

EL ESTRUCTURALISMO: CLAUDE LEVI STRAUSS

I.- El estructuralismo: primera demarcación

El estructuralismo fue un movimiento filosófico, científico y crítico-literario que, desarrollado principalmente en Francia durante la década de 1960, extendió a la antropología, a la crítica literaria, al psicoanálisis, al marxismo y a la epistemología las teorías y los métodos del estructuralismo lingüístico, denegando así la primacía a un saber histórico-humanístico que tenía a J.P. Sartre como símbolo. La crítica estructuralista dirigirá, principalmente, su foco hacia la fenomenología y la historia, proponiéndose antihistoricista, antihumanística y antiesencialista, sustituyendo el primado de la historia, del hombre, de la subjetividad de la conciencia y del individuo, por el primado de la estructura. El movimiento estructuralista se propone comprender los fenómenos sociales y culturales desde el interior, reconstruyendo su hacerse histórico a través de la acción consciente y potencialmente libre de los individuos, los estructuralistas prefirieron tratar el mundo humano como otro campo cualquiera investigado por la, ciencias naturales, y descubrir desde el exterior qué relaciones sistemáticas y constantes (o estructuras) mediaban entre los fenómenos socio-culturales y entre qué límites, a menudo inconscientes, se hallaba constreñida la acción de los individuos.

Desde el propio campo de la filosofía la mejor manera de definir el estructuralismo es poniéndolo en contraste con las filosofías a las que se opone:

1) Con el atomismo lógico; para los estructuralistas no existen, en ningún campo fenoménico, elementos primeros determinables y conocibles en su estado aislado, fuera del sistema de relaciones que median entre ellos; lógicamente la relación precede a sus términos la forma precede al contenido;

2) Con el empirismo; la estructura es un modelo explicativo y simplificador de lo real, pero no pertenece ella misma al plano de la realidad; la constante de un campo fenoménico cualquiera no es directamente observable por comparación y abstracción de las semejanzas de las diferencias, sino viceversa, mediante la aplicación a la realidad de una regla de transformación que reduzca matemáticamente las diferencias observables a variantes de una misma combinatoria.

3) Con el historicismo y el humanismo; no tanto porque el estructuralismo conceda privilegios necesariamente a la estática social con respecto a la dinámica, sino porque no admite diferencia de método entre ciencias sociales y naturales e, incluso, considera los acontecimientos humanos del mismo modo que los naturales; no existe, por tanto, desde esta perspectiva, ningún círculo hermenéutico, ninguna comprensión interna del hombre por parte del hombre que otorgue privilegios a la dimensión del tiempo como aquélla en que los acontecimientos históricos adquieren un significado propiamente humano, negado a quien pretenda observarlos desde el exterior; el estructuralismo refuta, en suma, por ambos lados la ecuación en base a la cual sólo el hombre es un ser histórico y sólo la historia es propiamente humana.

4) Con todas las filosofías, como la fenomenología o el existencialismo, que consideran irreductible la conciencia, la subjetividad y el individuo: la conciencia, según los estructuralistas, es sólo el reflejo deformado y desconocido de los mecanismos inconscientes que la producen; el sujeto (del discurso y del conocimiento, así como de la relación social con los demás) es solamente el producto del orden lingüístico-simbólico impersonal mediante el cual la comunicación es posible; el individuo es tan sólo el punto casual de intersección de las estructuras que lo atraviesan y determinan.

I. 1.- El estructuralismo como método

Ha sido Jean Piaget (*El estructuralismo*¹) quien con mayor penetración ha intentado elaborar una síntesis de la metodología estructuralista. Para ello centra el núcleo teórico de esta corriente de pensamiento en la noción de estructura. El concepto de estructura es ambiguo, pues surge en distintas especialidades y campos de estudio (en matemáticas, especialmente en álgebra -estructura de grupo, homomorfismo, etc.-; en psicología -concepto de forma en la Gestalt-; en física, lógica y biología -donde a menudo es entendida como sinónimo de sistema-; en las ciencias sociales esta noción fue ya usada en cierto modo por Marx -conceptos de infraestructura y superestructura- y por Freud -modelo estructural de la personalidad y del inconsciente a partir de las estructuras del yo, el superyo y el ello-; pero la noción de estructura sobre la que se basa el estructuralismo en las ciencias sociales parte fundamentalmente de la noción elaborada por la lingüística de F. de Saussure; en ella, la noción de estructura -basada en el estudio del lenguaje como sistema de signos-, es entendida como un todo que sólo puede comprenderse a partir del análisis de sus componentes y de la función que cumplen dentro del todo; dichas estructuras tienen, por tanto, el carácter de una totalidad en la cual cualquier modificación de alguna de sus relaciones afecta al conjunto, ya que la estructura misma está definida por sus relaciones, su autorregulación y sus posibles transformaciones).

Definición: A pesar de la dificultad y complejidad de la problemática, Jean Piaget se atreve a proponer una síntesis: dos aspectos son comunes a todos los estructuralismos: a) por una parte, un ideal o esperanzas de inteligibilidad intrínseca, basado en que una estructura se basta por sí misma y no necesita para ser captada recurrir a elementos ajenos a su naturaleza; b) por otra parte, las estructuras efectivamente alcanzadas hacen aparecer algunos caracteres generales y necesarios, que presentan a pesar de sus variedades.

El concepto de Estructura: En primera aproximación, 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 esta primera aproximación aparecen tres características fundamentales de cualquier estructura: i) totalidad, ii) transformaciones y iii) autorregulación. En una segunda aproximación, la estructura debe poder dar lugar a una formalización, pero teniendo en cuenta ciertos aspectos: a) la formalización es obra del teórico, en tanto que la estructura es independiente de él; b) dicha formalización puede traducirse inmediatamente en ecuaciones lógico-matemáticas, o pasar por la intermediación de un modelo cibernético. Por tanto, existen diferentes escalones posibles de formalización, que dependen de las decisiones del teórico, en tanto que el modo de existencia de la estructura que éste descubre debe ser precisado en cada dominio particular de investigaciones.

Los tres rasgos fundamentales: totalidad, transformaciones y autorregulación:

A) La Totalidad: Una estructura está formada por elementos, pero éstos se encuentran subordinados a leyes que caracterizan al sistema y dichas leyes (leyes de composición), no se reducen a asociaciones acumulativas, sino que confieren al todo, como tal, propiedades de conjunto distintas de las de los elementos². El rasgo de

¹ Jean Piaget, *El estructuralismo*, Ed. Proteo, 1968, Buenos Aires

² Piaget recurre al conjunto de los números para ejemplificar la característica de totalidad: «..., los números enteros no existen en forma aislada, y no se los ha descubierto en un orden cualquiera para reunirlos luego en un todo; sólo se manifiestan en función de la sucesión de los números, y ésta presenta propiedades de "grupos", "cuernos", "anillos", etc., muy distintas de las de cada número, que por su parte puede ser par o impar, primo o divisible por $n > 1$, etc. Pero este carácter de totalidad plantea en realidad numerosos problemas, de los cuales sólo recordaremos los dos principales, relativos, el uno a su naturaleza, el otro a su modo de formación o de preformación».

totalidad no es privativo del estructuralismo, pero sí, en cambio, el modo de interpretación y uso. Piaget intenta mostrar estas diferencias reconstruyendo algunos modelos de interpretación. Así, señala que en la historia de las ideas se han opuesto dos tipos de concepciones; a) pasar de lo simple a lo complejo (asociacionismo); y b) formular las totalidades desde el comienzo mismo, según una especie de "emergencia" considerada como una ley de la naturaleza (así Comte al explicar al hombre por la humanidad, y no a la humanidad por el hombre; o Durkheim para el que el todo social surge de la reunión de los individuos igual que las moléculas de los átomos; o la Gestalt que disciernen en las percepciones primarias una totalidad inmediata; el error que les atribuye Piaget, radica en que si para todos ellos el todo es muy distinto a una suma de elementos previos, sin embargo, lo consideran anterior a los elementos, o, a lo sumo, contemporáneo de su contacto, lo cual pasa por alto los problemas centrales de la naturaleza de las leyes de composición). Frente a estas dos posturas se levantaría el estructuralismo operatorio, que adopta desde el comienzo una actitud relacional, según la cual lo que importa no es el elemento, ni un todo que se imponga como tal sin que sea posible precisar de qué manera se impone, sino las relaciones entre los elementos o dicho de otra manera, los procedimientos o procesos de composición (según se hable de operaciones intencionales o de realidades objetivas), siendo el todo la resultante de esas relaciones o composiciones cuyas leyes son las del sistema.

