, inconstante inflexión: «No existe, ni ha existido nunca más que un solo mundo físico, cuyas propiedades han seguido siendo siempre las mismas en todo tiempo y lugar, mientras que en el transcurso de los milenios, como un efímero mariposeo, no han dejado de nacer y desaparecer, aquí y allá, millares de mundos humanos» (LS, 125, p. 88). Estos mundos humanos, las culturas, esos fenómenos sociales que «son el resultado de una suerte de combinatoria o elección efectuada entre posibles»

(LS, 168, p. 76), ¿disuelven su sentido en el anonimato de la evolución cósmica, o poseen alguna entidad cualitativamente distinta? Decantarse por lo primero equivale a quemar todo el incienso en el nivel de observación e interpretación estructural más rígido, negando consistencia a cualquier otro punto de vista antirreduccionista. Es cerrar la puerta que antes se abría.

Bien está resaltar la pertenencia del yo individual al nosotros social, de cada cultura a una humanidad universal y de la humanidad a la vida natural y al cosmos. También me parece correcto indagar leyes necesarias —invariantes— bajo la diversidad cultural. Lo que no se puede es suprimir la diferencia.

Claro que no todo es inconsciente. El mismo Lévi-Strauss afirma que el sujeto *toma conciencia* (M IV, p. 562), aunque no sea conciencia de sí sino siempre conciencia de «otro objeto», de los sistemas objetivos que lo integran. La cuestión es si esa toma de conciencia por parte del sujeto humano se limita a pura y simple contemplación, sin otra finalidad, o bien desempeña además un papel activo.

Por muy de acuerdo que estemos con los análisis estructurales de la antropología lévi-straussiana, es obligado indicar las proposiciones filosóficas que suponen cierta extralimitación y con las que el acuerdo no es incondicional. Mencionemos los asertos de que el espíritu se reduce a una cosa entre las cosas, de que la libertad es pura ilusión, de que el sujeto desaparece, de que la sociedad humana es una gigantesca máquina de producir entropía. No pocas aseveraciones de semejante estilo se van filtrando en el discurso bajo el aspecto de lo «verosímil», que conduce hacia la aceptación de algo más que científico, mixtificado de filosofía e ideología, como ya algunos críticos denunciaron.

Pero antes de plantear más en regla la discusión, me parece interesante tratar de situar la «filosofía» de Lévi-Strauss en la historia del pensamiento. Esto, en una primera aproximación. Luego, intentaré un encuadre y discusión de la filosofía no tematizada e incluso de la posible ontología implícita que también cabe detectar.

Es claro el discipulado que Lévi-Strauss confiesa respecto a la geología, el marxismo, el psicoanálisis y la antropología social y cultural. En segundo lugar, los diversos comentaristas no se ponen de acuerdo a la hora de catalogar el encuadramiento filosófico del autor: hablan de eleatismo, de platonismo, de kantismo, de hege-

lianismo, de positivismo, de idealismo materialista, de materialismo trascendental, de ontologismo sin ser, de antihumanismo, etcétera. En tercer lugar, podría agregarse cantidad de nuevas precisiones y matices: que han sido «los iniciadores del pensamiento moderno (Morgan, Marx, Spencer, Freud, Durkheim)» quienes han convergido en la instauración de la mentalidad estructuralista (P. Caruso, 3, p. 12); que «Lévi-Strauss mismo se ha inspirado en Rousseau, pero también se habría podido inspirar en Vico, Hobbes o Aristóteles, o en otra docena de pensadores» (E. Leach, 5, p. 58); que, en realidad, «Lévi-Strauss se aparta de la lógica de la razón pura de Kant y pretende establecer la lógica de la razón práctica» (Y. Simonis, 3, p. 78); que «sus orígenes deben buscarse en el viejo positivismo y su creencia en la universalidad e identidad del espíritu humano», de tal manera que «la filosofía estructuralista enlaza con A. Comte, si no ya con Spinoza», pero que «también Husserl (el todo y la parte), la escuela de la Gestalt (totalidad psíquica) y M. Merleau-Ponty, entre otros, le abrieron paso, de diversos modos» (J. Rubio, 1, p. 126). Sin duda, estos tanteos mejoran la pesquisa de los precedentes. Si bien no acaban con las interrogantes.

Las interrogaciones permanecen: «Lévi-Strauss tiene el hábito de invocar públicamente antecesores intelectuales en quienes sus colegas ven una relación (si ven alguna) con él. ¿Es hegeliano?, ¿neohegeliano?, ¿freudiano?, ¿marxista?, ¿marxótrofo?, ¿zen-marxista?, ¿un durkheimiano?, ¿un ignorador de Durkheim?, y así sucesivamente. Sus colegas evaden la cuestión: Lévi-Strauss es libre» (N. Dyson-Hudson, p. 247). Y este mismo autor habla, en nota, del «condenado, evasivo, Lévi-Strauss». La solución que se va imponiendo entraña un concepto complejo, influjos tal vez heteróclitos que sintetizan un pensamiento con originalidad propia. Pues «participa, en efecto, a la vez, del eleatismo por su concepción negativa de la temporalidad y de la historia; del platonismo, en la medida en que la investigación de las estructuras se emparenta con la búsqueda de las esencias; del kantismo, puesto que el inconsciente estructural desempeña un papel semejante al de las categorías *a priori* de Kant; del hegelianismo, por su idealismo panlógico; del positivismo, en su voluntad de alinear las ciencias humanas junto a las ciencias exactas consideradas como modelo de todo conocimiento; del psicoanálisis, por último, por la importancia que concede al inconsciente del hombre» (M. Marc-

Lipiansky, p. 269). Esta misma autora lo interpreta como un neomarxismo. Y concluye: «El pensamiento de Lévi-Strauss presenta, pues, hasta aquí, una coherencia interna innegable, aunque se inspire en corrientes filosóficas múltiples y diversas» (ibid., página 269). El estructuralismo antropológico constituye una síntesis original no encuadrable bajo ningún rótulo extraño.

A esta última conclusión es a la que daría mi voto; pero matizándola con el contexto de mi revisión crítica.

A estas alturas, llega ya el momento de reanudar más directamente la crítica. Paso, pues, en *una segunda aproximación* a la reconsideración más sistemática de lo específicamente filosófico de la antropología estructuralista lévi-straussiana.

Fundamentalmente, hay dos clases de problemas planteados en el análisis, cuya resolución sólo puede abordarse a nivel filosófico: los relacionados con la dimensión de *realidad* y los relativos a la actuación del *sujeto*.

Por lo que toca a la concepción de la realidad, no obstante la reivindicación de mera operatividad para el modelo y no obstante la admisión verbal de diferentes niveles interpretativos, se patentiza en Lévi-Strauss una fuerte *tendencia* a una reducción materialista, de signo eleático, al programar una reintegración de todos los niveles a sus condicionamientos físico-químicos. De la reintegración se pasa a la simple reducción, negando la especificidad de los demás niveles. ¿No desprecia los niveles, al atribuir al inferior la capacidad de explicar todos los otros? Y así, ¿no pone en cuarentena su propia investigación, ubicada en el dominio de las superestructuras?

De hecho, busca la explicación de lo heterogéneo por medio de lo homogéneo que le subyace. No se ve cómo deriva de lo homogéneo lo heterogéneo, a no ser que éste estuviera precontenido en aquél, que entonces ya no sería tan homogéneo. Pero, ¿no es demasiado pretender que todo se explica por combinación de un mismo orden de elementos, sin que haya aparecido nada realmente nuevo? Aun concediendo que todo surja a partir de la materia inerte, está claro que se constituyen formaciones y legalidades inéditas, nuevos niveles, nuevas síntesis, tanto en el orden natural como en el cultural, para cuya explicación poco sirven las leyes del nivel inferior.

Lévi-Strauss siempre procede con sus explicaciones en una única dirección: de lo diferencial (las variantes históricas, los acon-

tecimientos) a lo idéntico (invariables), en el orden del conocimiento; y en el orden de la realidad, también de lo heterogéneo (los distintos niveles de realidad, la vida, la historia) hacia lo homogéneo (la química, la física, la entropía térmica). Nunca da razón de cómo se produjo esa heterogeneidad, ese desnivel, en el orden natural y en el cultural. Siempre se pone a contemplar el sol yendo del cenit a su ocaso.

Aunque predique que la reducción etnológica, para ser legítima, debe no empobrecer los fenómenos y preservar la originalidad de cada uno, difícilmente se casa esto con la propuesta concreta de reducción.

En cuanto a la índole de su concepción de lo real, por encima de su deseada asepsia metafísica —no afirmar nada de la realidad misma, sino sólo de la estructura como modelo idóneo para entenderla mejor—, y a su pesar, el pensamiento de Lévi-Strauss *da pie* para ver en él una «ontologización» de la estructura. Ofrece una interpretación de la realidad en sí de las cosas: una única realidad material, estructurada, que obedece a una lógica binaria, mantiene en su seno relaciones dialécticas y manifiesta en su despliegue una teleología universal.

El mismo orden del conocimiento se identificaría con el orden del ser: se correspondería el pensamiento y el objeto, el método y la realidad.

Aparte este bosquejo de teoría unitaria del mundo, volvamos sobre la interpretación global de la cultura.

El estructuralismo antropológico quiere demostrar la coherencia de todo fenómeno sociocultural. A toda cultura y a todas las culturas subyace una lógica interna que es posible reconstituir. Habría una estructura última, la del espíritu humano, que encierra en sí todas las posibilidades culturales. Por su mediación, toda forma cultural posible es racional, significativa. Y cada forma cultural existente ilustra una posibilidad.

El problema es que de todos los posibles, prácticamente ilimitados, aunque finitos, sólo algunos llegan a ser reales. Para la estructura reguladora, todas las formas son igualmente posibles; y, si llegaran a ser reales, por igual las explicaría. Lo que no queda claro es por qué se actualiza precisamente *tal* forma y no otra. Se comprende que cada forma real, existida o existente, se encuadre en una serie lógica de transformaciones posibles (una de cuyas variables o estados es), pero no qué determina la existencia actual

y efectiva de una variante con preferencia a otras; tampoco se aclara qué es lo que provoca el paso de un estado a otro. Y cuando se aclara —por modificaciones de la infraestructura tecnoeconómica (M IV, p. 232)—, es por alguna razón exterior a la determinación estructural interna. En consecuencia, creo poder afirmar que la explicación estructural mediante transformación de la combinatoria lógica interna al sistema no resulta válida más que *a posteriori*. Mientras que, *a priori*, sólo cabe prever un umbral o gama de posibilidades, sin que la lógica interna pueda predeterminar ni predecir cuál de ellas se convertirá en realidad en el próximo estado del sistema.

De estas consideraciones, infiero que la última estructura de las estructuras, la estructura básica del espíritu humano que regula toda estructuración particular habida o posible, se reduce —según Lévi-Strauss— a una *lógica fundada en un código binario*. Esta lógica binaria es lo que legisla sobre todas las estructuras de estructuras y sobre todas las estructuras de sistemas socioculturales concretos y, en este sentido, los «determina»; no hay libertad para sustraerse a ella. Ahora bien, desde el momento en que determina cualesquiera estructuraciones posibles, esa «determinación» se hace tan absoluta y universal como relativa. Hasta el punto de que la determinación real de lo que existe concretamente no se puede deber a ella sola.

En efecto, el mecanismo operativo binario de la mente permite el sí y el no ante cada eventualidad, se ve constreñido a tejer oposiciones y correlaciones. Pero sin nunca prejuzgar en qué sentido.

En cambio, frente a esa determinación puramente lógica, formal, virtual, la verdadera «necesidad» va inherente a las estructuras de los sistemas concretos establecidos en una sociedad. Su determinación sí es efectiva y altamente constrictiva sobre el comportamiento o el pensamiento de los individuos y grupos sociales, a pesar de que se trate de sistemas contingentes respecto a los de otras sociedades. Es el código particularizado que constituye el «programa» de cada sistema concreto el que *determina* —al menos mientras no se cambie—. Pero el código general que posibilita cualquier codificación concreta, por determinar todo lo posible, se podría decir que no determina nada. Está abierto.

Más aún: puesto que la estructura particular (de un sistema) no es jamás algo absoluto, sino que se ve acosada por «el acontecimiento y la intención», es decir, por la interferencia de otras

infraestructuras y superestructuras que actúan o retroactúan sobre ella, resulta que ninguna estructura cultural es completamente autónoma en su determinación ni se desenvuelve monodireccionalmente, sino a través de desequilibrios y reequilibrios incesantes. Dar por cierta la inevitabilidad de una estructura implica reificarla como absoluta, alienarse en una suposición acientífica. Pues exclusivamente *a posteriori* es posible fijar la formulación del funcionamiento de la estructura de un sistema determinado, como algo más que una hipótesis.

Lévi-Strauss, al considerar la estructura mental, cerebral, generadora —o mejor, mediadora— de los sistemas vividos y concebidos, desconsidera metodológicamente al sujeto de ese cerebro así como el acontecer con el que se enfrenta. Pero si esa estructura básica se pone en movimiento, es al chocar con el medio ambiente, es en virtud de necesidades, de proyectos o intencionalidades personales e interpersonales no derivadas de los mecanismos inconscientes cerebrales, aunque éstos medien en el asunto.

Con esto quiero decir que el mismo constreñimiento de los sistemas socialmente establecidos puede relativizarse. Salvo en casos quiméricos de perfecto ajuste social, o salvo casos de extrema coerción circunstancial, el hecho es que los hombres, con nuestras estructuras concretas, nos encontramos entre unas infraestructuras tecnoeconómicas que sólo condicionan circunscribiendo un campo de posibilidades limitadas —pero no una vía única— y una matriz mental cuya capacidad de maniobra lógica es casi ilimitada. Quiero decir que existe, de alguna manera, un ámbito de indeterminación. Y que el concienciarlo quizá proporcione más de una oportunidad de elección.

Es verdad, por tanto, que la cultura obedece a leyes lógicas universales, pero éstas no imponen las variantes culturales. Ni basta verificar que todo sistema concreto se rige por aquella lógica, dado que, en realidad es resultante del enfrentamiento de tal lógica con los condicionamientos ecológicos y biológicos. Los hombres que viven en los sistemas establecidos no están impedidos, primero, para tomar conciencia de ellos y, segundo, para concebir otros ordenamientos posibles y alternativos. También esta función es propia del espíritu humano. A partir de la conciencia adquirida por el sujeto, individual o colectivamente, éste puede llegar a preferir tal o cual posibilidad de las que brinda la lógica del sistema y la contingencia del momento, y puede luchar por propiciarla.

Porque, junto al sistema vigente, e incluso junto a sus variables reconstruibles por el análisis estructural, puede pensarse algo más: valores que se podrían lograr a partir de la propia realidad, transformándola; valores que todavía no se vislumbran en la realidad pero que sería posible alcanzar a partir de ella, en un futuro indeterminado de antemano.

El que tales realidades potenciales, construibles o esperables, se perciban como valiosas e interesantes, como deseables (tal vez incluso más allá de las necesidades físicas, biológicas y económicas, como necesidades psíquicas), es porque el mismo sistema socio-histórico así como el sujeto humano está abierto a esa búsqueda y configuración de sentido. Lo que falta a la necesidad lógica (el determinar que efectivamente acontezca esto y no lo otro) deja una puerta abierta a otros determinantes.

No cabe explicación estructuralista completa y total. No es posible que la haya, porque el devenir hace saltar las leyes, las modifica, por accidente, por interacción, por acción del hombre. Toda ley es relativa y se subordina, en la práctica, a otras y a otras. Las reglas culturales son todas concretas y particulares, de modo que, si se induce una ley que explique lógicamente todas las demás, esta última resulta irremediabilmente formal desde el punto de vista del acontecer histórico. Acontecimientos y decisiones humanas se atienen a reglas, pero a la vez las desarreglan llegando la ocasión. Deslegalizan para legislar de nuevo nuevas formas culturales.