B) Las Transformaciones: Lo propio de las totalidades estructuradas deriva de sus leyes de composición, y, por tanto, son estructurantes por naturaleza. Una actividad estructurante sólo puede consistir en un sistema de transformaciones. Todas las estructuras conocidas, desde los "grupos" matemáticos más elementales hasta las que regulan los parentescos, son sistemas de transformaciones, pero éstas pueden ser, bien intemporales ($1 + 1$ "hacen" inmediatamente 2, y 3 "sucede" a 2 sin intervalo de duración), bien temporales (casarse lleva tiempo), y si no implicaran tales transformaciones se confundirían con formas estáticas cualesquiera y perderían todo interés explicativo. (No todos los "estructuralismos" admiten el "constructivismo", -la relación entre las transformaciones y su relación con una formación-, para ello es necesario distinguir en una estructura sus elementos -que se encuentran sometidos a tales transformaciones-, y las leyes que rigen a éstas -que pueden entonces ser concebidas con facilidad como inmutables³-).

C) La Autorregulación: El tercer carácter fundamental de las estructuras consiste en regularse por sí mismas, y esta autorregulación implica su conservación y cierto cierre. Por tanto, las transformaciones inherentes a una estructura no conducen más allá de sus fronteras, sino que sólo engendran elementos que siempre pertenecen a la estructura y conservan sus leyes. Este cierre sobre sí misma no significa que la estructura no pueda entrar, en calidad de subestructura, en una estructura más grande; la modificación de las fronteras generales no elimina a las primeras; no hay anexión, sino confederación, y las leyes de la subestructura no se alteran, sino que se conservan, de manera que el cambio producido es un enriquecimiento. Esta conservación con estabilidad, a pesar de la construcción indefinida de nuevos elementos, supone una autorregulación de las estructuras, la autorregulación procede por medio de operaciones bien reglamentadas, siendo estas reglas las leyes de totalidad de la estructura considerada.

Hay dos modos de autorregulación según se trate de estructuras "intemporales" o "temporales". Para las primeras las operaciones están bien reguladas

3

Como ejemplo de la tendencia a convertir en innato la estabilidad de las reglas de transformación, Piaget expone la postura de Chomsky para el que las gramáticas generadoras (el uso habitual en castellano es "generativas", pero respetamos la grafía del texto), requiere la exigencia de leyes sintácticas innatas. En ese tipo de argumentación ve Piaget no tanto la solución del problema como su aplazamiento, pues la remisión a la biología del carácter innato exigido plantea problemas de formación tan complejos o más como la explicación psicogenética.

si las leyes de la estructura son leyes de transformación, y por lo tanto de carácter operatorio. Así, desde el punto de vista cibernético, se trata de una regulación "perfecta"; esto es que no se limita a corregir los errores, con vistas al resultado de los actos, sino que constituye una precorrección de los mismos mediante medios internos de control, tales como la reversibilidad (por ejemplo $+n - n = 0$), fuente del principio de contradicción (si $+n - n \neq 0$ entonces $n \neq n$). Y para aquellas transformaciones que se desarrollan en el tiempo (lingüísticas, sociológicas, psicológicas, etc.), se entiende que su regulación en los hechos supone, en ese caso, regulaciones en el sentido cibernético del término, basadas, no en operaciones estrictas, es decir, totalmente reversibles (por inversión o reciprocidades), sino en un juego de anticipaciones y retroacciones (*feedbacks*), cuyo dominio de aplicación abarca la vida entera (desde las regulaciones fisiológicas y la homeostasis del genoma o del "pool genético").

II.- El modelo genuino: la lingüística estructural

Para comprender el impacto del estructuralismo en Ciencias Sociales resulta indispensable e imprescindible referirse a la lingüística estructuralista. En concreto a los dos exponentes que más influirán en Claude levi Strauss, de un lado el fundador Ferdinand de Saussure y de otro Roman Jakobson.

II.1.-Ferdinand de Saussure: La filología anterior a Ferdinand de Saussure no estudio estrictamente los lenguajes, sino el parentesco entre ellos y su evolución histórica. En palabras del eminente lingüista Emile Benveniste: "Hasta los primeros decenios de nuestro siglo, la lingüística consistía esencialmente en una genética de las lenguas..., se planteaba como ciencia histórica, puesto que su objeto era siempre y en todo lugar una fase de la historia de las lenguas... Sin embargo, en medio de tanto éxito, había algunas cabezas que no estaban tranquilas: ¿cuál es la naturaleza del hecho lingüístico?, ¿cuál es la realidad de la lengua?, ¿es cierto que sólo consiste en cambios? Entonces, ¿cómo es que, a pesar de no dejar nunca de cambiar, sigue siendo siempre la misma? La lingüística histórica no proporcionaba ninguna respuesta a estas preguntas, puesto que nunca se las había llegado a plantear." (E. Benveniste, *Problemas de lingüística general*, I, México, Siglo XXI, 1970).

Es sobre este escenario donde se desarrolla la revolución sausseriana. En el *Curso de Lingüística General*, (publicación, que hicieron sus discípulos Bally, Frei y Sechehaye), expone que la facultad de hablar, el lenguaje, se estructura en un completo sistema de signos, la lengua, que se hace presente en cada una de las realizaciones de los hablantes, el habla. El sistema de signos que es la lengua debe estudiarse dentro de una ciencia general, la semiología, que abarca toda la teoría de los signos. Define el signo lingüístico como la unidad psíquica de dos caras, el significante, esto es, los sonidos y las formas de las palabras, y el significado, lo que esos sonidos y palabras significan dentro y sólo dentro del sistema que es la lengua. Con él nace la fonología, que otros desarrollarán después.

Podemos sistematizar estas aportaciones en cuatro puntos: 1) orientación descriptiva (no prescriptiva) de la lingüística; 2) prioridad de la lengua oral por sobre la escrita; 3) asunción de la importancia de todas las lenguas, independientemente del grado de desarrollo o poder de sus comunidades hablantes; 4) prioridad otorgada a la descripción sincrónica por sobre los estudios diacrónicos.

Para Saussure el campo de la lingüística está compuesto por todas las manifestaciones del lenguaje humano, todas las formas expresivas. Así, y por ello, la tarea de la lingüística no es realizar la descripción e historia de todas las lenguas, sino encontrar los principios generales de sus funcionamientos.

Para demarcar su objeto de estudio como ciencia (la lingüística) Saussure acuñará la dicotomía lengua y habla. El lugar de la lengua se ubica en el cerebro de los hablantes, en la suma de imágenes verbales y sus correspondientes conceptos almacenada en todos los individuos. La lengua es un tesoro depositado por la práctica

del habla en todos los sujetos que pertenecen a la misma comunidad; se trata de un sistema virtualmente existente en el conjunto de los individuos; es esencialmente social, nunca está completa en el cerebro individual y es “exterior” al individuo; se registra pasivamente; el individuo no puede por sí mismo crearla ni modificarla y para conocer su funcionamiento es preciso realizar una tarea de aprendizaje: es, por eso, un hecho histórico. El habla tiene un carácter esencialmente individual: un acto de voluntad e inteligencia de los hablantes; de carácter “más o menos accidental”, incluye los aspectos físicos y fisiológicos, y contrariamente es algo “accesorio” (un individuo privado del habla puede seguir poseyendo su lengua).