En realidad, la reflexión epistemológica que, relegando lo conscientemente vivido y lo subjetivo, es decir, lo que pertenece al orden del acontecimiento, otorga la prioridad a la estructura no justifica tal elección, sino que la adopta como un postulado; un postulado que camufla posiblemente un cierto dogmatismo. De él se desprende ese antisubjetivismo teórico, epistemológico, para el que el sujeto no puede constituir ningún factor explicativo. Lo subjetivo es siempre relativo al individuo, grupo, clase, cultura particular, época histórica. Pero lo que de hecho sucede es que la etnología carece de medios teóricos y filosóficos para inteligibilizar los acontecimientos de la historia. En cierto modo, esto lo reconoce Lévi-Strauss: la perspectiva estructural «no puede jamás captar los procesos, que no son objetos analíticos, sino la forma particular en que la temporalidad es vivida por un sujeto». Lo que equivale a decir, por un lado, que no existe proceso más que para un sujeto

comprometido en su propio devenir histórico o, más exactamente, en el del grupo del que es miembro y, por otro lado, que, en un grupo dado, los procesos son tantos —y tan diferentes unos de otros— que existen subgrupos de identificación: «para un aristócrata y para un descamisado, la Revolución de 1789 no es el mismo proceso; y no existe un “metaproceso” que integre estas experiencias irreductibles más que para un pensamiento históricamente posterior y que corresponde a la acción de un grupo que, él mismo, concede un lugar a la Revolución en su propia perspectiva histórica» (LS, 110, p. 34). Con todo, esta argumentación —pienso— no concluye con vistas a otras perspectivas. Escamotea la génesis de los hechos sociales, el proceso, la praxis.

No basta profesar de cuando en cuando la fe en la complementariedad de la historia con respecto a la etnología. Cada una se concibe enteramente exterior a la otra. El estructuralismo habla de una cierta «arqueología» explicativa del acontecer, consistente en la estructura, y de una cierta «teleología», cifrada en las leyes de transformación mediante las que se cumple una funcionalidad. Pero nada tiene que aportar referente a su génesis u originación concreta y a su sentido, por no hablar de su posible escatología. Evita comprometerse con cualquier sentido y opinar sobre cuál sea preferible.

Así pues, *la conciencia* se ha convertido en la piedra de tropiezo para la antropología estructural: su filosofía no responde a la razón dialéctica, a la razón hermenéutica, a la razón humanista.

Si la etnología mira a las condiciones inconscientes, no se lo reprochamos. Lo que pedimos es que no olvide sus límites, que esté abierta a otros métodos, a un pluralismo metodológico, único capaz de sobrepasar la unilateralidad que define cada método. Por eso, más allá del análisis de las estructuras, que hacen desaparecer al sujeto, es menester hacerlo reaparecer en un enfoque dialéctico de la historia, en un enfoque hermenéutico del sentido y en un enfoque humanista de la praxis. Entendiendo por «praxis» la acción que corresponde a la emergencia del sujeto, esa actividad específica por la cual el sujeto, apropiándose las estructuras y verificando su teleología (su sentido), ejerce históricamente su propia referencia objetiva a la realidad natural y social.

Para ello, hay que superar el reduccionismo homogeneizador. Si la cultura es relativa a la naturaleza, es también irreductible. En el terreno cultural, la ley universal del espíritu humano es cualita-

tivamente diferente de las leyes universales de la naturaleza física; puesto que, como se ha reiterado, con su misma lógica se pueden concretar sistemas culturales contradictorios. Al no haber cultura universal, tampoco puede hablarse rigurosamente de una ley universal de la cultura. Por consiguiente, no se puede reducir lo cultural a lo natural, aunque sea bien cierto que lo uno está imbricado en lo otro. Para los humanos, la naturaleza se ha tornado imposible; su propia naturaleza es inviable a menos que le encuentren una salida cultural, de orden simbólico. Y esta salida puede ser exactamente impredecible.

Eludir el sujeto, aun sólo metodológicamente, no logra eliminar su presencia indirecta. Le ocurre a Lévi-Strauss en su obra. En ella, se detecta «una instancia de evaluación, que designa el lugar del sujeto, el puesto del autor: aquí y allá, en cada página de la obra, reencontramos un buen número de calificativos que manifiestan que el sabio no es indiferente al corpus que describe» (J. Courtès, 2, p. 175). No se trata sólo de que el sujeto «tome conciencia» del objeto de estudio; él mismo se proyecta subrepticiamente en su labor científica.

Intentaré esclarecer un poco más el papel que el sujeto consciente puede desempeñar, en la historia, con relación al sentido.

Además de la toma de conciencia de los sistemas que lo atraviesan, Lévi-Strauss reconoce al sujeto, por lo menos, la facultad «restringidísima» de *poner en acción un código*, una vez que éste existe (M IV, p. 612). Pero quedan por plantear el momento instauracional y el momento transformacional o de cambio en las mismas estructuras del código. Respecto a lo primero, también reconoce recientemente Lévi-Strauss que algunos sistemas —y menciona el de intercambio matrimonial (LS, 134, p. 58)— pudieron ser conscientemente erigidos con la idea de conseguir unos fines sociales. Si esto es así, no se ve ya por qué no pueda ocurrir lo mismo a la hora de cambiar unas estructuras que se han vuelto perjudiciales.

Por supuesto, el sujeto no es factor de ningún sistema estructuralmente analizable; se encuentra en su encrucijada; experimenta el proceso; presencia el acontecer real, interviene en él. No es inmanente a ningún sistema, por lo que esquivo la perspectiva inmanentista del análisis. Pero puede convertirse en agente de cambio, modificar infraestructuras y superestructuras.

Desde otros ángulos, cabría incluso otorgar a la referencia al sujeto una función epistemológica, como hace Piaget, combinando la perspectiva estructural con la genética.

De conformidad con C. Lévi-Strauss, todo sistema estructurado cumple una función dentro de la sociedad; toda estructura posee un carácter teleológico intrínseco, aunque éste permanezca impensado. Tal persecución de un fin significa que la estructura es inseparable del *sentido*, si bien el sentido suele quedar soterrado a nivel inconsciente. Una estructuración constituiría objetivamente la estructuración de un sentido, de una teleología. Ahora bien, si a través del análisis es factible alcanzar un conocimiento de las estructuras inconscientes, concienciar el sentido inconsciente, ¿no posibilita esto una recuperación del sentido por parte del sujeto? Al igual que el conocimiento de las leyes gravitatorias hace posible la aviación, también paradójicamente el ser humano puede hallar, entre el juego de las leyes socioculturales, un cierto umbral de libertad para asumir un sentido o para preferir uno a otro.

Quizá la concienciación de los determinismos estructurales, unida a la indeterminación concomitante, ocasione un ámbito para la autodeterminación personal o comunitaria. Pese a que la libertad vivida se resista pertinazmente a la formalización, es claro que el autómatas se desquicia psíquicamente. Cabe pensar en un sujeto consciente y responsable, cuya libertad se ejercite precisamente sirviéndose de sistemas de reglas: «La creatividad —expresa N. Chomsky— supone acción que se lleva a cabo según un sistema de reglas, aunque no esté estrictamente determinada ni por reglas ni por motivaciones exteriores» (N. Chomsky, 4, p. 29). Este aserto nos pone en el trampolín para un nuevo paso. Y es que los hombres no sólo «asumen» la estructura y el sentido desvelado, identificándose contemplativamente.

A la recuperación del sentido objetivo que permanecía inconsciente, sin duda se puede añadir la innovación de otras estructuras en función de los nuevos fines que cumplirán, o una nueva síntesis estructural que opere la integración de diversos niveles estructurales, subordinándolos a un sentido histórico conscientemente propuesto. Más allá de la reasunción de un sentido previamente dado en la teleología inconsciente de tal o cual sistema, mantengo que estas últimas consideraciones suponen la posibilidad de optar por una teleología «consciente» que, incorporándose las inconscientes, efectúa una *donación de sentido*. El nuevo sentido se realizará en

estructuras nuevas. Esta donación sería característica específica de los sujetos y de los grupos humanos.

El sentido es consecuencia de la estructura. Y la estructura se elige en función del sentido que conlleva. Cuando unas estructuras en vigor se viven como opresoras, se experimenta el sinsentido, la sinrazón. Entonces, la busca del sentido humano a la que, como hombres, estamos compelidos nos hace simbolizar o imaginar mentalmente desestructuraciones y reestructuraciones, nuevas estructuras de las que renacerá el sentido. De ahí surgen los «programas» de reforma o revolución. De ahí la dialéctica de la vida social, totalización tras totalización —¡idealmente!— para adecuar las estructuras a los hombres.

Cuando las estructuras socioculturales se revuelven contra los grupos sociales, traicionan su finalidad humana y su perseverancia está amenazada, por más que guarden una impecable lógica interna explicativa.

En los diferentes niveles de sistematización se encuentran diferentes tipos de sentido. Hay pluralidad de sentidos, relativo cada uno a su sistema de referencia, que históricamente se van escalando en función del sistema de referencia más englobante: el hombre socialmente considerado. El sujeto, individual y colectivo, no desconectado de sus vínculos naturales, puede pensarse como meta del *sentido humano* (u hominista) de todo montaje cultural. Interpretaciones como esta que sostengo traspasan el umbral de lo que da de sí la ciencia, el sucinto análisis estructural, cuya misión se agota en el *qué* y el *cómo* de su objeto. Sin embargo, es humanamente ineluctable decidir *para qué* ese sistema sacado a la luz, la orientación, el sentido que posee o que debemos darle.

Los «sentidos» o finalidades de los procesos inconscientes debe articularlos la humanidad en un sentido consciente, históricamente asumido o proyectado. Únicamente al insertarlos en el nivel de articulación humano alcanzan su plena significación. De lo contrario, si en vez de insertarse a nivel humano, son los hombres quienes quedan presos de sentidos fragmentarios de determinadas estructuras, éstas se tornan deshumanizantes, alienantes. Esperarlo todo de las condiciones objetivas estructurales, por tanto, es alienarse fatalmente. En la esfera sociohumana, el factor decisivo —determinante— será justamente ese factor inaparente para la ciencia: el sujeto humano. Y será determinante, claro, sin negar sino reconociendo la cantidad inmensa de subsistemas condicionantes

—indeterminados, no obstante, respecto al sentido que se les confiere—. Las llamadas superestructuras, y las ideologías, desempeñan un papel de enorme importancia, en este cometido.

Son los humanos quienes, rebelándose contra su disolución en las estructuras, resuelven sobre ellas por medio de su praxis (en el sentido que ya he definido). El sujeto humano las *conoce* mediante su conciencia crítica de la realidad y de las posibilidades que encierra, las *recrea* mediante su función simbólica e imaginativa y su razón utópica, y las *cambia* mediante su trabajo. El sujeto humano interfiere en la transformación estructural, porque prefiere un sentido y se lo confiere a su existir histórico.

En este quehacer, la conciencia no se limita a los análisis que la ciencia le proporciona; hace síntesis del conjunto de su experiencia y, ejercitando cierta «sabiduría», prevé fines, al tiempo que se esfuerza por organizar las estructuras, entre las combinaciones pensables, que mejor conducirán a ellos. Si el inconsciente oculta al hombre universal, la totalidad de sus posibilidades, desde el más remoto pasado hasta el futuro de una humanización plena en armonía con la naturaleza, el sujeto consciente tiene un insustituible papel de mediador para la realización histórica del mejor sentido posible. Un sentido hacia el que avanza por sucesivas aproximaciones; se vivencia como un «telos»; actúa como principio de finalización respecto a todo sistema; no se agota nunca en lo que el sistema va manifestando de él; se revela en última instancia como absolutamente englobante; trasciende toda sistematización y casi toda tematización posible.

Entre la totalidad de significantes que la función simbólica humana genera y la finitud de significados efectivos que la realidad histórica proporciona, se intercala una brecha: se origina la tensión creadora de todos los mitos, ideologías y luchas por un sentido todavía ausente, por venir.

A NIVEL IDEOLÓGICO

De un umbral a otro, el tránsito es siempre gradual. Hay ciertas ideas que andan en la penumbra entre uno y otro. Los umbrales se traslapan. Así, la cuestión del sentido puede referirse, por una parte, al análisis de las estructuras y, por otra, al universo simbólico de valores o a los criterios de praxis vividos. A esta razón se debe el haber tratado, en el apartado precedente, la po-

sibilidad y legitimidad de proponer un sentido, unos fines; y reservar para ahora una especie de propuesta concreta de objetivos: la que Lévi-Strauss aporta, junto con sus —a mi juicio— limitaciones y aperturas.

Sin tener por qué ignorar los resultados científicos y los desarrollos teóricos más disciplinados, la ideología así como su contenido cosmovisional y utópico viene determinada por exigencias extracientíficas, por la necesidad de vivir y actuar y descubrir un sentido más o menos fiable. De hecho, sentada una base científica positiva, ésta suele resultar compatible —no intrínsecamente, sí humanamente— con concepciones de la historia muy dispares. Y es que las ciencias no brindan una visión global del mundo y del hombre. Tales visiones globales incorporan incuestionablemente creencias e ideologías (sin sentido peyorativo), constituyen «síntesis culturales» de orden filosófico o religioso, dentro de las que se maneja todo ser humano, explícita o implícitamente, al vivir y también al hacer ciencia.

No cabe duda de que Lévi-Strauss ha cultivado su propia ideología y sus extrapolaciones. Baste evocar los innumerables juicios valorativos. Baste evocar, por ejemplo, esa atmósfera cuasirreligiosa de que inviste a la música: ese hacer de «la música misma el supremo misterio de las ciencias del hombre» (M I, p. 26/27). Todo lo cual no obsta para reconocerle interesantes y fecundas consideraciones, cuando, más allá del uso del método, da cabida a preocupaciones por la supervivencia de la especie humana, o extrae las mejores lecciones de la historia de las culturas con el fin de urgir la constitución de sistemas sociales que retarden al máximo la hora ineluctable del aniquilamiento entrópico.

Aporta bastantes trazos para la utopía de un nuevo humanismo, el humanismo etnológico. Defiende la tesis de la ambivalencia del «progreso» entendido al modo occidental. Defiende la existencia de una pluralidad de líneas de evolución histórica cultural, e igualmente la relativa equivalencia de desarrollos socioculturales en sentidos divergentes (equivalencia que sólo puede contrastarse en los momentos de auge respectivos y atendiendo a los criterios peculiares de cada forma cultural). Denuncia la patología de que es síntoma todo etnocentrismo y desenmascara cualquier tentativa de justificación basada en el falso «evolucionismo cultural». Ninguna cultura aislada tiene porvenir. Toda cultura particular que pretenda imponerse y universalizarse por la violencia

incurre en imperialismo y colonialismo. Lo que él propugna, quizá inspirado de lejos por el propio proceder etnológico, es el descenramiento de todo etnocentrismo, el acercamiento a una civilización universal pluralista por universalización de los mejores logros aprendidos en las más diversas formas (culturas) de la humanidad milenaria. No existe cultura de derecho «natural», ya que el hombre total es multitud de culturas y en esa diversificación reside su riqueza.

En consecuencia, lo exigible a escala planetaria no son más que ciertas bases para el nuevo humanismo democrático, que ha de universalizar los valores etnológicamente revelados: amor y respeto a la vida, amor y respeto al pasado, culto a lo bello y a lo verdadero; acatar el principio de «coalición» entre culturas como la clave del avance histórico; reconocer la equivalencia práctica de evoluciones históricas que siguen líneas heterogéneas; favorecer un óptimo de diversidad en el interior de cada sociedad y en las relaciones interculturales; procurar un equilibrio demográfico de la especie; centrar la actividad en la transformación de la propia sociedad, desde dentro, a fin de no desvirtuar el desarrollo de las demás; hacer menguar los costos sociales del desarrollo, orientándolo en otro sentido; etc. Hasta aquí Lévi-Strauss.

Como escala de valores fundamental, el mismo Lévi-Strauss jerarquiza: en primer lugar, el mundo; en segundo lugar, la vida; en tercer lugar, el hombre. Pues cada estrato sustenta al siguiente. Y dentro del ámbito humano: posponer el yo al otro, o lo que viene a ser lo mismo, dar la prioridad al «nosotros» —del grupo social, de la humanidad—, único sendero para escapar al individualismo y a su secuela de destrucción.