El signo lingüístico: asociación entre el concepto y la imagen acústica, es una delimitación convencional en una masa amorfa de contenido de cierta significación, mediante una forma lingüística: sólo pueden distinguirse conceptos en virtud de su estar ligados a un significante particular. De tal modo que la lengua oficia de intermediaria entre el pensamiento y el sonido. El signo lingüístico es una entidad psicológica de dos caras, que Saussure denomina significado y significante (concepto e imagen acústica, respectivamente).

Significado y significante están en una relación de interdependencia; el vínculo entre ellos es arbitrario, es decir, inmotivado (no hay razón para que a determinado significado le corresponda determinado significante y viceversa). Por otra parte, el signo lingüístico es lineal debido al carácter auditivo del significante: tiene lugar necesariamente en la dimensión tiempo y asume sus características (representa una extensión mensurable).

Los elementos del significante se disponen secuencialmente y forman una cadena, lo cual es evidente en la escritura. El signo lingüístico es inmutable en relación con el individuo y la masa hablante que lo emplea: la lengua es siempre herencia de una época precedente. Sin embargo, en relación con la dimensión tiempo, el signo lingüístico es mutable, puesto que es susceptible de alteración tanto en el plano del significante como del significado (cfr. latín clásico: *necare*, ‘matar’; español: *anegar*; francés: *noyer*, ‘ahogar’).

Sistema y valor: La lengua es un sistema de valores puros, establecidos por el hecho social: los valores de los signos lingüísticos se basan en el uso y el consenso de la comunidad. Un elemento del sistema no tiene valor sino en su relación con la totalidad del sistema; la lengua es un sistema en el que todos sus elementos son solidarios y en el que el valor de cada uno resulta de la presencia simultánea de los otros. La noción de valor se verifica tanto en el plano del significado como en el plano del significante.

Relaciones sintagmáticas y asociativas: Las relaciones entre los elementos del sistema se realizan en dos órdenes diferentes que corresponden a las dos formas de nuestra actividad mental: el orden sintagmático y el orden asociativo o paradigmático.

Relaciones sintagmáticas: reflejan la linealidad del signo lingüístico, que condiciona la secuencialidad de todas las expresiones: los elementos se alinean uno detrás del otro en la cadena del habla (fonos, palabras, oraciones); la totalidad resultante es llamada sintagma y se compone de dos o más unidades consecutivas. Las relaciones paradigmáticas se dan en el cerebro del hablante (son relaciones “en ausencia”), que asocia elementos del sistema que tienen algo en común (por ejemplo, altura/frescura/calentura; cariño/afecto/amor; perdón/calefon/atención), es decir, la asociación puede basarse en la presencia de elementos comunes —un sufijo—, en la analogía de significados o en la simple similitud fónica. Los elementos evocados forman una familia asociativa que no tiene un orden dado ni, por lo general, un número definido.

Sincronía y diacronía: Saussure plantea la necesidad de distinguir la perspectiva sincrónica y la perspectiva diacrónica en el estudio lingüístico. En primer lugar, una lingüística sincrónica se ocupa del aspecto estático de la lengua (eje de las

simultaneidades), que se aparece como un sistema de puros valores fuera de toda consideración histórica; en segundo lugar, una lingüística diacrónica (el eje de las sucesiones), que estudia la evolución de una lengua. La oposición entre ambos puntos de vista es absoluta: la lengua sería como una partida de ajedrez: el valor respectivo de las piezas depende de su posición en el tablero, por lo tanto, el sistema siempre es algo momentáneo, que varía de posición a posición. Los cambios evolutivos (alteraciones del sistema) no afectan más que a elementos aislados –movimiento de una pieza–; esos cambios pueden tener repercusión alta o nula en el sistema total.

II.2.- Román Jakobson: Jakobson es uno de los componentes del denominado Círculo lingüístico de Praga (Bohuslav Havránek, Vilém Mathesius, Joseph Vachek, Bohumil Trnka, Roman Jakobson, Nicolai Troubetzkoy y Serge Karcevskij), creado en 1926 como reacción contra la tendencia de los neogramáticos a aislar los fenómenos lingüísticos y a estudiarlos de manera parcial.

Los lingüistas de Praga pueden caracterizarse como estructuralistas funcionalistas: parten de la relación interna entre significado y significante pero consideran las relaciones de la lengua con la realidad extralingüística.

En el área de la fonética y la fonología destacan las investigaciones de R. Jakobson, S. Karcevsky y N. Troubetzkoy (“Fonología de Praga”). Elaboran las nociones de fonema y alófono, es decir, la distinción entre “tipos distintivos” y realizaciones concretas de sonidos, que explica que los hablantes pronuncien y perciban las diferencias en la pronunciación de la *s* en las palabras *asfalto*, *casa* y *asco* pero al mismo tiempo identifiquen esas variantes como realizaciones del tipo (fonema) *s*, que permite contrastar significados (*casa* vs. *cara*).

Para los lingüistas la lengua es un sistema de medios de expresión apropiados para un fin. Además, la lengua es un sistema funcional en sí: las estructuras fónica, gramatical y léxica dependen de las funciones lingüísticas y sus modos de realización.

Román Jakobson (1896-1982) desplegó una obra vasta que abarca los campos de la fonología, la afasia, la lingüística general, la estilística y la poética. La contribución de Jakobson que más se ha difundido en la lingüística y especialmente en su enseñanza es la vinculada con las funciones del lenguaje. Ese trabajo (“Lingüística y Poética”), estuvo destinado a discutir críticamente la concepción tradicional que considera esos ámbitos como opuestos y sólo tangencialmente relacionados. Jakobson sostiene que toda conducta verbal –no solo la poética– es intencional y está dirigida a un fin: el lenguaje debe ser abordado y estudiado en toda la variedad de sus funciones. Sobre la base de la teoría de la información formulada en 1948, que se articula sobre los factores que constituyen la comunicación (emisor, receptor, referente, canal, mensaje y código), dedujo la existencia de seis funciones lingüísticas: la *expresiva*, la *apelativa*, la *representativa*, la *fática*, la *poética* y la *metalingüística*.

III.- El estructuralismo en persona: Claude Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss nació en Bruselas en 1908, de padres franceses. Vivió durante su infancia y primera juventud en París, donde se licenció en filosofía en 1931. Tras un breve período como profesor de enseñanza secundaria, fue invitado a ocupar la cátedra de sociología en la universidad de Sao Paulo. Durante su estancia en Brasil, 1934-1939, realizó dos expediciones etnográficas al Mato Grosso y la Amazonia. Esta experiencia le inducirá a escoger la americanística como especialización en el campo antropológico. Regresó a Francia en 1939, y se trasladó en 1941 a Nueva York, donde tuvo la oportunidad de estudiar profundamente, sobre todo a través de R. Lowie, la escuela de antropología cultural fundada por F. Boas, así como de conocer al lingüista ruso R. Jakobson, de cuyas lecciones sobre fonología extrajo el método de análisis estructural y la inspiración para aquella analogía entre lingüística y antropología que constituirá el núcleo central de su estructuralismo. De regreso a París en 1947, fue nombrado vicedirector del Musée de l'Homme. En 1949 viajó a Pakistán por cuenta de

la Unesco; en 1950 sucedió a M. Leenhardt en la cátedra de «religiones comparadas de los pueblos sin escritura» de la Ecole des Hautes Études; en 1959 fue nombrado titular también de la cátedra de antropología social en el Collège de France, y en 1973 fue elegido miembro de la Académie Française. Discípulo de Marcel Mauss⁴, se aproximó al funcionalismo⁵ de Radcliffe-Brown y de Malinowski, del que se apartó por la incapacidad de generar modelos generales. Esta carencia la suplirá amparándose en el marxismo y el psicoanálisis. El análisis efectuado por Marx de la sociedad burguesa y de los mecanismos económicos mostraba que la auténtica realidad no es nunca la más manifiesta, sino que permanece oculta (y ocultada por la ideología). Freud también señaló que, lejos de estar gobernada por las instancias conscientes y manifiestas, el psiquismo está regido por instancias inconscientes. Levi-Strauss encuentra asimismo en la geología que la diversidad, y el aparente desorden de la superficie o del paisaje, está regida por estructuras que permiten al geólogo interpretar la génesis del paisaje. Tanto la ideología, como los sueños o el paisaje, son

4

Marcel Mauss es considerado el fundador de la etnología francesa. Formado en el neokantismo, amplió estudios en Oxford, donde se dedicó especialmente al estudio de la historia de las religiones. Estrechamente vinculado al Instituto de Etnología de París y a la revista *Anée Sociologique*, fundada por Durkheim, influyó decisivamente sobre G. Gurvitch y G. Dumézil. En 1925 fundó el Instituto francés de etnología, conjuntamente con P. Rivet y L. Lévy-Bruhl. Seguidor de la corriente funcionalista, estuvo especialmente interesado en el estudio de los mecanismos de intercambio de regalos en las relaciones sociales (*potlatch*). Bajo el influjo de Durkheim preparó el terreno a la aparición del estructuralismo en etnología. Por ello, puede considerarse como el nexo que une la sociología durkheimiana con el estructuralismo de Lévi-Strauss. Elaboró el concepto de «hecho social total» y puso en contacto todas las manifestaciones culturales con los fenómenos religiosos ya que, según él, el ámbito de lo sagrado permite captar las manifestaciones simbólicas del conjunto del entramado social. Entre sus contribuciones más originales destaca haber puesto de relieve la importancia de los principales códigos sociales en lo que se refiere a la expresión de los sentimientos y al comportamiento mismo del cuerpo (*La expresión obligatoria de los sentimientos*, 1921; *Las técnicas del cuerpo*, 1936). Destaca asimismo *El don* (1924) y otros ensayos recogidos tras su muerte por Gurvitch y Lévi-Strauss bajo el título de *Sociología y antropología* (1950). *El don* es la obra en la que se encuentra completamente elaborada la noción de «hecho social total». Toda su reflexión y su trabajo tienden a unir en un solo arco interpretativo los distintos fenómenos sociales con aquellos explícitamente religiosos como el «sacrificio». Una vez definido el campo de lo «sagrado» como aquel en el que se pueden encontrar las expresiones más explícitas y al mismo tiempo más simbólicas y trascendentes del tejido socio-psicológico de un grupo. La bipolaridad sagrado-profano (teorizada ya por Durkheim en 1912), le hace interpretar el sacrificio como el medio a través del cual lo profano entra en comunicación con lo sagrado sirviéndose de una víctima. Para el significado de la magia se sirvió, especialmente, del concepto de *mana*, considerado como una «potencia», una «fuerza» en la que lo sagrado está singularmente contenido, aunque con análogas características de ambivalencia, tabú, ritualización, etc. El concepto de «fuerza», implícito en el *mana*, está presente en todas las formas de don y de intercambio en las sociedades primitivas y de condición etnológica. Tanto en el tipo de acumulación y de distribución de bienes llamado *potlatch*, característico de algunos pueblos indígenas de América septentrional, como en los intercambios *ku1a*, se trata de determinar «qué fuerza hay en la cosa que se dona, para hacer que el donador la restituya. Esta fuerza, distinta del valor material y económico, va más allá de los objetos intercambiados porque ella misma es el verdadero motivo del intercambio. Y puesto que el primer y fundamental intercambio es el que se realiza con los espíritus de los muertos y con los dioses, «la destrucción sacrificial tiene precisamente como fin una donación que debe ser necesariamente restituida.

5

El análisis funcionalista, inspirado en un modelo biológico, fue introducido en sociología por Emile Durkheim, en Francia, y Herbert Spencer, en Inglaterra. El funcionalismo explica las instituciones sociales mostrando las funciones que realizan; las funciones son aquí las consecuencias que se siguen de tales instituciones. Se considera que la sociedad está formada por un conjunto de sistemas sociales, que se estudian en términos de relaciones de una parte con otra de la sociedad o con toda la sociedad. El término fue acuñado por B. Malinowski para definir su concepción de la antropología, en oposición al evolucionismo cultural: cada cultura está constituida por una serie de rasgos integrados dentro de un sistema total, de manera que cada uno de dichos rasgos particulares o partes guardan una relación con el todo. Así, cada cultura correspondiente a una determinada sociedad constituye un conjunto coherente y orgánico en el que cada elemento, o rasgo, sirve a la función del conjunto. Cada una de las partes puede tener su propia forma específica pero ninguna de estas partes o elementos culturales existiría como unidad aislada, sino que cada una de ellas ocupa un determinado papel dentro de la totalidad de la cultura de la que es parte. De esta manera, interpretar un hecho o rasgo cultural supone interpretarlo como un fenómeno social que debe explicarse en función de lo que aportan al conjunto de la cultura y la sociedad. El modo de relacionarse cada una de las distintas partes, así como sus influencias mutuas, constituyen la estructura de la cultura. La aportación de cada parte al sistema constituye su función. Así, a través de las categorías de *forma*, *estructura* y *función*, el funcionalismo, hace especial hincapié en la dinámica interna de una cultura, y considera la función como el principio organizador. Los funcionalistas distinguen entre el trabajo del etnógrafo (descripción de los aspectos parciales de una cultura) y el del etnólogo (creación de una síntesis funcional en base a las nociones de forma, estructura y función). La metodología funcionalista presenta problemas epistemológicos importantes. El principal de ellos es el de saber (y validar) si se han interpretado adecuadamente las funciones de los rasgos culturales e instituciones. Así como una inclinación antihistoricista que, además, no aceptaba la concurrencia de explicaciones de índole psicológica. No hemos querido introducir nota alguna sobre Malinowski y Radcliffe-Brown por no abundar en variaciones sobre el tema “funcional” que se intenta recoger en el texto de arriba.

manifestaciones enmascaradas de una realidad subyacente más profunda, y este intento de encontrar un sentido oculto o latente, más allá de lo meramente manifiesto, es el que guiará la teoría de Lévi-Strauss y del estructuralismo, en general: la antropología debe construir modelos estructurales capaces de descifrar y describir la realidad, y capaces de reducir a un orden la aparente arbitrariedad de las diversas formas de relaciones humanas. Pero, si el marxismo, el psicoanálisis y la geología están en el origen programático de sus investigaciones, en cuanto al método a seguir, Lévi-Strauss partió del modelo de la lingüística estructural. En realidad, consideraba a esta disciplina como la única ciencia social capaz de establecer relaciones necesarias y, por ello, la adoptó como modelo para forjar sus estudios antropológicos, ya que concibe la estructura social como un sistema de signos: los sistemas de parentesco, las reglas del matrimonio, las formas de intercambio, etc. son como una especie de lenguaje que permite la comunicación (inconsciente) entre los individuos y los grupos sociales: «un conjunto de operaciones destinadas a asegurar determinados tipos de comunicación entre los individuos y los grupos».

Por ello, Lévi-Strauss puede extender el método estructuralista de la lingüística a la antropología cultural. Tomando, pues, como modelo la lingüística y, en especial, la fonología, Lévi-Strauss puso de manifiesto la existencia de relaciones y estructuras constantes por debajo de la gran diversidad y complejidad de los sistemas de parentesco. Para él, las reglas matrimoniales y los sistemas de parentesco constituyen una especie de lenguaje. En concreto, las diversas reglas y prohibiciones en la elección de pareja matrimonial constituyen formas inconscientes de organizar la circulación de los individuos dentro del grupo social, lo que permite substituir un sistema de origen biológico -las relaciones consanguíneas- por un sistema sociológico de establecer relaciones de parentesco, y evitar de esa manera que cada clan quede encerrado en sí mismo. En particular, la prohibición universal del incesto se le aparece como el nexo que articula lo natural (que Lévi-Strauss caracteriza por su universalidad y por su espontaneidad) y lo cultural (caracterizado como todo aquello que está constreñido a una norma y es, por tanto, meramente relativo), y ello porque este «tabú» participa de ambos aspectos. (El estudio de esta relación entre naturaleza y cultura lo efectúa a partir del estudio de los mitos y relaciones referentes a lo crudo y lo cocido.)