Ahora bien, esta configuración de sentido no respondería completamente a lo que piensa Lévi-Strauss, si no se agrega que bajo cada *sentido* late un *sinsentido*. Es decir, todo sentido es tan relativo que se desvanece desde otro punto de mira y se desintegra definitivamente desde su propia prognosis del futuro. Lévi-Strauss describe una imagen de la humanidad abocada al «crepúsculo», embarcada en la teleología histórica como «proceso de desintegración» (TT, p. 479/418) que terminará en la muerte y en la «nada» (M IV, p. 621). De suerte que toda realidad humana camina, día a día, hacia la fatalidad de los determinismos naturales, del ser al no ser, hasta rendir el más absoluto vasallaje a la ley segunda de la termodinámica: a la soberana entropía.

No voy a discutir la belleza trágica, romántica, de esta revela-

ción. Ni tampoco su coherencia con la constatable desaparición de las personas y la extinción de las civilizaciones. Tan sólo algunas observaciones.

Me opongo a un ambiguo escamoteo de «cualidad» que creo percibir en el pensamiento lévi-straussiano: 1) en el reduccionismo valorativo de cultura a cultura, 2) en el reduccionismo explicativo de la cultura a la naturaleza, y 3) en el reduccionismo ontológico del ser a la nada. Aquí se trata de reducciones y disoluciones del sentido postuladas desde instancias extrañas al escueto método estructural. Más que demostrables científicamente, sólo son humanamente razonables, hasta un cierto punto. Porque nos hallamos en el mundo de las ideologías.

Una ideología sirve a la vida. No se le pide que demuestre nada, sino que proporcione un horizonte de sentido. Lo que sí se le demanda es disponibilidad para la crítica científica y para la disputa filosófica. Una ideología incapaz de encajar esos golpes está ya fenecida.

Al talante vital englobante de la concepción estructuralista de Lévi-Strauss tengo que objetarle una especie de epigonismo místico, cierta secularización de un alto anhelo escolástico. En vez de descargar el énfasis en una praxis transformadora, resalta, en parangón con el «ver a Dios» y «cantar a Dios», como meta suprema, la contemplación analítica y la música. Como si dijéramos: la «visión» de la estructura y la «canción» estructural. Incluso su propuesta humanista pudiera estar minada por esta propensión a la pasividad, al descomprometimiento.

Revisemos su interpretación de las culturas. Desde la perspectiva estructuralista, teóricamente, todas las formas posibles resultan equiparables. Todas son inteligibles, desde luego. Pero ese no es el problema ni lo fundamental que es preciso aclarar. Lo importante es dilucidar cuáles son las formas sociales y culturales «preferibles», cuáles han de promoverse y cuáles deben evitarse, por cuáles merece la pena luchar, contando los estrechos límites de intervención en el curso de los acontecimientos. Frente a la postura estética que se queda mirando lo que pasa, como una divinidad, desde fuera, haciendo cábalas incluso sobre lo que pudiera pasar, el problema que se plantea es *ético*, moral, político. Convertirse de observador en partícipe del juego es la condición para una postura ética: considerarse implicado y tomar partido activamente por el «deber ser» (un «sentido»).

Un sentido implica un proyecto de transformación. Intelectualmente, tan lógica es una transformación como otra; ambas son explicables; no se excluye nada. Pero esto es falso en la realidad y en la experiencia del mundo y del hombre. Todo sistema existe por exclusión de otros. No cualquier transformación estructural es igualmente soportable —por mucho que a ella subyazca una misma lógica—. La lógica de las transformaciones, según Lévi-Strauss, es homogénea, pero la realidad de las transformaciones es heterogénea, excluyente, antagónica. Aunque todo se explique parejamente, por una actividad inconsciente (o consciente) del espíritu, por una función simbólica mediatizada por estructuras mentales, sin embargo, no todo es igualmente admisible ni deseable. La actitud ética selecciona las estructuraciones en función de un proyecto de futuro, de un sentido personal y comunitariamente concienciado. De manera que las posibilidades reales que deben llegar a ser efectivas ni siquiera basta excogitarlas; urge construir las.

En la misma línea, cae por su peso que las estructuras sociales no son nunca leyes necesarias (como las físicas), sino alternativas. Pienso que no hay leyes sociales estrictamente hablando. No hay ley que conduzca necesariamente al socialismo; son los hombres los que luchan por él, y podrían no llegar. Hay siempre unos límites, unos condicionamientos, como son, en general, la finitud de la realidad y de las casi infinitas posibilidades combinatorias de la mente, y, en particular, todas las circunstancias concurrentes así como los sistemas establecidos. Así y todo, los sujetos humanos pueden realmente modificar las estructuras de su sociedad a fin de instaurar otras, que a su vez serán cambiables. En medio de los conflictos económicos y sociopolíticos, la verdadera cuestión es de carácter ético.

Las leyes de transformación de los modelos estructurales no son más que hipotéticas; por tanto, válidas exclusivamente para aquella sociedad que cumpla tal hipótesis, o sea, en la que se den tales o cuales condiciones, y sólo mientras se den. Más aún, las hipótesis son normalmente polisequenciales, puesto que, al contrario de lo que ocurre con las leyes físicas y naturales, en idénticas condiciones socioculturales caben diferentes reacciones y decisiones humanas. Se trata de reglas hipotéticas, de programas alternativos que plantean la opción de un compromiso. La cuestión ética es la que pregunta incesantemente qué sentido tiene mantener las

estructuras vigentes (económicas, políticas, culturales) o si no es ya hora de transformarlas en un sentido más humanizante.

No existe cultura universal. Lo universal es natural. Lo universal y natural en el hombre es de orden biológico y lógico; pero a esta misma universalidad pertenece el diversificarse en múltiples culturas particulares, como lo más específico humano. Confundir unas reglas culturales con leyes naturales, inmutables, constituye el principio de toda alienación.

Aparte del peligro de quietismo que acabo de atacar, hay un tropiezo en el que se estrellan algunos malos intérpretes y tergiversadores del estructuralismo antropológico. Estriba en catalogarlo como ideología (en sentido peyorativo) de la sociedad tecnocrática, cuyo lema rezaría: «que funcione la estructura». La estructura representaría un absoluto, un fin en sí misma, el Molok anónimo al que se paga el impuesto de la despersonalización. Estoy convencido de que esto no se encuentra en el pensar de Lévi-Strauss. Aunque no descarto que otros deduzcan semejantes desatinos, además de practicarlos. Por eso no es malo vacunarse: «La característica central de la civilización burguesa es la de convertir al ser humano en una función, es decir, el fragmentarlo y aniquilarlo como totalidad, como criatura integral. El hombre como tal ha dejado de tener importancia. Lo único que para la sociedad burguesa cuenta es la función específicamente utilitaria que cada individuo ejerce dentro de la comunidad, sea como productor o consumidor. La civilización burguesa que triunfa hoy en el mundo podría, pues, ser denominada la *civilización del hombre-función*. El término de función nos refiere ya a algo unilateral, mecánico, fragmentario, parcial. La civilización industrial de nuestro tiempo sólo se preocupa, en efecto, de *una parte* del hombre, de aquella que le resulta útil e indispensable para el mantenimiento de su aparato de producción y reproducción. A través de su funcionalización, el sujeto se convierte en objeto, queda objetualizado o cosificado, se desintegra» (Heleno Saña, *Cultura proletaria y cultura burguesa*. Zero, Madrid, 1972, p. 20). No es otro el riesgo que corre el capitalismo, con su tendencia a la máxima racionalidad en los medios acompañada de la máxima irracionalidad en los fines.

La práctica tecnocrática pretendería legitimar con una teoría ideológica de la estructura, al amparo de los logros científicos y técnicos, la amputación de la dimensión utópica y ética. Al no ver en el poder impuesto socialmente más que un «orden», camu-

flaría con justificaciones de «orden» lo que en realidad sería abuso de «poder». Todo sistema social lo habitan estructuras, pero no se reduce a ellas; consiste en algo más, o mejor, en alguien más, cuya humanización o deshumanización está en juego.

Por otra parte, está aquella adivinación del futuro último de la humanidad. Para Lévi-Strauss, vidente de este «apocalipsis», no será sino la consecuencia lógica —extrapolada— de la segunda ley de la termodinámica (principio de Clausius, o de la *entropía*), tal como se comprueba en la física macroscópica. Aunque por el momento indique que el espíritu humano, en la generación de los mitos, escapa a esa ley, «pues la segunda ley de la termodinámica *no* se aplica en el campo de las operaciones míticas: ahí los procesos son reversibles y la información que vehiculan no se degrada; pasa simplemente al estado latente. Pero permanece siempre recuperable, y el papel del análisis estructural, más allá del desorden aparente de los fenómenos es restaurar este orden subyacente» (M IV, p. 190). Sin embargo, final y fatalmente la entropía positiva acaba enseñoreándose de todo. A nivel físico, biológico y psíquico, la realidad termina por degradarse irremediablemente —piensa—. Después de todo sentido, sucede el sinsentido.

No quiero discutir en absoluto ninguna evidencia positivista. Tan sólo quisiera sugerir, tímidamente, que sin duda la materia todavía no ha desvelado todos sus secretos a los científicos; que no parece coherente decir que la oposición genera las cosas y, al final, reducirla al cese de oposición y binarismo, a lo homogéneo; que pudiera esconder una recaída en el empirismo, o un larvado antropocentrismo que absolutiza una experiencia muy localizada de lo cósmico; que quizá convendría no suponer admitida la premisa que hay que probar (eso es un entimema), pues hay físicos en desacuerdo con la universalidad de la ley de la entropía dominante en nuestro mundo —recuérdese que S. Lupasco sostiene que su aumento es asintótico (1, p. 184; 2, p. 96)—; que toda opción cosmovisional, englobante de un universo y una historia aún en ciernes, e incluso de un futuro incógnito, no expresa más que una *posibilidad interpretativa* entre otras: una interpretación últimamente nihilista y ateísta es digna de respeto, pero permanece tan indemostrable como su inversa. Que la ciencia critique. Que la filosofía dispute. Ese tipo de opción lo seguirá siendo. Y buscar un anclaje en las ciencias, para lucir el brillo de su prestigio, no pasa de ser una burda maniobra igualmente ideológica. No es

lícito trasponer un supuesto metodológico de una ciencia, de la etnología, en tesis para la interpretación última de la realidad; porque lo que allí sirve al conocimiento, aquí probablemente abona la ignorancia.

Después de estas consideraciones, todavía cabe especular un poco más hacia un sobrepasamiento ideológico del estructuralismo de nuestro antropólogo.

Del umbral científico tomamos una progresiva concienciación de las estructuras, del sistema vigente y de las innumerables variantes alternativas. Sobre esta base, nada ilusoria, del ser y el poder ser, se erigirá la nueva ética, evitando recaer en ideologías periclitadas. Posiblemente el conocimiento de ciertas «bazas» al alcance abrirá camino a cierta libertad concreta. La verdad nos hará libres.

Las estructuras y transformaciones de un sistema concebido como cerrado en sí, condenado a reproducirse a sí mismo, no explican la aparición de nada nuevo, ni la génesis de realidades y niveles nuevos cuya legalidad era previamente inexistente. ¿No se insertará aquí una filosofía dialéctica? Visto desde el umbral filosófico, el sujeto no se limita a tomar conciencia de las realidades que en él «acceden a su propia verdad» (M IV, 563). Toma conciencia de realidades posibles y, además, de él pueden emanar decisiones en orden a la remodelación de las estructuras halladas, dentro del marco de las aptitudes objetivas, aunque virtuales, de los sistemas existentes. Si tales estructuras económico-sociales determinan inexorablemente la vida de una sociedad, es porque ésta se ve privada de la facultad de decidir sobre esas estructuras; dicho de otra manera, porque muy probablemente una minoría restringida de hombres —¿tecnócratas, burócratas?— detentan el poder de decisión e imponen a todos los demás hombres lo que hay que pensar, lo que hay que producir y consumir (por medio de la publicidad y las empresas o potencias que la financian, por medio de las fuerzas policiales y armadas, y el aparato institucional en el que determinados partidos ordenan y mandan). A pesar de todo, como ya he mostrado, el sujeto es responsable de una misión. Puede, evidentemente, verse bamboleado por los azares infraestructurales, compelido por procesos inconscientes, manipulado por ideologías enajenantes e intereses ajenos. Lo que nunca dejará es de poder, en alguna medida, sobreponerse, reconducir hasta cierto punto esos poderes en función de algo que las estructuras vigentes le hurtan.

En el plano de la naturaleza, una teleología inconsciente lleva adelante una evolución de miles de millones de años. En el plano de la cultura humana, una teleología inconsciente es susceptible de aflorar a la conciencia, tanto a nivel individual como social. Por eso, pienso que los hombres podemos asumir y proyectar un sentido histórico. Este sentido mira al futuro. Y cabe una doble posibilidad: que desemboque en su propia abolición (devenir de *la nada*), o que desemboque en su propia absolutización (advenir de *lo nuevo*). El planteamiento y la opción está al alcance de cualquiera, porque a todos concierne, aunque quizá no se juegue a nivel de ideas. Frente al pesimismo de la antropología estructural, el segundo miembro de la alternativa defiende cierto trascendimiento negentrópico de la realidad: Hay una jerarquía de niveles originados teleológicamente —expansión cósmica, evolución natural, historia humana—; cada uno de ellos posee un sentido objetivo que se va articulando en otro superior; todo sentido es, pues, relativo, habiendo sentidos parciales y sinsentidos parciales; cada síntesis superior de sentido descubierto aporta una novedad respecto a las anteriores; el sujeto humano, personal y comunitariamente, va inventando su propio sentido, lo expresa simbólicamente, y desde él opera la transestructuración de los mismos sistemas donde anida; y finalmente inscribe las totalizaciones de sentido, que su praxis desarrolla históricamente, en el seno de una ultimidad de sentido que, en vez de significar su aniquilación, significa sólo su eclipse junto a la esperanza en la recuperabilidad de todos los sentidos y sinsentidos para la novedad plena de un insondable Sentido.

En síntesis, desde esta «antropología negativa», tres cosas me atrevería a concluir sobre la problemática del hombre en su incierta historia: que la ciencia es parcial, que la utopía es optable, que la escatología es posible. Pues el objetivo último de mi reflexión —más allá de la ciencia— acerca del hombre no es disolverlo sino constituirlo.

No quisiera terminar este trabajo sin una consideración final relativa al significado que descubro en el estructuralismo de Lévi-Strauss, una vez expuesto, criticado e inserto en la historia del pensamiento. A mi juicio, desde el Renacimiento, el pensar sobre la realidad se ha debatido entre el primado del sujeto, la primacía del objeto y la corregencia de ambos en sus producción mutua. El

conocimiento del mundo y de toda dimensión empírica se ha emancipado científicamente; se explota tecnológicamente. En cuanto a la comprensión del hombre, sin duda postergada, el falso dualismo abismal entre espíritu y materia se ha ido allanando; se ha avanzado, a trompicones, por el trayecto del yo al nosotros, del individualismo al socialismo; a la par que la concepción del movimiento sociohistórico ha pasado de una visión mecanicista, o dinámica, a un punto de vista dialéctico —con mayores probabilidades—. Ha dejado de hacerse objeto del pensamiento el hombre ideal para ceder el podio al hombre real; las idas y vueltas no viajan ya dentro de la mente sino entre la teoría y la práctica. A pesar de todo, es la razón de sesgo occidental, pseudouniversal, la que aún se enseñorea feudalmente —con refinamientos burgueses— de toda reflexión, sin que todavía haya llegado a consolidarse ninguno de los intentos revolucionarios contra el imperio de tal calaña de racionalidad. Por esto mismo, el pensar permanece preso tras los barrotes del «logocentrismo», maquinando obsesivamente una u otra forma de etnocentrismo, todas detestables. Frente a este desafuero, empuña su adarga y alza su lanza Claude Lévi-Strauss, en la intención humana de su antropología estructuralista, en desigual batalla por desterrar cualquier etnocentrismo o antropocentrismo: lo subjetivo, el yo y el nosotros, representa tan sólo un nivel de apariencia de estructuras naturales, objetivas. Desearía la aceptación de la universalidad polimorfa del hombre. Y para fundarla, engloba toda especie de cultura y toda especie viva en un «fisiocentrismo» con reminiscencias búdicas. Ahora bien, aunque soslaya el materialismo craso y se resiste a ser reduccionista, al interiorizar previamente en la naturaleza lo que emerge exteriorizado en la cultura, no obstante, su posición se resiente. Primero, de una interpretación quizá excesivamente crédula en la epifanía del logos científico en su pasajero estado actual: otro logocentrismo. Segundo, se ensimisma en el contemplar estético de la unión indisoluble de lo humano con lo natural y cósmico, regresando a un olvido de la urgencia ético-práctica cara al presente, al futuro. Y tercero, afortunadamente, aporta un excelente herramental de análisis y —creo— deja no pocas puertas entreabiertas, o al menos sin echar la llave, para que otros, teóricos y militantes, sigan adelante, sorteando los mortales riesgos que acechan —no es el menor la desesperanza—, hacia la explicitación, constitución y transfiguración de una humanidad liberada en un nuevo universo.