El método estructuralista, al dar la primacía al sistema por encima de sus elementos, permite a Lévi-Strauss ver la permanencia de las relaciones más allá de la diversidad de sus significaciones. Aunque la estructura trasciende la realidad empírica, es la que da fundamento a los modelos contruidos sobre ella. Así, las relaciones sociales situadas en el nivel de lo real se asientan sobre las estructuras sociales, situadas en el nivel de lo simbólico. De esta manera, el nivel simbólico e inconsciente es la auténtica base de lo real, ya que solamente la estructura es la que posibilita la inteligibilidad de las relaciones sociales. Con ello, además, se limita el papel del sujeto, ya que éste no tiene significado por sí mismo, sino solamente en relación con las estructuras sociales y culturales que son las que lo dotan de sentido. El sujeto, «el niño mimado que ha ocupado demasiado tiempo la escena filosófica», cede su lugar a las estructuras simbólicas que lo trascienden, las únicas que son plenamente objeto del estudio científico ya que son las que pueden dar explicación de los fenómenos sociales. Por ello, Lévi-Strauss proclamaba de forma provocadora que «el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo». Desde esta perspectiva puede mostrar también que los mitos, al igual que los símbolos, los modos de mesa o los sistemas totémicos, por ejemplo, responden a una compleja lógica combinatoria. De esta manera, se opone a la tesis de una mentalidad primitiva no sometida a la lógica sustentada por Lévy-Bruhl. En contra de este autor, Lévi-Strauss considera que el pensamiento salvaje tiene el mismo afán clasificador y ordenador que el pensamiento científico moderno, y es igualmente un pensamiento sistemático. De hecho, no obstante, con el nombre de pensamiento salvaje, designa un sistema de

postulados precisos para fundar un código que permita traducir lo «otro» en lo «nuestro».

En particular muestra que los mitos, lejos de ser meras construcciones fantasiosas, constituyen elementos de ordenación y clasificación mediante los cuales las culturas que los sustentan pretenden dar sentido y explicación de todos los fenómenos que las afectan. Así, el pensamiento salvaje presenta una estructura tan lógica como el pensamiento moderno. Además, detrás de la aparente diversidad de mitos pertenecientes a culturas distintas y alejadas, el etnólogo estructural puede clasificarlos en distintos grupos que manifiestan unas estructuras semejantes, de manera que hay una lógica de los mitos que puede estudiar el antropólogo estructuralista. El descubrimiento de estructuras inconscientes que imponen un orden más allá de la apariencia de la diversidad y la arbitrariedad de las diversas normas culturales y de los mitos, le permite eliminar la ruptura artificial entre la razón y la no-razón, lo cual, a su vez, refuerza su crítica a todo etnocentrismo. De hecho, para él, las diversas formas estructurales de parentesco han sido producidas a partir de un patrimonio psíquico común e innato de la humanidad, de forma que, lejos de ser peculiaridades específicas de etnias distintas, tienen una base universal y un cierto carácter ontológico ligado a la especie humana. Por otra parte, la búsqueda de un lenguaje oculto capaz de unificar las diversas apariencias en las que se manifiestan unas estructuras comunes, emparenta también a Lévi-Strauss con el afán de Leibniz de establecer una *característica universalis*. Por todo ello, Paul Ricoeur ha dicho de Lévi-Strauss que sustenta una especie de «kantismo sin sujeto trascendental». De esta manera, para Lévi-Strauss, existiría como un inconsciente, más kantiano que freudiano, formado por unas categorías determinantes de todas las otras estructuras sociales. Esta matriz inconsciente haría inútil cualquier planteamiento historicista, ya que la historia no tiene en sí misma ningún fin y es, pues, vano intentar hallar una hipotética ley de progreso. Es necesario que el hombre se contente con pensarse dentro de un lugar más modesto en el conjunto de la naturaleza. Esta concepción antihistoricista que aboga por la disolución de la noción de sujeto es la que le enfrentó a Sartre, a quien critica en el *El pensamiento salvaje*. Para Lévi-Strauss, como hemos dicho, el objetivo último de las ciencias humanas no es el de constituir al hombre, sino el de disolverlo. Esta toma de postura metodológica va dirigida contra la sobrestimada noción de sujeto y representa una ruptura con la tradición humanista occidental que Sartre todavía defiende y que, según Lévi-Strauss, está preñada de etnocentrismo. En este sentido Lévi-Strauss se aproxima más a Heidegger de la *Carta sobre el humanismo* que critica el humanismo racionalista occidental, y considera que la síntesis entre el cristianismo y el cartesianismo es la responsable de la megalomanía y del afán destructivo propio de la época moderna. Con ello, se muestra también la influencia que ha ejercido Rousseau en la obra de Lévi-Strauss, quien considera al ginebrino como el padre de las ciencias sociales.

Jean Marie Auzias⁶ encuentra en la obra de Lévi-Strauss un itinerario de lo concreto a lo general, del trabajo vivido a la especulación, que culmina en sus últimos trabajos en el abandono deliberado de la etnografía «de campo», para dedicarse a un trabajo reflexivo. El itinerario quedaría del siguiente modo:

1ª El momento de la experiencia: trabajo de campo, vivencia de otras civilizaciones, que queda reflejada en *La vida social y familiar de los Nambikwara*; de este período empieza la gestación de *Tristes Trópicos*.

⁶ Jean-Marie Auzias, *El estructuralismo*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1970. Sobre las fases de la evolución del pensamiento y la obra de Levi Strauss parece haber un acuerdo generalizado entre los especialistas. Sobre el modo y la importancia de esta división ya no tanto. Así, Rubio Cariacedo (Levi Strauss. Estructuralismo y Ciencias Humanas, Ediciones Istmo, Madrid, 1976), propone, con indisimulado afán crítico, la siguiente división: a) Estructuralismo implícito; b) estructuralismo explícito; c) Estructuralismo Ingenuo; d) Estructuralismo Crítico; e) Estructuralismo Dialéctico; f) Metaestructuralismo.

2ª El estructuralismo «duro»: se forma y expresa la gran tesis, 1949, sobre *Las Estructuras Elementales del Parentesco*; también la cuestión del totemismo, *Le totémisme aujourd'hui*.

3ª Período de reflexión: recopilación de artículos en la *Antropología Estructural* y *La Pensée sauvage*.

4ª Continuación de los estudios: la monumental *Mythologiques* (2 vols.: *Lo Crudo y lo Cocido* y *Du miel aux cendres*), con la promesa de aparición de un tercero.

La intención de Auzias es hacer una invitación a la lectura ordenada de la obra levistrossiana. Así, *Tristes Trópicos* sería el primer libro que debe leerse para conocer el estructuralismo. Ya en tan temprano texto Lévi-Strauss capta en su experiencia una serie de correspondencias universales, pero también es la advertencia desesperada de un hombre de ciencia que, a través de la etnología, nos ofrece la recuperación de lo que se estaba perdiendo.

Al visitar las aldeas de los Indios Bororo, el etnólogo trabaja en el terreno mismo a un muy alto nivel de abstracción. Si, por ejemplo, se quiere comprender la significación de la vida social de los Bororo en su aldea, es preciso captar que las diversas familias están ordenadas según ejes de clanes, grupos y subgrupos, según colores. Para una interpretación rigurosa se precisa un espíritu sutil: a veces, hay que recorrer un largo camino hasta reconocer en una serie de arcos o en las flechas los signos explicativos de una jerarquía de la que era manifestación la disposición de las casas en la aldea. Las sociedades primitivas muestran ser muy complejas, y esta complejidad responde a un elevado nivel de desarrollo de la actividad intelectual. Se trata, al fin y al cabo, de reconocer, sin prejuicios., la presencia y el valor de los conceptos.