•

BIBLIOGRAFIA

(Nota: El asterisco (*) indica la versión citada en el texto).

OBRAS MAYORES DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

- La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara.* Journal de la Société des Américanistes, París, 1948.
- Les structures élémentaires de la parenté.* Presses Universitaires de France, París, 1949 *. Nueva edición: Mouton et Cie., La Haya-París, 1967.
- [*Las estructuras elementales del parentesco.* Trad. cast. de Marie Thérèse Cevasco. Paidós, Buenos Aires, 1969 *.]
- Race et histoire.* UNESCO, París, 1952.
- en «*Anthropologie structurale deux*», cap. XVIII.]
- Tristes tropiques.* Librairie Plon, París, 1955. Nueva edición, 1971 *.
- [*Tristes trópicos.* Trad. cast. de Noelia Bastard, revisada por Eliseo Verón. EUDEBA, Buenos Aires, 1970 *.]
- Anthropologie structurale* [I]. Librairie Plon, París, 1958 *.
- [*Antropología estructural* (I). Trad. cast. de Eliseo Verón, revisión de Eduardo Luis Menéndez. EUDEBA, Buenos Aires, 1968 *.]
- Le totémisme aujourd'hui.* Presses Universitaires de France, París, 1962 *.
- [*El totemismo en la actualidad.* Trad. cast. de Francisco González Aramburo. Fondo de Cultura Económica, México, 1965 *.]
- La pensée sauvage.* Librairie Plon, París, 1962 *.
- [*El pensamiento salvaje.* Trad. cast. de Francisco González Aramburo. Fondo de Cultura Económica, México, 1964 *.]
- Mythologiques I: Le cru et le cuit.* Librairie Plon, París, 1964 *.
- [*Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido.* Trad. cast. de Juan Almela. Fondo de Cultura Económica, México, 1968 *.]
- Mythologiques II: Du miel aux cendres.* Librairie Plon, París, 1967 *.
- [*Mitológicas II: De la miel a las cenizas.* Trad. cast. de Juan Almela. Fondo de Cultura Económica, México, 1972 *.]
- Mythologiques III: L'origine des manières de table.* Librairie Plon, París, 1968 *.
- [*Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa.* Trad. cast. de Juan Almela. Siglo XXI, México, 1970 *.]
- Mythologiques IV: L'homme nu.* Librairie Plon, París, 1971 *.
- [*Mitológicas IV: El hombre desnudo.* Siglo XXI.]
- Anthropologie structurale deux.* Librairie Plon, París, 1973 *.
- [*Antropología estructural dos.* Siglo XXI.]
- La voie des masques.* Skira, Genève, 1975.

ESCRITOS MENORES DE LÉVI-STRAUSS

1. «Contribution à l'étude de l'organisation sociale des Indiens Bororo», *Journal de la société des Américanistes*, t. XXVIII, fasc. 2, 1936.
2. «Entre os selvagens civilizados», *O Estado de São Paulo*, 1936.
3. «Os mais vastos horizontes do mundo», *Filosofia, Ciencias e Letras*, vol. I, São Paulo, 1936.
4. «A civilização chaco-santiaguena», *Revista do Arquivo Municipal*, vol. IV, São Paulo, 1937.
5. «La sociologie culturelle et son enseignement», *Filosofia, Ciencias e Letras*, vol. II, São Paulo, 1937.
6. «Poupées Karaja», *Boletim de la Sociedade de Etnografia e de Folklore*, vol. I, São Paulo, 1937.
7. «Indiens du Mato-Grosso. Mission Claude et Dina Lévi-Strauss. Guide-catalogue de l'exposition», *Muséum d'Histoire Naturelle*, Paris, 1937.
8. «Fards indiens», *VVV*, vol. I, n. 1, Nueva York, 1942.
9. «Souvenir of Malinowski», *VVV*, vol. I, n. 1, Nueva York, 1942.
10. «Indian cosmetic», *VVV*, vol. I, n. 1, Nueva York, 1943.
11. «Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud», *Renaissance*, publicada por la École libre des Hautes Études, vol. I, fasc. 1 y 2, Nueva York, 1943.
12. «The social use of kinship terms among brazilian indians», *American Anthropologist*, vol. 45, n. 3, 1943.
13. «The art of the northwest coast at the American Museum of Natural History», *Gazette des Beaux-Arts*, Nueva York, 1943.
14. «On dual organisation in South America», *América Indígena*, vol. 4, n. 1, México, 1944.
15. «The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: the Nambikwara of Northwestern Mato-Grosso», *Transactions of the New-York Academy of Sciences*, serie II, vol. 7, n. 1, 1944.
16. «Reciprocity and hierarchy», *American Anthropologist*, vol. 46, n. 2, 1944.
17. «Le dédoublement de la représentation dans les arts de l'Asie et de l'Amérique», *Renaissance*, vols. II y III, Nueva York, 1944-1945. [= AE I, cap. XIII.]
18. «L'oeuvre d'Edward Westermarck», *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXXIX, ns. 1 y 2-3, París, 1945.
19. «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie», *Word*, Journal of the Linguistic Circle of New York, vol. I, n. 2, 1945. [= AE I, cap. II.]
20. «The name of the Nambikwara», *American Anthropologist*, vol. 48, n. 1, 1946.
21. «La technique du bonheur» [escrito en 1944], *Esprit*, n. 127, París, 1946.
22. «French Sociology», en Georges Gurwitsch y W. E. Moore, *Twentieth Century Sociology*, cap. XVII, Nueva York, 1946. [«La sociologie française», en *La sociologie au XX^e siècle*, t. II, Presses Universitaires de France, París, 1947*.]

- [Trad. cast.: *Sociología del siglo XX*, Ateneo, Buenos Aires, 1956.]
23. «La théorie du pouvoir dans une société primitive», en *Les doctrines politiques modernes*, Brentano's, Nueva York, 1947.
 24. «Sur certaines similarités morphologiques entre las langues chibcha et nambikwara», *Actes du XXVIII^e Congrès International des Américanistes*, París, 1947.
 25. «Le serpent au corps rempli de poissons», *Actes du XXVIII^e Congrès International des Américanistes*, París, 1947. [= AE I, cap. XIV.]
 26. «The Tupi-kawahib», en J. Steward, *Handbook of South American Indians*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, t. 3, Washington, 1948.
 27. «The tribes of the Upper Xingu River», en J. Steward, *Handbook of South American Indians*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, t. 3, Washington, 1948.
 28. «The Nambikwara», en J. Steward, *Handbook of South American Indians*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, t. 3, Washington, 1948.
 29. «The tribes of the Righth Bank of the Guaporé River», en J. Steward, *Handbook of South American Indians*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution, t. 3, Washington, 1948.
 30. «Le sorcier et sa magie», *Les temps modernes*, año 4, n. 41, París, 1949. [= AE I, cap. IX.]
 31. «L'efficacité symbolique», *Revue de l'Histoire des Religions*, t. 135, n. 1, París, 1949. [= AE I, cap. X.]
 32. «La politique étrangère d'une société primitive», *Politique étrangère*, n. 2, 1949.
 33. «Histoire et ethnologie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54, ns. 3-4, París, 1949. [= AE I, cap. I.]
 34. «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», en M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, París, 1950 (4.^a ed. 1968 *).
- [«Introducción a la obra de Marcel Mauss», en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.]
35. «L'oeuvre de Marcel Mauss», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 5, VIII, París, 1950.
 36. «The use of wild plants in tropical South America», en J. Steward, *Handbook of South American Indians*, t. III, Washington, 1950.
 37. «Préface» a Katherine Dnham, *Dances d'Haiti*, Fasquelle, París, 1950.
 38. «Préface» a C. Berndt, *Women's changing ceremonies in Northern Australia*, *L'homme*, vol. I, n. 1, París, 1950.
 39. «Documents Rama-rama», *Journal de la Société des Américanistes*, t. XXXIX, 1950.
 40. «Sur certains objets en poterie d'usage douteux provenant de la Syrie et de l'Inde», *Syria*, t. XXVII, fascs. 1-2, 1950.
 41. «Language and the analysis of social laws», *American Anthropologist*, vol. 53, n. 2, 1951. [= AE I, cap. III.]
 42. «Avant-propos», *Bulletin International des Sciences Sociales* (número especial dedicado al Sudeste Asiático), vol. 3, n. 4, Unesco, París, 1951.

43. «Les sciences sociales au Pakistan», *Bulletin International des Sciences Sociales*, vol. 3, n. 4, Unesco, París, 1951.
44. «La notion d'archaïsme en ethnologie», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XII, París, 1952. [= AE I, cap. VI.]
45. «Les structures sociales dans le Brésil central et oriental», *Proceedings of the 29th International Congress of Americanists*, vol. III, University of Chicago Press, 1952. [= AE I, cap. VII.]
46. «Le Père Noël supplicié», *Les temps modernes*, n. 77, París, 1952.
47. «Kinship systems of three Chittagong Hill tribes», *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 8, n. 1, 1952.
48. «Miscellaneous notes on the Kuki», *Man*, vol. 51, n. 284, 1952.
49. «Le syncrétisme religieux d'un village mogh du territoire de Chittagong», *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXXI, n. 2, París, 1952.
50. «La visite des âmes», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (Sciences Religieuses)*, París, 1951-1952.
51. «Toward a general theory of communication», paper submitted to the *International Conference of Linguists and Anthropologists* [mimeografiado], University of Indiana, Bloomington, 1952.
52. «Social Structure», *Wenner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology*, Nueva York, 1952. (En A. L. Kroeber, *Anthropology to-day*. University of Chicago Press, 1953.)
[«Structure sociale», *Bulletin de Psychologie*, mayo 1953.]
[= AE I, cap. XV.]
53. «Panorama de l'ethnologie», *Diogène*, vol. 2, París, 1953.
54. «Chapter One», en «Results of the Conference of Anthropologists and Linguists», *Supplement to International Journal of American Linguistics*, vol. 19, n. 2, 1953. [= AE I, cap. IV.]
55. «Recherches de mythologie américaine, I», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (Sciences Religieuses)*, París, 1952-1953.
56. «Recherches de mythologie américaine, II», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, París, 1953-1954.
57. «L'art de déchiffrer les symboles», *Diogène*, n. 5, París, 1954.
58. «Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement», en el libro de colaboración *Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur*, Unesco, París, 1954. [= AE I, cap. XVII.]
59. «Qu'est-ce qu'un primitif?», *Le Courrier de l'Unesco*, ns. 8-9, París, 1954.
60. «Rapports de la mythologie et du rituel», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (Sciences Religieuses)*, París, 1954-1955.
61. «Les structures élémentaires de la parenté», en *La Progenèse* (Centre International de l'Enfance. Travaux et Documents, VIII), Masson, París, 1955.
62. «Les mathématiques de l'homme», *Bulletin International des Sciences Sociales*, vol. 6, n. 4, París, 1955. (*Esprit*, 24, n. 10, 1956.) [«Las matemáticas del hombre», en *Estructuralismo y epistemología*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970 *.]

63. «The structural study of myth», *Journal of American Folklore*, vol. 68, n. 270, 1955. [= AE I, cap. XI.]
64. «Diogène couché», *Les temps modernes*, n. 110, París, 1955.
65. «The family», en Harry L. Shapiro, *Man, culture and society*, Oxford University Press, New York, 1956. [«La familia», en *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*, Anagrama, Barcelona, 1974*.]
66. «Les organisations dualistes existent-elles?», *Bijdragen tot de Taal-Land-, en Volkenkunde*, 112, 2's Gravenhage, La Haya, 1956. [= AE I, cap. VIII.]
67. «Compte-rendu» de G. Balandier, «Sociologie des Brazzavilles noires», *Revue Française des Sciences Politiques*, VI, 1, 1956.
68. «Sorcières et psychanalyse», *Le Courrier de l'Unesco*, París, julio-agosto, 1956.
69. «Structure et dialectique», en *For Roman Jakobson. Essays on the occasion of his sixtieth birthday*. La Haya, 1956. [= AE I, cap. XII.]
70. «Jeu de société», *United States Lines, Paris Review* (número especial sobre los juegos), París, 1956.
71. «La fin des voyages», *L'actualité littéraire*, n. 26, 1956.
72. «Les trois humanismes», *Demain*, n. 35, 1956. [= AE II, cap. XV, 1.]
73. «Le droit au voyage», *L'Express*, París, 21 septembre, 1956.
74. «Les prohibitions du mariage», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (Sciences Religieuses), París, 1955-1956.
75. «Sur les rapports entre la mythologie et le rituel», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 50, n. 3, París, 1956.
76. «Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle des tribus américaines», *Serie Orientale Roma*, XIV, Instituto para el estudio del Oriente y del Extremo Oriente, Roma, 1957.
77. «Compte-rendu» de R. Briffault-B. Malinowski, «Marriage: past and present», *American Anthropologist*, vol. 59, n. 5, 1957.
78. «Recherches récentes sur la notion d'âme», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (Sciences Religieuses), París, 1956-1957.
79. «Préface» a M. Bouteiller, *Sorcières et jeteurs de sorts*, Plon, París, 1958.
80. «Compte-rendu» de R. Firth, «Man and culture: An evaluation of the work of B. Malinowski», *Africa*, 1958.
81. «One world, many societies», *Way Forum*, marzo, 1958.
82. «Dis-moi quels champignons», *L'Express*, París, 10 abril, 1958.
83. «Documents Tupi-kawahib», *Miscellanea Paul Rivet Octogenario Dicata*, México, 1958.
84. «Titres et Travaux», *Centre de Documentation Universitaire*, París, 1958.
85. «Le dualisme dans l'organisation sociale et les représentations religieuses», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (Sciences Religieuses), París, 1957-1958.
86. «La geste d'Asdiwal», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (Sciences Religieuses), París, 1958-1959. (*Les temps modernes*,

- n. 179, marzo, 1961.) [«La gesta de Asdiwal», en *Estructuralismo, mito y totemismo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970 *.] [= AE II, cap. IX.]
87. «Amérique du Nord et Amérique du Sud», *Le Masque*, Musée Guimet, París, 1959.
88. «Le Masque», *L'Express*, n. 443, París, 1959.
89. «Préface» a Don C. Talayesva, *Soleil Hopi*. L'autobiographie d'un indien hopi. Plon, París, 1959.
90. Art. «Mauss, Marcel», en *Encyclopaedia Britannica*, 1959.
91. Art. «Passage Rites», en *Encyclopaedia Britannica*, 1959.
92. «Four Winnebago myths. A structural sketch», en S. Diamond, *Culture and history*. Columbia University Press, Nueva York, 1960. [= AE II, cap. X.]
93. «Le dualisme dans l'organisation sociale et les représentations religieuses», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (Sciences Religieuses), París, 1958-1959.
94. «Méthodes et conditions de la recherche ethnologique française en Asie», *Colloque sur les recherches des Instituts françaises de sciences humaines en Asie*. Fondation Singer-Polignac. París, 1960.
95. «Les trois sources de la réflexion ethnologique», *Revue de l'Enseignement Supérieur*, 1, París, 1960.
96. «La structure et la forme. Réflexion sur un ouvrage de Vladimir Propp», *Cahiers de l'Institut des Sciences Économiques Appliquées*, n. 99 (Serie M, n.º 7), París, 1960. («Analyse morphologique des contes russes», *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 3, 1960.) [«La estructura y la forma», en *Polémica Claude Lévi-Strauss-Vladimir Propp*. Fundamentos, Madrid, 1972 *. (Y en *Introducción al estructuralismo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.)] [= AE II, cap. VIII.]
97. «On manipulated sociological models», *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde*, 116, 1's Aflevering, La Haya, 1960. [= «Sens et usage de la notion de modèle», AE II, cap. VI.]
98. «Ce que l'ethnologie doit à Durkheim», *Annales de l'Université de Paris*, I, 1960. [= AE II, cap. III.]
99. «Compte-rendu d'enseignement (1959-1960)», *Annuaire du Collège de France*, París, 1960.
100. «Leçon inaugurale» de la cátedra de antropología social, pronunciada el martes 5 de enero de 1960. Publicada por el Collège de France en la colección de lecciones inaugurales, n.º 31. [Trad. cast. como *Introducción* a AE I, EUDEBA, Buenos Aires, 1968 *.] [= «Le champ de l'anthropologie», AE II, cap. I.]
101. «L'anthropologie sociale devant l'histoire», *Annales Econ. Soc. Civilisat.*, 15, n. 4, 1960.
102. «La chasse rituelle aux aigles», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études* (Sciences Religieuses), París, 1959-1960.
103. «La crise moderne de l'anthropologie», *Le Courrier de l'Unesco*, n. 11, París, 1961.