Pero no es esto sólo, todo el trabajo estructuralista consiste precisamente en mostrar los tránsitos y las articulaciones de los diferentes sistemas. Hasta el punto de que, al término, se percibirá un ajuste de las estructuras sociales extremadamente rico. Nada es gratuito o absurdo, todo está ligado: «La significación de la casa de los hombres supera incluso la que se liga al centro de la vida religiosa y social que he tratado de describir. La estructura de la aldea no hace sino permitir el juego refinado de las instituciones: resume y asegura las relaciones entre el hombre y el universo, entre la sociedad y el mundo sobrenatural, entre los vivos y los muertos.» Tenemos, por una parte, el hábitat y la sociedad que él reproduce no alegórica, sino «estructuralmente»; es decir, que la estructura del hábitat y la de la sociedad son estrictamente idénticas, lo mismo puede decirse en el caso de la religión, del derecho, de los rituales, ... La estructura es esa entidad omnipresente que la antropología tendrá como misión descubrir. La estructura es inconsciente. No es percibida: es una entidad, sin que esto reste nada a su eficacia.

Esto es posible comprenderlo en *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Allí Lévi-Strauss procede de modo inverso al habitual, al partir de una síntesis de la que extrae el tema predominante: la oposición entre Naturaleza y Cultura. No existe un hombre natural; la naturaleza es lo dado: el hombre la asume por medio de una cultura. E cualquier tipo de estudio (prehistóricos, de psicología animal, etc), nada por sí mismo nos descubre una regla, la cual sólo surge con la aparición del hombre. Ahora bien, lo que en el hombre es universal proviene de la naturaleza, y la cultura se presenta como relativa y particular. Por otra parte, la sociedad humana, en tanto en cuanto es cultura, existe a partir de la prohibición del incesto. Esta se presenta como temible misterio, ya que ofrece a un tiempo los caracteres universales de un instinto y el carácter obligatorio de una institución, a la que una sanción social está ligada: «La prohibición del incesto es el proceso por medio del cual la naturaleza se trasciende a sí misma, alumbra la chispa bajo cuya acción una estructura de tipo nuevo y más complejo se forma, sobreponiéndose e integrando las estructuras más simples de la vida animal. Opera y por sí misma constituye el advenimiento de un orden nuevo». A

un hecho natural, la consanguineidad, se da un hecho cultural que lo substituye: la alianza, el matrimonio entre clases determinadas de seres. La alianza posee una característica típica de la lengua es arbitraria, impuesta convencionalmente. Es, pues, la regla, ley en virtud de la cual la ordenación substituye al azar, lo que constituye la cultura. Y, a partir del momento en que el grupo va a buscar sus mujeres fuera de él mismo (exogamia), asistimos a un progreso social, puesto que de esta forma se realiza la integración de grupos más vastos. Esta integración obedece a un principio de reciprocidad que encontramos ya en los intercambios de regalos (Mauss). Hay otra actividad que pone en juego los intercambios: el juego. El intercambio es, de este modo, un fenómeno total. Las mujeres, además, constituyen el bien por excelencia en la jerarquía de los intercambios. Mediante ellas, el paso de la Naturaleza a la Cultura se expande en forma de Institución: el matrimonio es un elemento de un sistema de prestaciones, como la Seguridad Social.

Para comprender este fenómeno es preciso deshacerse de la ilusión arcaica (el «primitivo» no es superviviente y testigo de un estadio ya superado) si lo conseguimos, estamos en condiciones para captar la estructura de las instituciones, que son «estructuras cuya totalidad, es decir, su principio regulador, puede ser dado antes que las partes, es decir, ese conjunto complejo constituido por la tecnología de la institución, sus consecuencias y sus implicaciones, las costumbres a través de las cuales se expresa y las creencias a que da lugar». Y este principio regulador puede tener un valor racional sin haber sido concebido racionalmente. El intercambio de mujeres será una serie de signos, por medio de los cuales se reconoce a un ser como al otro del que se necesita y las relaciones sexuales son concebidas en tal caso como «prestaciones totales». Las mujeres son el medio de tales prestaciones, su principal ocasión. El principio de reciprocidad puesto en juego en estos casos nos permite reconocer entre las instituciones matrimoniales un tipo casi universal: el matrimonio entre primos cruzados, que permite pasar del intercambio restringido al intercambio generalizado. En éste no hay ya privilegio alguno, ni del que da ni del que recibe.

La estructura está oculta: esto es lo que aproxima a la antropología de Lévi-Strauss y a la lingüística. Y la *Antropología Estructural* proporciona estudios muy atrayentes y significativos. «Si, como pensamos, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus primitivos -antiguos y modernos-, como el estudio de la función simbólica, tal y como se expresa en el lenguaje, muestra de modo bien patente, es preciso -y basta con- alcanzar la estructura inconsciente subyacente en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres, siempre y cuando, naturalmente, el análisis se lleve suficientemente lejos».

La referencia lingüística en el caso del parentesco conduce hasta el concepto de símbolo. «Por ser sistemas de símbolos, los sistemas de parentesco ofrecen al antropólogo un terreno privilegiado en el que sus esfuerzos pueden casi alcanzar los de la ciencia social más desarrollada, es decir, la lingüística». Y la condición precisa para alcanzar tal desarrollo es considerar como símbolos a los términos por medio de los cuales las dos series se expresan. La *Antropología Estructural* muestra que el estructuralismo consiste esencialmente en una distinción cuasi aristotélica entre la forma y el contenido, estribando la originalidad del estructuralismo en el modo de concebir las relaciones entre la forma y el contenido.

En *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss reprocha a Sartre el tornar como dominante histórico el horizonte de la totalidad: «Una historia verdaderamente total se neutralizaría a sí misma: su producto sería igual a cero». La historia tiene un código particular, la cronología: hay puntos «calientes», y otras series, en cambio, son «frías». (Sobre este apartado nos extendemos en el apartado dedicado al estructuralismo y la Historia). No hay una totalidad histórica susceptible de análisis

dialéctico, sino historias no ligadas al hombre, sujeto que según unos (los mecanicistas) estaría en la historia y según otros (los dialécticos) haría la historia. Esto implica una posición de la estructura respecto a las determinaciones de la infraestructura. Lévi-Strauss reivindica el título de discípulo de Marx. Piensa que las infraestructuras, sobre todo las económicas, actúan efectivamente en el sentido indicado por Marx. Pero las estructuras por él descubiertas actúan en antropología al nivel cultural, aunque sea en relación muy estrecha con las necesidades. Es éste el punto de partida del análisis mitológico que se desarrolla en torno al problema de la interpretación de los mitos.

IV.- Antropología y estructuralismo

A la hora de caracterizar el estructuralismo en Antropología, seguiremos al profesor Pedro Gómez García que articula su exposición en cuatro apartados. En primer lugar una caracterización del estructuralismo antropológico, en segundo lugar una mención al método propiamente dicho. En tercer lugar una indagación acerca de la epistemología estructuralista, y, por último, una valoración de la naturaleza humana.

El estructuralismo en Antropología: Frente al evolucionismo y el historicismo en antropología, el estructuralismo se caracteriza por el afán de una comprensión general del fenómeno humano: se trata de hacer no sólo un inventario general de las sociedades, sino un inventario de los recintos mentales.

Para ello el estructuralismo arrancará de la experiencia etnográfica para analizar, en cada sector de la vida social, la red de oposiciones y correlaciones, de relaciones paradigmáticas y sintagmáticas, que lo organizan internamente, en virtud de la función estructuradora del espíritu. Así, el fin último de la antropología es contribuir a un mejor conocimiento del pensamiento objetivado y de sus mecanismos. Dentro de cualquier dominio cultural, lo que varía es el objeto (contenido) al que se aplican unas mismas operaciones mentales (formas). Todo lo cultural, al encontrarse elaborado por el pensamiento inconsciente, permite al análisis desvelarlo e interpretarlo como pensamiento objetivado.

De ahí que los *resultados* alcanzados por el análisis estructural afecten a muy diferentes campos: prohibición del incesto, reglas del intercambio matrimonial, organización social, totemismo, ritual, chamanismo, mito, arte, música, máscaras, etc. Sin embargo, sus grandes demostraciones se hallan centradas en dos subsistemas capitales de la cultura: el parentesco y la mitología.

El método: El estructuralismo más que una metodología muy codificada, aporta una estrategia de investigación, que acomoda el método al objeto estudiado. Entre sus pautas básicas encontramos tres momentos: 1) La *etnografía*, trabajo de campo mediante la observación de los hechos sociales; recogida y clasificación de datos y materiales que permitan describir la vida de un grupo humano o alguno de sus aspectos. 2) La *etnología*, trabajo de laboratorio, donde se sistematiza, analizan y representan los hechos sociales en forma de modelos, formulando hipótesis que, una vez verificadas etnográficamente, se conviertan en teorías. 3) La *antropología* (teórica) que intenta elucidar principios aplicables a la interpretación del fenómeno humano como tal, con vistas a una teoría general de la sociedad.

Así el *análisis estructural* procede según las siguientes líneas: 1º *Observación de los hechos*, recoge toda la información etnográfica y documental de lo estudiado. 2º *Construcción de modelos*, se trabajan los hechos observados como un sistema, intentando averiguar las *relaciones* entre ellos, ideando con ellas un modelo. 3º *Experimentación con los modelos*, tomando cada modelo o sistema de relaciones, se inicia la tarea comparativa; se trata de ver, por modo deductivo, cómo reacciona un determinado modelo a las modificaciones o permutaciones, y cómo se transforma un modelo en otro, hasta agotar las posibilidades combinatorias. 4º *Formulación de las estructuras del sistema*, que expresan una ley invariante, respecto a la cual cada caso (o modelo) particular sólo constituye una variante transformacional.

La epistemología: El estructuralismo toma los hechos como signos («cosa más representación»), concibiendo la realidad sociocultural como *estructura* y cada plano de esa realidad como un tipo de lenguaje. Como todo lenguaje consiste en un código, cuyos términos son engendrados por combinación de unidades menos numerosas que poseen un código más general. Por tanto, analizar las estructuras equivale a descifrar códigos subyacentes. En este sentido la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos contruidos de acuerdo con ésta. Lo elemental, lo más simple, es ya estructura.

Para que se les reconozca validez estructural, los modelos deben cumplir cuatro condiciones: a) 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; b) 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; c) las propiedades antes indicadas permiten prever de qué modo reaccionará el modelo, en caso de modificar uno de sus elementos; d) el modelo debe ser construido de tal forma que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados.

Naturaleza humana: La epistemología estructuralista se sustenta en una concepción de la *naturaleza humana* y del origen de la cultura. La evolución biológica dotó a nuestra especie con un cerebro capaz de la *función simbólica*. Esta función es, en todo hombre, lo *inconsciente*: esa base común consistente en ciertas estructuras fundamentales del espíritu humano. Su actividad estriba en imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte. Estas leyes, cuyos mecanismos o cuya lógica son los mismos siempre y en cualquier lugar, hacen aparecer a la humanidad dotada de facultades constantes, si bien enfrentada con nuevos objetos a lo largo de las épocas.

Los mecanismos de las estructuras mentales obedecen básicamente a una lógica binaria, que refleja no sólo un atributo del espíritu, sino una propiedad de lo real. De modo que lo que se piensa estructuralmente es ya un mundo estructurado. Pensamiento y mundo son isomorfos; el espíritu es «una cosa entre las cosas». Según este principio de *isomorfismo*, «las leyes del pensamiento primitivo o civilizado son las mismas que se expresan en la realidad física y en la realidad social, siendo ésta sólo un aspecto de aquélla».

Así, la cultura representa una emergencia, pero explicativamente es reasumida en la naturaleza. La contraposición entre *naturaleza* y *cultura* no cuenta ya con una línea de demarcación neta. Hay que ver en ella, más que una propiedad real, una antinomia de la mente humana, que necesita pensar oponiendo; con lo que la oposición ofrece más bien un valor heurístico y metodológico. La cultura queda naturalizada por la universalidad de la matriz simbólica puesta en juego en todo lo humano. El origen de la cultura está en el pensamiento simbólico, en esos mecanismos cerebrales que estructuran los sistemas de adaptación de los grupos humanos al medio ecológico, generando y transformando una tradición. Toda cultura cumple, así, la función fundamental de comunicación e integración social, tratando de asegurar la supervivencia. El intercambio da cuenta de las múltiples funciones sociales que se satisfacen a través de estructuras. Cada nivel (economía, parentesco, mito, lengua) tiene por cometido el regular un tipo de intercambio, como modalidades de una «gran función de comunicación».

La cultura supone el advenimiento de un orden nuevo, el cual integra en estructuras nuevas y más complejas otras más simples de la vida psíquica o animal. El elemento o estímulo natural se convierte en signo, dentro de un sistema de relaciones simbólicamente elaborado, y se carga con los significados que la propia estructura le confiere. Que los significados se correspondan con aspectos reales del mundo depende del avance del conocimiento científico; pero éste, al igual que la razón conceptual, es sólo un producto entre otros de la evolución cultural, con fines restringidos: como núcleo de la cultura, la masa de reglas inconscientes sigue siendo la más importante y también la más eficaz, más allá del patrimonio genético y más acá del pensamiento racional.

La antropología estructural postula una base común previa a las diferencias entre los hombres. Todas las formas culturales pertenecen, al menos virtualmente, a la condición humana de todo ser humano. La peculiaridad del otro expresa una

posibilidad latente en uno mismo. Y por ello, el conocimiento de los otros -oficio del etnólogo- se convierte en condición irrenunciable para un más cabal conocimiento de sí mismo.

V.- Principales obras de Claude Levi Strauss

Estructuras elementales del parentesco: Esta obra LéviStrauss pretende ser tanto una «introducción a una teoría general de los sistemas de parentesco» como un «estudio de la sociología comparada». Aplicando un modelo análogo al de las ciencias exactas, se busca un modelo universalmente válido de lo que denomina «estructuras elementales» de parentesco y de la forma correspondiente de organización social. A tal fin, Lévi-Strauss abarca tanto una fundamentación teórica como una exposición sistemática de los intentos de explicación que se han dado, intentando deducirlos a partir de un principio básico: la «estructura de la reciprocidad». Para ello comprobará su hipótesis con un ingente material etnográfico (y en este sentido, el texto es también una monografía de los sistemas tradicionales de parentesco y de las reglas para contraer matrimonio en Australia, China y la India).

El interés de Lévi-Strauss se centra en su función regulativa, y, por ello, dará el nombre de «elementales» a aquellas estructuras que, junto con la designación del parentesco, indican a la vez reglas para contraer matrimonio. Para ello se fijará no tanto en el hecho de la prohibición de una determinada elección de consorte, como en el caso de la prohibición del incesto, universalmente válida, cuanto en la indicación positiva que permite o prescribe el matrimonio ideal con un determinado pariente. Así, dado que el cruce matrimonial con la prima cruzada -el matrimonio con la hija o bien del hermano de la madre, o bien de la hermana del padre- es admitido, en cambio, se prohíbe el matrimonio de la prima paralela; ahora bien, siendo igual el parentesco biológico, LéviStrauss deduce la existencia de una clara función social de dicha regla: el «átomo de parentesco» (padre, madre, hijo) queda ampliado en el caso mencionado con el hermano de la madre (o la hermana del padre) e implica una relación de intercambio. Lo cual implica que el matrimonio significa el don de la mujer que el hermano hace al marido, fundando así una nueva alianza y obligando al receptor al don recíproco dentro de un ciclo más o menos largo. Por el contrario, el incesto negaría las necesarias relaciones con el exterior y significaría una estancación social.

Esta situación, el matrimonio con la prima cruzada como caso límite y, en general, la regla de la exogamia, garantiza la «total y continua circulación» de las mujeres y las hijas como los «máximos bienes». Las reglas de matrimonio exógamo, como «arquetipo de todas las otras formas de expresión que descansan en la reciprocidad», aseguran la cohesión del grupo y son «expresión de la transición del hecho natural de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza». Su «tipo de comunicación» es comparable al intercambio de bienes o el intercambio de comunicaciones y, por tanto, puede analizarse de igual manera como un código.