104. «Le métier d'ethnologue», *Les Annales*, Revue de l'Université (nueva serie), n. 129, París, 1961.
105. «Compte-rendu d'enseignement (1960-1961)», *Annuaire du Collège de France*, París, 1961.
106. «Comptes rendus divers», *L'homme*, vol. I, París, 1961.
107. «Entretiens avec Claude Lévi-Strauss» por G. Charbonnier. Plon-Julliard, París, 1961. (= *Les Lettres Nouvelles*, 10, París, 1961.) [Arte, lenguaje, etnología. Entrevistas con G. Charbonnier. Siglo XXI, México, 1968 *.]
108. «Les chats de Charles Baudelaire» (en colaboración con R. Jakobson), *L'homme*, vol. II, n. 1, París, 1962. [*Los gatos de Baudelaire*. Signos, Buenos Aires, 1970 *.]
109. «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme», en *Jean-Jacques Rousseau*. La Baconnière, Neuchâtel, 1962. [Trad. cast. en *Presencia de Rousseau*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972 *.] [= AE II, cap. II.]
110. «Les limites de la notion de structure en ethnologie», en R. Bastide, *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*. Janua Linguarum, n. XVI. Mouton et Cie, La Haya, 1962. [Trad. cast. en *Sentidos y usos del término estructura*. Paidós, Buenos Aires, 1968 *.]
111. «Compte-rendu d'enseignement (1961-1962)», *Annuaire du Collège de France*, París, 1962.
112. «Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques», *Revue des travaux de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, año 115, serie 4.ª, París, 1962.
113. «Comptes rendus divers», *L'homme*, vol. II, París, 1962.
114. «La antropología, hoy. Entrevista a Claude Lévi-Strauss», por Eliseo Verón, *Cuestiones de Filosofía*, I, ns. 2-3, Buenos Aires, 1962.
115. «The bear and the barber», The Henry Myer Memorial Lecture, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 93, I, 1963. [«El oso y el barbero». Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1970 *.]
116. «Marques de propriété dans deux tribus sud-américaines» (en colaboración con N. Belmont), *L'homme*, vol. III, n. 3, París, 1963.
117. «Compte-rendu d'enseignement (1962-1963)», *Annuaire du Collège de France*, París, 1963.
118. «Les discontinuités culturelles et le développement économique et social», Table ronde sur les prémisses sociales de l'industrialisation, *Information sur les Sciences Sociales*, vol. 2-2, Unesco, París, 1963. [= AE II, cap. XVII.]
119. «Rousseau, père de l'ethnologie», *Le Courrier de l'Unesco*, 16, n. 3, París, 1963.
120. «Conversazione con Lévi-Strauss» [I], Paolo Caruso, *Aut Aut*, n. 77, Milán, 1963. [Trad. cast. en *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969 *.]
121. «Réponses à quelques questions», *Esprit*, t. 31, n. 322, París, noviembre, 1963.

122. «Alfred Métraux, 1902-1963», *Annales de l'Université de Paris*, n. 1, 1964. (*Jour. de la Soc. des Américanistes*, 1964.)
123. «Hommage à Alfred Métraux», *L'homme*, vol. IV, n. 2, París, 1964.
124. «Compte-rendu d'enseignement (1963-1964)», *Annuaire du Collège de France*. París, 1964.
125. «Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines», *Revue Internationale des Sciences Sociales*, vol. XVI, n. 4, Unesco, París, 1964. [= «Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas», en *Aproximación al estructuralismo*. Galerna, Buenos Aires, 1969 *.] [= AE II, cap. XVI.]
126. «Le triangle culinaire», *L'Arc*, n. 26, Aix-en-Provence, 1965. (En *Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste*. Aubier-Montaigne, París, 1968.) [Trad. cast. en *Lévi-Strauss, estructuralismo y dialéctica*. Paidós, Buenos Aires, 1968.] [Revisado e incluido en *Mythologiques III* *.]
127. «Entretiens avec C. Lévi-Strauss» por M. Delahaye y J. Rivette, *Les Cahiers du Cinema*, t. 26, n. 156, 1964.
128. «L'art en 1985», *Arts*, 7-13 abril, 1965. [= AE II, cap. XV, 4.]
129. «Civilisation urbaine et santé mentale», *Les Cahiers de l'Institut de la Vie*, n. 4, 1965. [= AE II, cap. XV, 5.]
130. «Présentation d'un laboratoire d'anthropologie sociale», *Revue de l'Enseignement Supérieur*, 3, París, 1965.
131. «Compte-rendu d'enseignement (1964-1965)», *Annuaire du Collège de France*, París, 1965.
132. «Témoins de notre temps», Réponse à un questionnaire (sur 25 témoins de notre temps), *Le Figaro Littéraire*, n. 1023, París, 25 novembre, 1965. [= AE II, cap. XV, 6.]
133. «Structuralisme et critique littéraire», Réponse à un questionnaire (sur la critique dite structurale), *Paragone*, Nuova Serie-2, n. 182, Milán, 1965. [= AE II, cap. XV, 2.]
134. «The future of kinship studies (The Huxley Memorial Lecture for 1965)», *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres, 1966. [Trad. cast. *El futuro de los estudios del parentesco*, Anagrama, Barcelona, 1973 *.]
135. «Elogio dell'antropologia», *Aut Aut*, n. 88, Milán, 1965. [= 100.]
136. «Conversazione con Lévi-Strauss» [II], Paolo Caruso, *Atlas*, abril, 1966. (En *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*. U. Mursia & C., Milán, 1969.) [Trad. cast. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969 *.]
137. «Anthropology: its achievements and future», *Nature*, vol. 209, 1, enero, 1966. [= «L'oeuvre du 'Bureau of American Ethnology' et ses leçons», en AE II, cap. IV.]
138. «Philosophie et anthropologie» (interview), en «Anthropologie», número especial de *Cahiers de Philosophie*, n. 1, 1966. (Y en: Groupe d'Études de Philosophie de l'Université de Paris, París, 1966.)
139. «Conversazione con Lévi-Strauss» [III], Paolo Caruso, *Paese-Sera Liberi*, 20 enero, 1967. [Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan. Anagrama, Barcelona, 1969 *.]

140. «À propos d'une rétrospective», *Arts*, n. 60, noviembre, 1966. [= AE II, cap. XV, 3.]
141. «Comment fonctionne l'esprit des hommes», *Les Lettres Françaises*, n. 1165, enero, 1965. (En: Raymond Bellour, *Le livre des autres*. De l'Herne, París, 1971.) [«Cómo funciona el espíritu de los hombres», entrevista, en R. Bellour, *El libro de los otros*. Anagrama, Barcelona, 1973 *.]
142. «À contre-courant», entrevista por G. Dumur, *Le Nouvel Observateur*, n. 115, 25 enero, 1967.
143. «Lévi-Strauss parle à Gilles Lapouge», *Le Figaro Littéraire*, n. 1085, París, 2 febrero, 1967. [Trad. cast. (fragmento): «La historia de los etnólogos», en *Sartre y el estructuralismo*. Quintaria, Buenos Aires, 1968 *.]
144. «Vingt ans après», *Les temps modernes*, n. 256, París, 1967. (= «Préface» a la 2.^a edición de *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton et Cie., La Haya-París, 1967.) [Trad. cast.: «Prefacio a la segunda edición» de *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Buenos Aires, 1969 *.]
145. «Le sexe des astres», *To Honor Roman Jakobson. Essays on the occasion of his seventieth birthday*. Mouton et Cie., La Haya-París, 1967. [= AE II, cap. XI.]
146. «À propos de 'Lévi-Strauss dans le dix-huitième siècle'», carta dirigida a *Cahiers pour l'analyse*, n. 8, París, 1967.
147. «*The scope of anthropology*». Jonathan Cape, Londres, 1967. (Humanities Press, Nueva York, 1968.)
148. «Discours prononcé lors de la réception de la médaille d'or du C.N.R.S.: Le structuralisme sainement pratiqué ne prétend pas formuler une nouvelle conception du monde ou même de l'homme», *Le Monde*, París, 12 enero, 1968.
149. «La grande aventure de l'ethnologie», *Le Nouvel Observateur*, París, 17 enero, 1968.
150. «Religions comparés des peuples sans écriture», en *Problèmes et méthodes d'histoire des religions. Mélanges publiés par la Section des sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École Pratique des Hautes Études*. P.U.F., París, 1968. [= AE II, cap. V.]
151. «Carta abierta al presidente de la República del Brasil (26 marzo 1968)», recogida en C. Backès-Clément, *Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos*. Anagrama, Barcelona, 1974 *.
152. «Un certain regard», Emisión de Michel Tréguer, invierno de 1968, reproducida en C. Backès-Clément, *Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos*. Anagrama, Barcelona, 1974 *.
153. «Les champignons dans la culture. À propos d'un livre de M. R. G. Wasson», *L'homme* (Revue française d'anthropologie), X, n. 1, París, 1970. [= AE II, cap. XII.]
154. «Interview» por Françoise Essellier, *VH 101*, n. 2, París, 1970. (En *La théorie*. Éditions Essellier, París, 1970.) [Trad.: *La teoría*. Anagrama, Barcelona, 1971 *.]
155. «Entrevista» por J. Z., *Madrid*, 25 noviembre, 1970.

156. «Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins», en T. O. Beidelman, *The translation of culture*. Tavistock Publ., Londres, 1971. [= AE II, cap. XIII.]
157. «Comment meurent les mythes», en *Science et conscience de la société. Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*. Calmann-Lévy, vol. I, Paris, 1971. [= AE II, cap. XIV.]
158. «L'Express va plus loin avec C. Lévi-Strauss» (interview), *L'Express*, Paris, 15-21 marzo, 1971.
159. «Préface» a Lucien Sebag, *L'invention du monde chez les indiens Pueblos*. François Maspero, Paris, 1971.
160. «De quelques rencontres», *L'Arc*, n. 46, Aix-en-Provence, 1971.
161. «Compte-rendu d'enseignement», *Annuaire du Collège de France*, Paris, 1971-72.
162. «Compte-rendu» de M. Detienne, «Les Jardins d'Adonis», *L'homme* (Revue française d'anthropologie), XII, n. 4, 1972.
163. «Structuralism & Ecology», *Barnard Alumnae*, Nueva York, primavera, 1972. [Trad. cast.: *Estructuralismo y ecología*, Anagrama, Barcelona, 1974 *.]
164. «Un ethnologue et la culture. Entretien avec C. Lévi-Strauss», *La Nouvelle Critique*, febrero, 1973.
165. «Réflexions sur l'atome de parenté», *L'homme* (Revue française d'anthropologie), XIII, n. 3, Paris, 1973. [= AE II, cap. VII.]
166. «Una cándida conversación con Claude Lévi-Strauss», *Flashmen*, año 3, n. 16, Madrid, 1973.
167. «Religion, langue et histoire: A propos d'un texte inédit de Ferdinand de Saussure», en *Méthodologie de l'Histoire et des sciences humaines* (Mélanges en l'honneur de F. Braudel). Privat, Toulouse, 1973.
168. «Entretien» por Christian Chabanis, en *Dieu existe-t-il? Non, répondent*. Fayard, Paris, 1973.
169. «Comment travaillent les écrivains» (entretien), por Jean-Louis de Rambures, *Le Monde*, Paris, 21 junio, 1974.
170. «Le discours du récipiendaire (à l'Académie Française)», *Le Monde*, Paris, 28 junio, 1974.
171. «Archives du XX^e siècle»: «Claude Lévi-Strauss», *O.R.T.F. (II chaîne)*. Emission de Jean-José Marchand; réalisation Pierre Benchot et Serge Hanin. Grabado en cinta magnetofónica: I (9 junio), II (16 junio), III (23 junio), IV (30 junio), 1974.
172. «Entrevista» por M.^a José Ragué Arias, publicada en J. R. Llobera, *Las sociedades primitivas*. Salvat, Barcelona, 1974.
173. «Un esquema estructural de cuatro mitos Winnebago», en VARIOS: *El proceso ideológico*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1973, páginas 83-95.
174. «Entrevista» por Manuel Osorio, en *Cuadernos para el diálogo*, número 218 (2-8 julio 1977), 50-53.