Antropología estructural (2 vols) : Aunque el material que compone ambos volúmenes dista en el tiempo (trabajos y artículos de los años 40 en el primero y de los 60-70 el segundo), ambos reúnen aportaciones surgidas en el contexto y en los preparativos de las obras principales del autor, contienen de forma programáticamente abreviada, una toma de posición sobre cuestiones fundamentales de la etnología o de la antropología social: lenguaje, parentesco, organización social, magia, religión, mitología, ritual, arte, problemas del método, el humanismo y la humanidad.

Esta multiplicidad refleja lo característico del pensamiento estructural: el conocimiento de que el saber sólo puede lograrse en una red de relaciones, que a la vez son diferenciaciones. Para Levi Strauss una antropología entendida como teoría general de las relaciones y que defiende una ordenación lógica de los fenómenos

sociales, el modelo metodológico ha de buscarse en otra disciplina: la lingüística (en concreto Saussure y Jakobson).

Este modelo permite adoptar no sólo el carácter de sistema, sino poner de relieve la distinción entre una estructura consciente que aparece en la superficie y una estructura inconsciente, que radica en una mayor profundidad. Así, al igual que las reglas de la gramática y los pares de oposiciones diferenciadoras del significado de la fonología no son aplicadas conscientemente por el hablante, tampoco los miembros de una sociedad disponen necesariamente de un modelo válido de su propio sistema social. Pero como la sociedad es considerada a manera de una «totalidad de estructuras, que corresponden a diversos tipos de orden», el etnólogo ha de procurar integrar en su modelo todos los planos estructurales (así la «Estructura de los mitos» -1955- o el estudio de «La historia de Asdiwal» -1958- esclarecen el método estructural mediante ejemplos, este tipo de trabajos tendrá continuación en *Mitológicas*, donde a través de 800 mitos del continente americano, investiga la lógica inmanente de los elementos narrativos, su relación con diversos niveles de la realidad y además la conexión de sistemas enteros de mitos, es decir, las relaciones en la transformación de diversas variantes de mitos).

Levi Strauss ve la única fundamentación posible de las «ciencias del hombre» en una actitud cognoscitiva que se resista a las «supuestas evidencias del yo», «prefiera al otro frente al yo» y, a la inversa, se acepte a sí mismo en el otro. Esta fue la razón de que la obra fuera entendida como determinación de una posición orientadora para el investigador, y provocó agudos debates, no sólo dentro de la antropología, en torno al concepto de estructura (social), sus implicaciones epistemológicas y sus consecuencias metodológicas.

El pensamiento salvaje: Esta obra es una revisión de anteriores investigaciones etnológicas sobre el fenómeno del totemismo en sociedades primitivas. El interés de Levi Strauss se inclina no hacia la modificación de resultados particulares, sino hacia la obtención de un marco de interpretación diferente.

Por ello el totemismo (relación peculiar de algunas tribus con una especie de animales o plantas en su entorno natural) es un sistema propio «de saber y de reflexión», «un caso especial del problema general de la clasificación», por tanto, de la razón analítica. Para Lévi-Strauss, la sistemática que puede apreciarse en las prácticas rituales, los relatos míticos y las clasificaciones totémicas en las sociedades primitivas no es expresión de un pensamiento prelógico e inacabado, sino que puede compararse a la ciencia moderna. El «pensamiento salvaje» se distingue del científico no tanto por la lógica específica de los procesos espirituales que allí están como base, cuanto por su ámbito de aplicación: como «ciencia de lo concreto», se trata allí de la «lógica de la percepción sensible». El pensamiento salvaje se dirige «al mundo perceptible sensiblemente» con conceptos de lo sensiblemente perceptible. Las notas del entorno natural, que los aborígenes observan y clasifican con exactitud, constituyen un inventario limitado de elementos, que se ordenan por relaciones de semejanza y contraste. Estos elementos pueden componerse en modelos de interpretación mitopoética siempre nuevos. Para el autor, este procedimiento es «una especie de bricolaje intelectual». Permaneciendo iguales las formas del contenido, se engendran transformaciones de un esquema fundamental. Según LéviStrauss, lo específico del totemismo consiste en aplicar un retículo de distinciones fundadoras de significado tanto a la naturaleza como a la cultura. Los tótems de la corneja y del águila, que caracterizan dos mitades de la tribu, ofrecen el modelo del orden social. Ambos clanes se comportan entre sí como las especies de animales que los nativos determinan exactamente en sus notas. El autor constata en las sociedades primitivas una «regulación estructural de la evolución histórica» y trata así un postulado del estructuralismo metodológico (sincronía y diacronía) como ley del objeto de su investigación.

Tristes trópicos: Esta obra recoge con intención literaria y autobiográfica los largos viajes de investigación al interior de Brasil entre 1935 y 1939, donde Lévi-Strauss sometió a comprobación por primera vez su nuevo campo de investigación, la etnografía. Esta obra, sin embargo, es algo más que los típicos borradores, descripciones o informes de investigación, para articularse como una «autobiografía intelectual» que desarrolla el proceso de encontrarse a sí mismo no en una figura pura de pensamiento, sino en la experiencia vivida de un viaje interior y exterior «hasta el fin del mundo». Lévi-Strauss irrumpe desde Francia para repetir por sí mismo «la única aventura total ... que le era concedida al hombre»: el descubrimiento del nuevo mundo y de sus culturas completamente extrañas y diferentes. Pero es consciente de que ha pasado «el tiempo de los verdaderos viajes» y ahora la tarea del etnógrafo se parece más bien a la de un arqueólogo. El etnógrafo, confrontado con las «formas más desdichadas de nuestra existencia histórica», ha de intentar reconstruir el originario estado completo de las culturas primitivas a partir de fragmentos. El tono melancólico de todo el escrito está acuñado por el dilema de tener que constatar el «final de los viajes» (primera parte) y, sin embargo, querer dar testimonio de la propia añoranza y búsqueda del «buen salvaje». Lévi-Strauss ordena las anotaciones de su viaje en una sucesión cronológica y en un hábil crecimiento dramático, que comprende primero una aproximación lenta, luego un demorarse en el límite y finalmente la transición lograda por un momento desde la civilización occidental a un mundo salvaje. Desde la «zona de los pioneros», desde el espacio vital de los caduveos y los bororo, con una estructura social relativamente compleja todavía, las expediciones de Lévi-Strauss conducen a los nambikwara, una especie de «horda primitiva» y finalmente a los tupí-kawahib, donde tiene la posibilidad de «dirigir completamente solo una primera y última mirada» a una tribu completamente desconocida todavía. La emoción de este instante, en el que el etnólogo llega a su fin y en la salvaje lejanía no se encuentra con el hombre natural sin más, provoca en el autor el vuelco a una renuncia al conocimiento. No es posible rebasar el «estado de sociedad». El investigador lo único que puede esperar es establecer el modelo de una sociedad de otro tipo para volver crítica y regulativamente a la propia sociedad.

BIBLIOGRAFIA

1. G Reale y D Antiseri. (1991). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: editorial Herder.
2. Ferrater Mora. (2009). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
3. Claude Levi Strauss (1998). *Estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: editorial Paidós Ibérica.
4. Claude Levi Strauss.(1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
5. Claude Levi Strauss. (1997, 2006). *Tristes trópicos*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.
6. Claude Levi Straus. (2006). *Antropología estructural: Mito, sociedad, humanidades*. México: Ediciones Siglo XXI. (2 vols).
7. Jean-Marie Auzias.(1970). *El estructuralismo*. Madrid: Ed. Alianza Editorial.
8. Jean Piaget,. (1968).*El estructuralismo* ,Buenos Aires: Ed.Proteo.
9. Wiseman, Boris (1998). *Levi-Strauss para principiantes*. Buenos Aires: Errepar