ESCRITOS REFERENTES A LÉVI-STRAUSS

- ABBAGNANO, N.: *Historia de la Filosofía, III*. Muntaner y Simón, Barcelona, 1973 (2.^a cd.).
- ABELLIO, Raymond: *La structure absolue*. Gallimard, París, 1965.
- ABRIL CASTELLO, V.: «¿Qué es el estructuralismo?», *Arbor*, 84, Madrid, 1973.
- APOSTEL, L.: «Structuralisme et théorie des systèmes», *Annales de l'Institut de Philosophie*, Bruselas, 1970.
- ARON, R.: «L'ethnologue entre les primitifs et la civilisation», *Le Figaro Littéraire*, París, 24 diciembre, 1965.
- AUZIAS, J.-M.: *Clefs pour le structuralisme*. Seghers, París, 1967 (1971). [*El estructuralismo*. Alianza, Madrid, 1969 *.]
- BACKÈS-CLÉMENT, Catherine: 1) «Du miel aux cendres», *L'Arc*, n. 26, Aix-en-Provence, 1965. [«De la miel a las cenizas: el revés y el derecho», en *Lévi-Strauss, estructuralismo y dialéctica*. Paidós, Buenos Aires, 1968 *.] 2) *Claude Lévi-Strauss ou la structure et le malheur*. Seghers, París, 1970. [*Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos*. Anagrama, Barcelona, 1974 *.]
- BADIOU, Alain: *Le concept de modèle*. Maspero, París, 1968 *. [*El concepto de modelo*. Siglo XXI, Madrid, 1972.]
- BALANDIER, G.: 1) «Le hasard et les civilisations», *Cahiers du Sud*, n. 319, 1953. 2) «Grandeur et servitudes de l'ethnologue», *Cahiers du Sud*, n. 337, 1956. 3) «Sociologie, ethnologie et ethnographie», en *Traité de sociologie* (dir. G. Gurvitch), vol. I, París, 1967.
- BARTHÈS, Roland: 1) «À propos de deux ouvrages récents de C. Lévi-Strauss: Sociologie et Socio-Logique», *Information sur les Sciences Sociales*, vol. 1, n. 4, Unesco, París, 1962. 2) «L'activité structuraliste», *Les Lettres Nouvelles*, febrero, 1963. (Recogido en *Essais critiques*.) 3) «Les sciences humaines et l'oeuvre de Lévi-Strauss», *Les Annales*, París, noviembre-diciembre, 1964. 4) *Essais critiques*. Du seuil, París, 1964. [*Ensayos críticos*. Seix Barral, Barcelona, 1973 *.] 5) *Éléments de sémiologie*. Du Seuil, París, 1966. [*Elementos de semiología*. Alberto Corazón, Madrid, 1970 *.] 6) «De la semiología a la translingüística» (*Aletheia*, n. 4, París, 1966), en *Aproximación al estructuralismo*, Galerna, Buenos Aires, 1969 *. 7) *Système de la mode*. Du Seuil, París, 1967. 8) «L'effet de réel», *Communications*, 11, «Le vraisemblable», 1968. 9) «L'analyse structurale du récit», *Recherches de Science Religieuse*, t. 58, París, enero-marzo, 1970.
- BASTIDE, R.: 1) «Lévi-Strauss ou l'ethnographe à la recherche du temps perdu», *Présence Africaine*, abril-mayo, 1956. 2) «La nature humaine: le point de vue du sociologue et de l'ethnologue», en *La nature humaine, Actes du XI^e Congrès de Philosophie de Langue Française*, París, 1961. 3) «Introducción al estudio del término 'estructura'», en *Sentidos y usos del término estructura*. Paidós, Buenos Aires, 1968 (1971 *). 4) «L'ethnologie et le nouvel humanisme», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 154, París, 1964. 5) «La pensée obscure et confuse», *Le*

- Monde non-chrétien*, 75-76, 1965. 6) *Les formes élémentaires de stratification sociale*. Centre de Documentation Universitaire, París, 1965.
- BATAILLE, G.: 1) «Un livre humain, un grand livre», *Critique*, París, febrero, 1956. 2) «L'énigme de l'inceste», en *L'érotisme*, Minuit, París, 1957.
- BEAUVOIR, S. de: «Les structures élémentaires de la parenté», *Les temps modernes*, n. 49, París, noviembre, 1949.
- BECK, B.: «Claude Lévi-Strauss», *La Revue de Paris*, junio, 1956.
- BENAVIDES LUCAS, M.: *Cl. Lévi-Strauss: un pensamiento crepuscular*. Burgos, 1974.
- BENVENISTE, E.: 1) *Problèmes de linguistique générale*. Gallimard, París, 1966. [*Problemas de lingüística general*. Siglo XXI, México, 1972 (Segunda ed.).] 2) «Estructuralismo y lingüística», entrevista por P. Daix, en *Claves del estructuralismo*. Calden, Buenos Aires, 1969 *.
- BIERWISCH, M.: *El estructuralismo. Historia, problemas, métodos*. Tusquets, Barcelona, 1971 *.
- BLANCHOT, M.: «L'homme au point zéro», *La Nouvelle Revue Française*, abril, 1956.
- BLECUA, José Manuel: *Lingüística y significación*. Salvat, Barcelona, 1974.
- BLOCH, E.: «Proceso y estructura», en *Las nociones de estructura y génesis*. Proteo, Buenos Aires, 1969.
- BLOND, J.-M. le: «Structuralisme et sciences humaines», *Études*, París, septiembre, 1967. [«Lévi-Strauss, su estructuralismo y las ciencias humanas», *Ensayos*, Loyola, noviembre-diciembre, 1967 *.]
- BONOMI, A.: «Implicaciones filosóficas de la antropología de Claude Lévi-Strauss», en *Estructuralismo y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
- BOON, J. A.: 1) «Lévi-Strauss and narrative», *Man*, 5, n. 4, 1970. 2) *From symbolism to structuralism. Lévi-Strauss in a literary tradition*. Basil Blackwell & Mott, Oxford, 1972.
- BOUDON, Raymond: *À quoi sert la notion de «structure»? Gallimard, París, 1968.*
- BROEKMAN, Jan M.: *El estructuralismo*. Herder, Barcelona, 1974.
- BROSSE, J.: «Comment lire Lévi-Strauss», *Arts-Lettres-Spectacles*, n. 977, octubre, 1964.
- BUENO, Gustavo: *Etnología y utopía*. Ediciones de los Papeles de Son Armadans, La Bonanova, Palma de Mallorca, 1971.
- BURRIDGE, K. O. L.: «Lévi-Strauss y el mito», en *Estructuralismo, mito y totemismo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- CAILLOIS, Roger: 1) «Illusions à rebours», *La Nouvelle Revue Française*, ns. 24 y 25, 1954 y 1955. 2) «Théorie des jeux», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1, París, 1968. 3) «La réponse de M. Roger Caillois» (al discurso de entrada de Lévi-Strauss en la Academia Francesa), *Le Monde*, París, 28 junio, 1974.
- CAPPELLETTI, V.: «Anthropologie et structuralisme», *De homine*, n. 17-18, Roma, 1966.
- CARUSO, Paolo: 1) «Ragione analitica e ragione dialettica nella nuova antropologia, I y II», *Aut Aut*, n. 82 y n. 84, Milán, 1964 y 1965. 2) «Il crudo e il cotto», *Aut Aut*, n. 88, Milán, 1965. 3) «Nota sobre el es-

- tructuralismo», en *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969.
- CASTEL, R.: «Méthode structurale et idéologie structuraliste», *Critique*, n. 210. París, noviembre, 1964.
- CENCILLO, Luis: 1) *Mito. Semántica y realidad*. Ed. Católica (B.A.C.), Madrid, 1970. 2) *El inconsciente*. Marova, Madrid, 1971.
- CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE: *Strutturalismo filosofico*. Atti del XIV Convegno di assistenti universitari di filosofia tenuto a Padova nel 1969. (Collana di studi filosofici, 18.) Gregoriana, Padua, 1970.
- CHABANIS, Christian: *Dieu, existe-t-il? Non, répondent*. Arthème Fayard, París, 1973.
- CHARBONNIER, G.: *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. René Julliard-Plon, París, 1961. [*Arte, lenguaje, etnología. Conversaciones con C. Lévi-Strauss*. Siglo XXI, México, 1968 *.]
- CHARRIER, J. P.: «Lévi-Strauss, le structuralisme et les sciences humaines (Rupture et continuité)», *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 22, n. 1, París, 1971-1972.
- CHOMSKY, Noam: 1) *Syntactic structures*. Mouton et Cie., La Haya-París, 1957. 2) *Aspects of the theory of syntax*. M.I.T. Press, Cambridge, 1965. [*Aspectos de la teoría de la sintaxis*. Aguilar, Madrid, 1974.] 3) «De quelques constantes de la théorie linguistique», *Diogène*, n. 51, París, 1965. 4) *Sobre política y lingüística*. Anagrama, Barcelona, 1971.
- CLASTRES, Pierre: 1) «Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne», *L'homme*, II, 1, París, 1962. 2) «Entre silencio y diálogo», en *Lévi-Strauss, estructuralismo y dialéctica*. Paidós, Buenos Aires, 1968.
- COLETTE, J.: «Le moraliste et la pensée sauvage», *Revue Nouvelle*, 52, Tournai, 1970.
- CORVEZ, Maurice: 1) «Le structuralisme ethnologique de Claude Lévi-Strauss», *Nouvelle Revue de Théologie*, 90, Tournai, 1968. 2) *Les structuralistes*. Aubier-Montaigne, París, 1969. [*Los estructuralistas*. Amorrortu, Buenos Aires, 1972 *.] 3) *Connaître Dieu*. Desclée, París, 1972.
- COURRÈGE, Ph.: «Un modèle mathématique des structures élémentaires de la parenté», *L'homme*, V, 3-4, París, 1965.
- COURTÈS, Joseph: 1) *Recherches sémiotiques sur les «Mythologiques» de Claude Lévi-Strauss: le vraisemblable de la démonstration*. Thèse de Doctorat de 3^e cycle en Linguistique, VI^e section de l'École Pratique des Hautes Études, abril, 1971. 2) *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*. Une lecture sémiotique des «Mythologiques». Mame, Tours, 1973.
- COUSTEIX, P.: «Claude Lévi-Strauss: Mythologiques», *L'Ecole Libératrice*, n. 25, marzo, 1965.
- CRESSANT, Pierre: *Lévi-Strauss*. Éditions Universitaires, París, 1970.
- CRUZ CRUZ, J.: 1) «La ideología del estructuralismo francés», *Nuestro tiempo*, 33, Pamplona, 1970. 2) «Entre el ocio y el juego. Los radicales de la cultura», *Anuario Filosófico*, 3, Pamplona, 1970. 3) «Instancias modernas en la antropología de los estratos», *Estudios Filosóficos*, 19, Las Caldas de Besaya (Santander), 1970.
- CUISINIER, Jean: 1) «Formes de la parenté et formes de la pensée», *Es-*

prit, t. 31, n. 322, París, 1963. 2) «El estructuralismo», en *La filosofía*. Diccionarios del saber moderno. Mensajero, Bilbao [1974].

DAIX, Pierre: *Nouvelle critique et art moderne*. Du Seuil (Tel Quel), París, 1968. [Claves del estructuralismo. Calden, Buenos Aires, 1969 *.]

DAMISCH, H.: «L'horizon ethnologique», *Les Lettres Nouvelles*, año 11, n. 32. 1963.

DAVY, G.: «Les structures élémentaires de la parenté», *L'Année Sociologique*, 3.^a serie, 1948-1949.

DELACAMPAGNE, Christian: «Lévi-Strauss: suite à l'Anthropologie structurale», *Le Monde*, París, 25 octubre, 1973.

DELAHAYE, M. y RIVETTE, J.: «Entretiens avec Claude Lévi-Strauss», *Les Cahiers du Cinéma*, t. 26, n. 156, 1964.

DELEUZE, G.: *Logique du sens*. Du Minuit, París, 1969. [Lógica del sentido. Barral, Barcelona, 1971 *.]

DELIÈGE, C.: «La musicología ante el estructuralismo», en *Lévi-Strauss, estructuralismo y dialéctica*. Paidós, Buenos Aires, 1968.

DERRIDA, Jacques: 1) «Génesis y estructura' y la fenomenología», en *Las nociones de estructura y génesis*. Proteo, Buenos Aires, 1969. 2) «Nature, culture, écriture. La violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau», *Cahiers pour l'Analyse*, n. 4, París, septiembre-octubre, 1966. 3) *Dos ensayos* («La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», «El teatro de la crueldad y la clausura de la representación»). Anagrama, Barcelona, 1972. 4) *De la gramatología*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.

DOMENACH, J.-M.: 1) «Le système et la personne», *Esprit*, n. 360, París, mayo, 1967. 2) «Le réquiem structuraliste», *Esprit*, n. 422, París, marzo, 1973. 3) «La repulsa de los humanismos en la cultura contemporánea», *Concilium*, n. 86, Madrid, 1973.

DOUGLAS, M.: «El significado del mito. Con especial referencia a 'La gesta de Asdiwal'», en *Estructuralismo, mito y totemismo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

DUFRENNE, Mikel: *Pour l'homme*. Du Seuil, París, 1968.

DYSON-HUDSON, N.: «Estructura e infraestructura en la sociedad primitiva. Lévi-Strauss y Radcliffe-Brown», en R. Macksey, *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*. Barral, Barcelona, 1972.

Eco, Umberto: 1) *La struttura assente*. Valentino Bompiani, Turín, 1968. [La estructura ausente. Lumen, Barcelona, 1972 *.] 2) Art. «Lévi-Strauss», *Enciclopedia Filosofica*. Sansoni, Florencia, 1967. 3) *Introducción al estructuralismo*. Alianza, Madrid, 1976.

EDMOND, M. P.: «L'anthropologie structuraliste et l'histoire», *La Pensée*, n. 123, París, octubre, 1965.

EHRMANN, J. E.: *Structuralism*. Yale French Studies, 1966. (Doubleday, Anchor Books, Nueva York, 1970.)

ESBROECK, M. van: *Herméneutique, structuralisme et exégèse*. Desclée, París, 1968.

ESTEVA, Claudio: *Antropología y filosofía*. A. Redondo, Barcelona, 1973.

EVANS-PRITCHARD, E.: *Anthropologie sociale*. Payot, París, 1969.

- FAGES, J.-B.: 1) *Comprendre le structuralisme*. Privat, Toulouse, 1967. [*Para comprender el estructuralismo*. Galerna, Buenos Aires, 1969 *.] 2) *Le structuralisme en procès*. Privat, Toulouse, 1968. 3) *Comprendre Lévi-Strauss*. Privat, Toulouse, 1972 *. [*Para comprender a Lévi-Strauss*. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.]
- FERRATER MORA, J.: 1) *La filosofía actual*. Alianza, Madrid, 1970. 2) *Las palabras y los hombres*. Península, Barcelona, 1972.
- FESSARD, G.: 1) «Le fondement de l'herméneutique, etc.», *Archivio de Filosofia*, n. 1-2, Roma, 1963. 2) «Politique et structuralisme», en *Recherches et débats*, Desclée de Brouwer, París, 1966.
- FLEISCHMANN, E.: «El espíritu humano en Lévi-Strauss», en *Estructuralismo y antropología*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
- FORNI, G.: «Claude Lévi-Strauss: dal dubbio antropologico alla metafisica dell'inconscio», en *Strutturalismo filosofico*. Gregoriana, Padua, 1970.
- FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 1968.
- FOX, R.: «Reconsideración de 'Totem y tabú'», en *Estructuralismo, mito y totemismo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- FREUND, J.: *Les théories des sciences humaines*. Presses Universitaires de France, París, 1973.
- FULLAT, O.: *Con el hombre. Apuntes filosóficos*. Teide, Barcelona, 1972.
- FURET, F.: 1) «Les intellectuels français et le structuralisme», *Preuves*, n. 192, febrero, 1967. 2) «Histoire et ethnologie», en *Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines* (Mélanges en l'honneur de F. Braudel). Privat, Toulouse, 1973.
- GANDILLAC, M. de: «Jalones para una conclusión», en *Las nociones de estructura y génesis*. Proteo, Buenos Aires, 1969.
- GARAUDY, Roger: 1) *Perspectives de l'homme*. Presses Universitaires de France, París, 1969 (4.^a ed.). [*Perspectivas del hombre*. Fontanella, Barcelona, 1970 *.] 2) *Marxisme du XX^e siècle*. La Palatine, París-Ginebra, 1966. [*Marxismo del siglo XX*. Fontanella, Barcelona, 1970 *.] 3) «Estructuralismo y 'muerte del hombre'», en *Estructuralismo y marxismo*. Martínez Roca, Barcelona, 1971. 4) *L'alternative*. Robert Laffont, París, 1972. [*La alternativa*. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1973 *.]
- GARCÍA, Moisés: *Estructura y dialéctica* (Un acercamiento a la realidad a través de su conocimiento científico). Miguel Castellote, Madrid, 1972.
- GARDNER, Howard: *The quest for mind*. Piaget, Lévi-Strauss, and the structuralist movement. Altred A. Knopf, Nueva York, 1973.
- GASCHÉ, Rodolphe: *Die hybride Wissenschaft*. Zur Mutation der Wissenschaftsbegriffs bei Émile Durkheim und im Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss. Metzler, Stuttgart, 1973.
- GEORGE, R. T. de: *The structuralists*. Doubleday, Nueva York, 1972.
- GERAS, N. M.: «Lévi-Strauss and philosophy», *Journal of the British Society for Phenomenology*, I, 3, Manchester, 1970.
- GIBSON, Mickey: «Lévi-Strauss: notes toward a phenomenological social anthropology», *Human Inquiries*, 10, Washington, 1970.
- GLUCKSMANN, A.: «La deducción de la cocina y las cocinas de la deducción», en *Estructuralismo y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.

- GODDARD, David: 1) «Lévi-Strauss and the anthropologists», *Social Research*, 37, n. 3, Albany, 1970. 2) «Razón estructural y razón dialéctica», *Diálogos*, Río Piedras (Puerto Rico), abril, 1972.
- GODELIER, Maurice: 1) «Remarques sur le concept de structure et de contradiction», *Aletheia*, n. 4, París, mayo, 1966. [«Notas sobre los conceptos de estructura y contradicción», en *Aproximación al estructuralismo*. Galerna, Buenos Aires, 1969 *.] 2) «Système, structure et contradiction dans Le Capital», *Les temps modernes*, París, noviembre, 1966. 3) «Mythe et histoire: Réflexions sur les fondements de la pensée sauvage», *Les Annales*, París, mayo-agosto, 1971. 4) *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Maspero, París, 1973.
- GOLDMANN, Lucien: 1) *Sciences humaines et philosophie*. Gonthier, París, 1966. 2) «Introducción general» a *Las nociones de estructura y génesis*. Proteo, Buenos Aires, 1969.
- GÓMEZ GARCÍA, Pedro: «Método estructural y teología», *Proyección*, n. 87, Granada, septiembre-octubre, 1973.
- GONSETH, F.: «La philosophie ouverte, terrain d'accueil du structuralisme», *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, n. 17-18, Ginebra, 1969.
- GONZÁLEZ, J. E.: «Estructuralismo y filosofía», *Diálogos*, 6, n. 17, Río Piedras (Puerto Rico), 1966.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O.: *Elogio de la encina*. Sígueme, Salamanca, 1973.
- GORDILLO, A.-TERRADES, I.: *Agresión, naturaleza y cultura*. A. Redondo, Barcelona, 1973.
- GRANGER, G. G.: 1) «Événement et structure dans les sciences de l'homme», *Cahiers de l'Institut de Science Économique Appliquée*, Serie M, n. 1, París, 1957. 2) *Pensée formelle et sciences de l'homme*. Aubier-Montaigne, París, 1960 (1967). [Formalismo y ciencias humanas. Ariel, Barcelona, 1965 *.] 3) «L'explication dans les sciences sociales», *Information sur les Sciences Sociales*, París, abril, 1971.
- GREIMAS, A. J.: 1) «L'actualité du saussurisme», *Le Français Moderne*, julio, 1956. 2) *Sémantique structurale*. Larousse, París (1963), 1969 *. [Semántica estructural. Gredos, Madrid, 1971.] 3) «Estructura e historia», en *Problemas del estructuralismo*. Siglo XXI, México, 1969. 4) «Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique», *Communications*, 1966.
- GRITTI, J.-TOINET, P.: *Le structuralisme. Science ou idéologie*. Beauchesne, París, 1968.
- GUIART, J.: «Sobrevivir a Lévi-Strauss». en *Lévi-Strauss, estructuralismo y dialéctica*. Paidós, Buenos Aires, 1968.
- GURVITCH, G.: «Le concept de structure sociale», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 19, París, 1955.
- HAUDRICOURT, A. G.-GRANAI, G.: «Linguistique et sociologie», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 19, París, 1955.
- HEUSCH, Luc de: 1) «A propos d'une mise en question par le R. P. de Sousberghe des thèses sociologiques de M. Lévi-Strauss», *Zaire*, n. 8, octubre, 1955. [Incluido en *Estructura y praxis*.] 2) «Les vacances de la science», *Zaire*, n. 7, julio, 1956. 3) «L'oeuvre de M. Lévi-Strauss et

- l'évolution de l'ethnologie française», *Zaire*, n. 8, 1958. 4) «Anthropologie structurale et symbolisme», *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, vol. 2, Ginebra, 1963. 5) «La pensée sauvage et le structuralisme», *Esprit*, t. 31, n. 322, París, noviembre, 1963. 6) «Situación y posiciones de la antropología estructural», en Lévi-Strauss, *estructuralismo y dialéctica*. Paidós, Buenos Aires, 1968. 7) «Vers une mitho-logique?», *Critique*, ns. 219-220, París, agosto-septiembre, 1965. [En *Estructura y praxis*.] 8) «Le structuralisme et les sciences humaines», *Esprit*, n. 360, París, mayo, 1967. 9) *Pourquoi l'épouser? et autres essais*. Gallimard, París, 1971. [Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica. Siglo XXI, México, 1973 *.]
- HJELMSLEV, L.: *El lenguaje*. Gredos, Madrid, 1968.
- IKON, I. S.: «Histoire et sociologie», *Information sur les Sciences Sociales*, París, agosto, 1971.
- IPOLA, Emilio de: «Ethnologie et histoire dans l'épistémologie structuraliste», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 48, París, 1970.
- JAKOBSON, R.(-HALLE, M.): 1) *Fundamentos del lenguaje*. Ayuso, Madrid, 1973 * (2.^a ed.). 2) *Essais de linguistique générale*. Minuit, París, 1963. 3) «À la recherche de l'essence du langage», *Diogène*, n. 51, París, 1965. 4) «La actitud estructuralista. Entrevista con Roman Jakobson» por Joaquín Rábago, *Cuadernos para el Diálogo*, n. 129, Madrid, junio, 1974.
- JALLEY-CRAMPE, M.: «La notion de structure mentale dans les travaux de Claude Lévi-Strauss», *La Pensée*, n. 135, París, 1967. [En *Estructuralismo y marxismo*. Martínez Roca, Barcelona, 1971 *.]
- JOJA, Crizantema: «Le sens ontologique de la notion de structure», *Revue Roumaine des Sciences Sociales* (Série de Philosophie et Logique), 15, Bucarest, 1971.
- JOSSSELIN DE JONG, J. P. B.: «Lévi-Strauss's theory on kinship and marriage», *Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, n. 10, Leiden, 1952.
- KAHN, G.: «Génesis y estructura en los sistemas filosóficos», en *Las nociones de estructura y génesis*. Proteo, Buenos Aires, 1969.
- KARDINER, A.-PREBLE, E.: *Introduction à l'ethnologie*. Gallimard, París, 1966.
- KIRK, G. S.: *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas*. Barral, Barcelona, 1973.
- KORN, Francis: *Elementary structures reconsidered. Lévi-Strauss on kinship*. University of California Press, Berkeley, 1973.
- LACROIX, Jean: 1) «Tristes tropiques», *Le Monde*, París, 13-14 octubre, 1957. 2) «La pensée sauvage», *Le Monde*, París, 27 noviembre, 1962. 3) «Le cru et le cuit», *Le Monde*, París, 2 enero, 1965. 4) «Le structuralisme de Claude Lévi-Strauss», en *Panorama de la philosophie française contemporaine*. Presses Universitaires de France, París, 1966 (1968 *). 5) «Le miel et le tabac», *Le Monde*, París, 4 marzo, 1967.
- LANE, Michael: *Structuralism: A reader*. Jonathan Cape, Londres, 1970.

- LAPOINTE, R.: «Structuralisme et exégèse», *Science et Esprit*, XXIV, Montréal, Trois-Rivières, mayo-septiembre, 1972.
- LAUDRIÈRE, J.: *Vie sociale et destinée*. Duculot, Gembloux, 1973.
- LEACH, Edmund R.: 1) «Lévi-Strauss in the garden of Eden: an examination of some recent developments in the analysis of myth», *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 23, 4, 1961. 2) *Rethinking anthropology*. Athlone, Londres, 1961. [*Critique de l'anthropologie*. P.U.F., París, 1968.] [*Replanteamiento de la antropología*. Seix Barral, Barcelona, 1971 *.] 3) «Telstar et les aborigènes ou la pensée sauvage de Claude Lévi-Strauss», *Les Annales*, París, noviembre-diciembre, 1964. 4) «Claude Lévi-Strauss, anthropologist and philosopher», *New Left Review*, n. 34, Londres, 1965. [*Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*. Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1970. (También en *Estructuralismo y antropología*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969 *.)] 5) *Lévi-Strauss*. Seghers, París, 1970.
- LEE, K. K.: «Lévi-Strauss and Freud. Victims of their own myths», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1, n. 1, Manchester, 1970.
- LEFEBVRE, Henri: 1) «Réflexions sur le structuralisme et l'histoire», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 35, París, 1963. 2) «Claude Lévi-Strauss et le nouvel élitisme», *L'homme et la Société*, ns. 1 y 2, París, julio-septiembre, 1966. [*Claude Lévi-Strauss y el nuevo elitismo*. Alberto Corazón, Madrid, 1969 *.] 2) *Position: contre les technocrates*. Denoël, París, 1967 *. [*Contra los tecnócratas*. Granica, Buenos Aires, 1972.] 4) *Las estructuras y los hombres*. Ariel, Barcelona, 1969. 5) *Au-delà du structuralisme*. Ed. Anthropos, París, 1971.
- LEFORT, C.: 1) «L'échange et la lutte des hommes», *Les temps modernes*, París, febrero, 1951. 2) «Sociétés sans histoire et historicité», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 12, París, 1952.
- LEMAIRE, A. H. F.: «Het structuralisme van Claude Lévi-Strauss», *Tijdschrift voor Filosofie*, 31, Leuven, 1969.
- LERIS, M.: «À travers Tristes Tropiques», *Les Cahiers de la République*, n. 2, julio, 1956.
- LEVIN, D. M.: «On Lévi-Strauss and existentialism», *American Scholar*, 38, n. 1, 1968-1969.
- LISON TOLOSANA, Carmelo: *Antropología social en España*. Siglo XXI, Madrid, 1971.
- LLOBERA, José R.: «A manera de presentación», en C. Lévi-Strauss, *El futuro de los estudios del parentesco*. Anagrama, Barcelona, 1973.
- LOCHER, G. W.: «De antropoloog Lévi-Strauss en het probleem van de Geschiedenis», *Forum der Letteren*, Leiden, noviembre, 1961.
- LOUDOT, P.: «Teilhardisme et structuralisme», *Nouvelle Revue Théologique*, Tournai, 1970.
- LUPASCO, Stéphane: 1) *Les trois matières*. Union Générale d'Éditions, París, 1970 (edición revisada). 2) *Nuevos aspectos del arte y de la ciencia*. Guadarrama, Madrid, 1968 *. (Incluye: «Science et art abstrait», René Julliard, París, 1963; y «Qu'est-ce qu'une structure», Christian Bourgois, 1967.) 3) *La tragedia de la energía*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1972.

- LYOTARD, J. F.: «A propósito de Claude Lévi-Strauss. Los indios no cortan las flores», en *Estructuralismo y antropología*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
- MACKSEY, R.-DONATO, E.: *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista*. Barral, Barcelona, 1972.
- MAIR, Lucy: *Introducción a la antropología social*. Alianza, Madrid, 1973.
- MAKARIUS, Raoul y Laura: *Structuralisme ou ethnologie. Pour une critique radicale de l'anthropologie de Lévi-Strauss*. Anthropos, París, 1973.
- MALINOWSKI, Bronislaw: *Una teoría científica de la cultura*. EDHASA, Barcelona, 1970.
- MARC-LIPIANSKY, Mireille: *Le structuralisme de Lévi-Strauss*. Payot, París, 1973. «Le structuralisme en question», *Archives de Philosophie*, t. 38 (abril-junio, 1975), 219-238.
- MARTINET, A.: *Elementos de lingüística general*. Gredos, Madrid, 1970 (2.º).
- MARTINI, M.: «Note per la sopravvivenza dell'uomo nello structuralismo», en *Structturalismo filosofico*. Gregoriana, Padua, 1970.
- MARTINOIS, B. de: «À propos de Le cru et le cuit», *Combat*, 18 noviembre, 1964.
- MENDELSON, E. M.: «El huésped no invitado. Complemento a los estudios sobre totemismo y pensamiento primitivo de Lévi-Strauss», en *Estructuralismo, mito y totemismo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- MERCIER, Paul: *Historia de la antropología*. Península, Barcelona, 1969.
- MERLEAU-PONTY, M.: 1) *La estructura del comportamiento*. Hachette, Buenos Aires, 1957. 2) *Signos*. Seix Barral, Barcelona, 1973 (cap. IV). 3) *L'oeil et l'esprit*. Gallimard, París, 1964.
- MILET, A.: *Pour ou contre le structuralisme. Claude Lévi-Strauss et son oeuvre*. Centre Diocésain de Documentation, Tournai, 1968.
- MILLET, L.-VARIN D'AINVELLE, M.: *El estructuralismo como método*. Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1972.
- MIOTTO, A.: «Antropologia strutturale e antropologia culturale», *Rivista Internazionale di Scienze Sociali*, vol. 29, fasc. 6, 1958.
- MONTES, Santiago: *Claude Lévi-Strauss. Un nuevo discurso del método*. D. G. P., San Salvador, 1971.
- MORAVIA, Sergio: *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*. Sansoni, Florencia, 1969.
- MORELLE, P.: «Nous sommes tous des bricoleurs», *Démocratie nouvelle*, n. 7-8, julio-agosto, 1965.
- MOSCONI, Jean: «Analyse et genèse: Regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIII^e siècle», *Cahiers pour l'Analyse*, 4, París, 1966.
- MOULOUD, N.: 1) «Polarités, transitions et genèses dans une épistémologie des structures», *Cahiers de l'Institut des Sciences Économiques Appliquées* (Serie M), n. 15, París, 1962. 2) «Reflexiones sobre el problema de las estructuras», en *Estructuralismo y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969. 3) «La lógica de las estructuras y la epistemología», en *Estructuralismo y epistemología*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970. 4) «El método de las ciencias de estructuras y los problemas del conocimiento racional», en *Estructuralismo y marxismo*. Martínez Roca, Bar-

- celona, 1971. 5) «El espíritu de las ciencias estructurales y la filosofía de la razón», en *Estructuralismo y epistemología*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- MOYA, Carlos: «Sobre la actualidad del sujeto. (Hacia una lógica utópica de las ciencias sociales)», *Sistema*, 3, Madrid, octubre, 1973.
- NAIR, K.: «Marxisme ou structuralisme?», *Critique de l'Économie Politique*, 9, octubre-diciembre, 1972.
- NEEDHAM, Rodney: *Structure and sentiment*. A test case in social anthropology. University of Chicago Press, 1962.
- NELSON COUTINHO, Carlos: *El estructuralismo y la miseria de la razón*. Era, México, 1973.
- NUTINI, H. G.: «The ideological bases of Lévi-Strauss's structuralism», *American Anthropologist*, 73, n. 3, 1971.
- ONICESCU, O.: «Mouvement et structure», *Scientia*, n. 103, Bolonia, 1968.
- Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*. Editado por Wolf Lepenies y Hanns Henning Ritter. Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1970.
- ORTIGUES, E.: «Nature et culture dans l'oeuvre de Lévi-Strauss», *Critique*, n. 81, París, febrero, 1963.
- PACI, Enzo: 1) «Il senso delle parole: struttura», *Aut Aut*, n. 73, Milán, 1963. 2) «Fenomenologia e antropologia», *Aut Aut*, n. 77, Milán, 1963. 3) «Strutturalismo, fonologia e antropologia», *Aut Aut*, n. 77, Milán, 1963. 4) «Antropologia strutturale e fenomenologia», *Aut Aut*, n. 88, Milán, 1965. 5) «Sul concetto di struttura in Lévi-Strauss», *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 44, Florencia, 1965. 6) «El sentido de las estructuras en Lévi-Strauss», en *Estructuralismo y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
- PALERM, Angel: «Una crítica al estructuralismo de Lévi-Strauss», *Cuadernos de Antropología Social y Etnología*, vol. 1, Madrid, 1970.
- PANOFF, Michel: «Lévi-Strauss tel qu'en lui-même...», *Esprit*, n. 422, 3, París, 1973.
- PARAIN, Ch.: «Estructuralismo e historia», en *Estructuralismo y marxismo*. Martínez Roca, Barcelona, 1971.
- PARAIN-VIAL, J.: *Análisis estructurales e ideologías estructuralistas*. Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- PAZ, Octavio: *Claude Lévi-Strauss, o el nuevo festín de Esopo*. México, 1967.
- PEÑALVER-SIMO, M.: «La lingüística estructural y las ciencias del hombre», *Anuario Filosófico*, 3, Pamplona, 1970.
- PIAGET, Jean: 1) *Le structuralisme*. Presses Universitaires de France, París, 1968. [*El estructuralismo*. Proteo, Buenos Aires, 1968 *.] 2) *Biología y conocimiento*. Siglo XXI, Madrid, 1969.
- PICON, G.: «Tristes Tropiques ou la conscience malheureuse», *L'usage de la lecture*, vol. II, París, 1961.
- PIGUET, J. C.: «Les conflicts de l'analyse et de la dialectique», *Les Annales*, n. 3, París, 1965.

- PINGAUD, Bernard: 1) «Cómo se llega a ser estructuralista», en *Lévi-Strauss, estructuralismo y dialéctica*. Paidós, Buenos Aires, 1968. 2) *Sartre: el último metafísico*. Paidós, Buenos Aires, 1968.
- PIRSON, P.: «Le laboratoire de Claude Lévi-Strauss», *La Revue Nouvelle*, 44, Tournai, 1966.
- PITT-RIVERS, Julián: *Tres ensayos de antropología estructural*. Anagrama, Barcelona, 1973.
- PIVIDAL, R.: 1) «Signification et position de l'oeuvre de Lévi-Strauss», *Les Annales*, París, noviembre-diciembre, 1964. 2) «Peut-on acclimater La pensée sauvage?», *Les Annales*, n. 3, París, 1965.
- POIRIER, J.: *Histoire de l'ethnologie*. Presses Universitaires de France, París, 1969.
- POUILLON, Jean: 1) «L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss», *Les temps modernes*, n. 126, París, julio, 1956. [Incluido en *Race et histoire*, edición de Gonthier, París, 1967 *.] 2) «Sartre y Lévi-Strauss», en *Lévi-Strauss, estructuralismo y dialéctica*. Paidós, Buenos Aires, 1968. 3) «El análisis de los mitos», en *Introducción al estructuralismo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972. 4) «Presentación: un ensayo de definición», en *Problemas del estructuralismo*. Siglo XXI, México, 1969 (3.ª) 5) «Claude Lévi-Strauss», *L'Arc*, Aix-en-Provence, 1967.
- POUILLON, J. y MARANDA, P.: *Échanges et Communications. Hommage à Claude Lévi-Strauss*. Vol. I-II. Mouton et Cie., La Haya-París, 1970.
- POULANTZAS, N.: «Sartre y Lévi-Strauss: una problemática común», en *Sartre y el estructuralismo*. Quintaria, Buenos Aires, 1968 *. [Fragmento de «Vers une théorie marxiste», *Les temps modernes*, n. 240, París, mayo, 1966.]
- PRASTARO, A. M.: «Lo strutturalismo: Dalla linguistica all'etnologia», en *Strutturalismo filosofico*. Gregoriana, Padua, 1970.
- PROPP, Wladimir: «Estructura e historia en el estudio de los cuentos» [1964], en *Polémica con Claude Lévi-Strauss*. Fundamentos, Madrid, 1972.
- PUDDU, M. R.: «La nozione di scienza nello strutturalismo», en *Strutturalismo filosofico*. Gregoriana, Padua, 1970.
- PUGLISI, G.: *Qué es verdaderamente el estructuralismo*. Doncel, Madrid, 1972.
- QUESADA, J. Daniel: *La lingüística generativo-transformacional: supuestos e implicaciones*. Alianza Universidad, Madrid, 1974.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.: *Estructura y función en la sociedad primitiva* [1952]. Península, Barcelona, 1972.
- REGIS, L.-M.: «Pour une mythologique», *Dialogue*, 7, 1968-1969.
- REITER, J.: «Structure-Histoire-Liberté (La négation ambiguë de l'homme par le structuralisme)», en *Strutturalismo filosofico*. Gregoriana, Padua, 1970.
- REMOTTI, F.: 1) «Modelli e strutture nell'antropologia di Claude Lévi-Strauss», *Rivista Filosofica*, 59, Turín, 1968. 2) *Estructura e historia. La antropología de Lévi-Strauss*. A. Redondo, Barcelona, 1972.

- RENAUD-VERNET, O.: «Lévi-Strauss et la pensée mythique», *La Gasette de Lausanne*, junio, 1965.
- RENZI, E.: «Sulla nozione di inconscio in Lévi-Strauss», *Aut Aut*, n. 88, Milán, 1965.
- REQUENA, Isidoro: «El estructuralismo, filosofía del neocapitalismo», *Proyección*, n. 87, Granada, 1973.
- REVEL, J. F.: *Pourquoi des philosophes?* París, 1957.
- REYNOLDS, L. T. y J. M.: «The 'givens' of Claude Lévi-Strauss», *The Journal of Value Inquiry*, 2, Geneseo, La Haya, 1968.
- RICHARD, P.: «Analyse des Mythologiques de C. Lévi-Strauss», *L'Homme et la Société*, n. 4, abril-junio, 1967.
- RICOEUR, Paul: 1) «Structure et herméneutique», *Esprit*, 31, n. 322, París, 1963 *. (Inserto en *Le conflict des interprétations*.) 2) «Le symbolisme et l'explication structurale», *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, n. 4, Ginebra, 1964. 3) «Le problème du double-sens comme problème herméneutique et comme problème sémantique», *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, n. 12, Ginebra, 1966 *. (Inserto en *Le conflict des interprétations*.) 4) «La structure, le mot, l'événement», *Esprit*, n. 360, París, mayo, 1967 *. (Inserto en *Le conflict des interprétations*.) 5) *Le conflict des interprétations* (Essais d'herméneutique). Du Seuil, París, 1969.
- RIERA, A.: «Cultura y naturaleza», *Anuario Filosófico*, 3, Pamplona, 1970.
- RODINSON, M.: 1) «Racisme et civilisation», *La Nouvelle Critique*, n. 66, 1955. 2) «Ethnographie et relativisme», *La Nouvelle Critique*, n. 69, 1955.
- ROF CARBALLO, J.: «El hombre desnudo», *ABC*, Sevilla, 29 diciembre, 1971.
- ROTENSTREICH, Nathali: «On Lévi-Strauss' concept of structure», *Review of Methaphysics*, 25, Washington, 1971-1972.
- ROY, C.: «Claude Lévi-Strauss ou l'homme en question», *La Nef*, n. 28, mayo, 1959.
- RUBERT DE VENTÓS, Xavier: *Utopías de la sensualidad y métodos del sentido*. Anagrama, Barcelona, 1973.
- RUBIO CARRACEDO, José: 1) *¿Qué es el hombre? El desafío estructuralista*. Ricardo Aguilera, Madrid, 1973 (2.ª ed. revisada y ampliada). 2) *Antropología prospectiva*. Studium, Madrid, 1973. 3) *Lévi-Strauss. Estructuralismo y ciencias humanas*. ISTMO, Madrid, 1976.
- RUBIO CARRACEDO, José y Florentino: *Religión y cambio social*. Ricardo Aguilera, Madrid, 1975.
- RUIPÉREZ, M.: «Estructuralismo, lingüística y humanismo», *Indice*, Madrid, julio-agosto, 1971.
- RUWET, Nicolás: *Introduction à la grammaire générative*. Plon, París, 1967.
- SALMAN, D. H.: «Pensée Mythique», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 49, n. 4, Le Saulchoir, París, 1965.
- SANTINELLO, G.: «Strutturalismo e filosofia», en *Strutturalismo filosofico*. Gregoriana, Padua, 1970.
- SARTRE, Jean-Paul: 1) *Critique de la raison dialectique*. Gallimard, París, 1960 *. [*Crítica de la razón dialéctica*, I-III. Losada, Buenos Aires, 1963 *.] 2) «Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc*, 30, Aix-en-Provence, 1966.

- 3) «Antropología, estructuralismo, historia» (entrevista), en *Sartre y el estructuralismo*. Quintaria, Buenos Aires, 1968.
- SAUSSURE, Ferdinand de: *Cours de Linguistique Générale*. Payot, París, 1960 (4ª ed.). [*Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires, 1967 *].
- SAZBÓN, J.: «Sartre y la razón estructuralista», introducción a *Sartre y el estructuralismo*. Quintaria, Buenos Aires, 1968.
- SCHEFFLER, H. W.: «El estructuralismo en antropología», en *Estructuralismo y antropología*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
- SCHIWY, Günther: 1) «Strukturalismus und theologie», *Theologie und Philosophie*, 34, Frankfurt del Meno, 1968. [Condensado en *Selecciones de Teología*, n. 37, Barcelona, 1971 *]. 2) *Der französische Strukturalismus*. Rowohlt, Reinbeck, 1969. 3) *Neue Aspekte des Strukturalismus*. Kösel, München, 1971. 4) *Structuralisme et christianisme*. Mame, Tours, 1973. 5) *Strukturalismus und Zeichensysteme*. C. H. Beck, München, 1973.
- SCHMIDT, Alfred: *La negazione della storia*. Strutturalismo e marxismo in Althusser e Lévi-Strauss. Lampugnani Nigri, Milán, 1972.
- SCHNEIDER, D. M.: «Some muddles in the models, or how the system really works», en *The relevance of models for social anthropology*. Tavistock Publications, Londres, 1965.
- SCHOLTE, Bob: «Lévi-Strauss' penelopean effort. The analysis of myths», *Semiotica*, 1, La Haya, 1969.
- SEARLE, John: *La revolución de Chomsky en lingüística*. Anagrama, Barcelona, 1973.
- SEBAG, Lucien: 1) *Marxismo y estructuralismo*. Siglo XXI, Madrid, 1969. 2) «Le mythe: code et message», *Les temps modernes*, n. 226, París, marzo, 1965.
- SEBOUL, A.: «Le mouvement interne des structures», en *Structuralisme et marxisme*. Union Générale d'Éditions, París, 1970.
- SERRES, M.: «Análisis simbólico y método estructural», en *Estructuralismo y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
- SÈVE, Lucien: «Método estructural y método dialéctico», en *Estructuralismo y marxismo*. Martínez Roca, Barcelona, 1971 *. [= *Dialéctica y estructuralismo*. Orbelus, Buenos Aires, 1969.]
- SHALVEY, Thomas J.: «Lévi-Strauss and mythology», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 45, Philadelphia, 1971.
- SIMONIS, Yvan: 1) «Marxisme et structuralisme», *Frères du Monde*, n. 45, 1967. 2) «Silence de le structuralisme, silence de la religion», *Projet*, noviembre, 1967. 3) *Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste*. Introduction au structuralisme. Aubier-Montaigne, París, 1968. [*Claude Lévi-Strauss, o la «pasión del incesto»*. Introducción al estructuralismo. Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, 1969 *].
- SONTAG, S.: «A hero of our time», *The New York Review of Books*, vol. 1, n. 7, 1963.
- SPERBER, Dan: «El estructuralismo en antropología», en *¿Qué es el estructuralismo?* Losada, Buenos Aires, 1971.
- SURET-CANALE, J.: «Marxisme et structuralisme», *Clarté*, n. 10, 1967.

- THION, S.: «Estructurología», en *Aproximación al estructuralismo*. Galerna, Buenos Aires, 1969.
- TIMPANARO, S.: *Praxis, materialismo y estructuralismo*. Fontanella, Barcelona, 1973.
- TOPOLSKY, Jerzy: «Lévi-Strauss and Marx on history», *History and theory*, 12, La Haya, 1973.
- TORNOS, Andrés: «Lévi-Strauss y su estructuralismo», *Razón y fe*, n. 846-847, Madrid, julio-agosto, 1968.
- TOSQUELLES, Francesc: *Estructura y reeducación terapéutica*. Fundamentos, Madrid, 1973.
- TRÍAS, Eugenio: 1) «Luz roja al humanismo», en *Estructuralismo y marxismo*. Martínez Roca, Barcelona, 1969. 2) *Filosofía y carnaval*. Anagrama, Barcelona, 1970. 3) *Metodología del pensamiento mágico*. EDHASA, Barcelona, 1970.
- TULLIO-ALTAN, C.: 1) «El estructuralismo de Lévi-Strauss y la investigación antropológica», en *Estructuralismo y antropología*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969. 2) «Estructuralismo y funcionalismo en Lévi-Strauss», en *Estructuralismo y antropología*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1969.
- USCATESCU, J.: 1) *Proceso al humanismo*. Guadarrama, Madrid, 1968. 2) «Sobre el estructuralismo», *Atlántida*, 7, 1969.
- VACA, César: «El antihumanismo», *Ya*, Madrid, 20 julio, 1973.
- VALORI, P.: 1) Art. «Strutturalismo», en *Enciclopedia Filosofica*. Sansoni, Florencia, 1967 (tomo VI). 2) «Strutturalismo e morale», *Civiltà Cattolica*, IV, Roma, 1967.
- VELILLA BARQUERO, Ricardo: *Saussure y Chomsky. Introducción a su lingüística*. Cincel, Madrid, 1974.
- VERSTRAETEN, Pierre: 1) «Lévi-Strauss ou la tentation du néant», *Les temps modernes*, 19, ns. 206 y 207-8, París, 1963. 2) *Esquisse pour une critique de la raison structuraliste* (Tesis doctoral). Universidad de Bruselas, 1964. 3) *Claude Lévi-Strauss. Problemas del estructuralismo*. EUDECOR, Distribuidora Tres Américas, Buenos Aires, 1967. 4) «Universalité naturelle et culturelle chez Lévi-Strauss», *Annales de l'Institut de Philosophie*, Bruselas, 1969.
- VIET, Jean: *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*. Mouton, París, 1965. [Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales. Amorrortu, Buenos Aires, 1970 *.]
- VITA, R. de: «Discorso matematico e scienze sociali», en *Strutturalismo filosofico*. Gregoriana, Padua, 1970.
- WAHL, F.: 1) «Le cru et le cuit», *France-Observateur*, n. 758, noviembre, 1964. 2) «Introducción», *¿Qué es el estructuralismo?* Losada, Buenos Aires, 1971. 3) «La filosofía entre el antes y el después del estructuralismo», en *¿Qué es el estructuralismo?* Losada, Buenos Aires, 1971. 4) «Entrevista» por P. Daix, en *Claves del estructuralismo*. Calden, Buenos Aires, 1969.

- WALD, H.: «Structure, structural, structuralisme», *Diogène*, n. 66, París, 1969.
- WEIL, André: «Acerca del estudio algebraico de ciertos tipos de leyes de matrimonio (Sistema murngin)», en *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Buenos Aires, 1969.
- WHITE, H.: *An anatomy of kinship?* N. J. Prentice Hall, Englewood Cliffs, Londres, 1963.
- WORSLEY, P.: «El totemismo de Groote Eylandt y 'Le totémisme aujourd' hui'», en *Estructuralismo, mito y totemismo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- YALMAN, N.: «Crudo:cocido :: naturaleza:cultura. Observaciones sobre 'Le cru et le cuit'», en *Estructuralismo, mito y totemismo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.
- ZARDOYA, J. M.: «En torno al estructuralismo», *Crisis*, XIX, 73, Madrid, 1972.
- ZIEGLER, J.: «Sartre et Lévi-Strauss», *Le Nouvel Observateur*, n. 25, París, 6 mayo, 1965.

ESTE libro se enmarca dentro de la trama de relaciones e influjos que actualmente se intensifican entre el campo de las ciencias humanas y el de la filosofía, enfocado desde el ángulo de una cierta antropología filosófica que va más allá de la estricta ciencia. Y si bien el autor es consciente de que Lévi-Strauss no quiere hacer filosofía, sino ciencia, lo cierto es que en más de una ocasión sobrepasa la ciencia rigurosamente positiva, lo que justifica el esfuerzo presente de efectuar una lectura de la producción lévi-straussiana desde un punto de vista filosófico y con una doble intencionalidad, expositiva y crítica.

La aportación peculiar de este trabajo se cifra esencialmente en la amplitud del campo de estudio abarcado, que comprende la mayoría de la obra de Lévi-Strauss, en el punto de vista en el que se sitúa el autor y en el balance crítico al que se llega, presidido todo ello por el rigor extremo con que se ha procedido al estudio. Se demuestra, a través de sus páginas, cómo Lévi-Strauss se desenvuelve a la vez en varios niveles, de los que sólo uno aspira a la cientificidad, y que, a través de ellos, quedan aún puertas abiertas a diferentes interpretaciones del hombre y su historia.