Colección **Didáctica y Enseñanza**

CLAUDE LÉVI STRAUSS

Una vida, un método, una antropología

Nelly García Gavidia

Ediciones Clío
UNIVERSIDAD DEL ZULIA

Nelly García Gavidia

CLAUDE LÉVI STRAUSS

Una vida, un método, una antropología

Fundación Ediciones Clío
Academia de Historia del estado Zulia
Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia
Fundación Difusión Científica

Maracaibo – Venezuela 2023

Claude Lévi Strauss: una vida, un método, una antropología.
Nelly García Gavidia (autora).

@Ediciones Clío / Academia de Historia del estado Zulia / Centro de Estudios Históricos de la Universidad del Zulia / Fundación Difusión Científica
Enero 2023

Maracaibo, Venezuela
2da edición digital

ISBN: 978-980-7984-56-0

Obra en portada:
Título: Claude Lévi Strauss, de Jean-Mar Borot (2009).
Diseño de portada: Julio César García Delgado

Esta obra está bajo licencia: Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

Las opiniones y criterios emitidos en el presente libro son exclusiva responsabilidad de los autores

Claude Lévi Strauss (1908 -2009): una vida, un método, una antropología./ Nelly García Gavidia (autora).
—2da edición digital — Maracaibo (Venezuela): Fundación Ediciones Clío / Academia de Historia del estado Zulia / Centro de Estudios Históricos (LUZ) . 2023.
134p.; 22 cm
ISBN: 978-980-7984-56-0
1. Claude Lévi Strauss. 2. Antropología. 3. Etnología. 4. Estructuralismo.

Fundación Ediciones Clío

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución sin fines de lucro que procura la promoción de la Ciencia, la Cultura y la Formación Integral dirigida a grupos y colectivos de investigación. Nuestro principal objetivo es el de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural con la intención de Fomentar el desarrollo académico, mediante la creación de espacios adecuados que faciliten la promoción y divulgación de nuestros textos en formato digital. La Fundación, muy especialmente se abocará a la vigilancia de la implementación de los beneficios sociales emanados de los entes públicos y privados, asimismo, podrá realizar cualquier tipo de consorciado, alianza, convenios y acuerdos con entes privados y públicos tanto de carácter local, municipal, regional e internacional.

Claude Lévi Strauss: una vida, un método, una antropología es un conjunto de notas fueron posibles gracias al aporte de la lectura de algunas obras del autor como *Tristes Tropiques*, un referente en el modo del relato etnográfico; o la *Anthropologie Sstructurale* que es el libro donde Claude Lévi Strauss presenta los lineamientos y dificultades del método estructural y los problemas de la etnología de su época. Por tanto este texto busca, por un lado, rescatar y preservar la obra y pensamiento de Claude Lévi-Strauss, considerado por muchos el padre del estructuralismo francés, y por otro, constituir un ejercicio pedagógico realizado para contribuir a hacer la lectura, comprehensión y aprehensión de la obra de uno de los antropólogos franceses más importantes del siglo XX y las primeras décadas del XXI.

Atentamente;

Dr. Jorge Fyrmark Vidovic López
https://orcid.org/0000-0001-8148-4403
Director Editorial
https://www.edicionesclio.com/

Índice general

Preámbulo **9**

1. Notas biográficas **13**

2. Siguiendo el itinerario de Claude Lévi Strauss **17**

3. Las estructuras elementales del parentesco **48**

4. Planteamientos teóricos–metodológicos más importantes **69**

5. La propuesta de los modelos **87**

Bibliografía **127**

Preámbulo

> "Nos forjamos sin duda la ilusión de que la igualdad y la fraternidad reinarán algún día entre los hombres, sin que corra peligro su diversidad".
>
> *Claude Lévi-Strauss, 22 de marzo de 1971 en la Unesco*

Este trabajo tiene muchas razones para ser justificado. En primer lugar, cumplo con uno de las obligaciones que el ejercicio de la docencia exige; pero, además, en el cumplimiento de ese deber, que es también una de las actividades que más me complace, me propongo comunicarles a mis alumnos la forma como he leído al autor y las enseñanzas que de él he obtenido para el ejercicio profesional. En consecuencia, este es un trabajo dirigido a mis alumnos de antropología (tanto del pregrado como del postgrado).

Otras razones que justifican el tiempo dedicado a escribir este texto lo expresan antropólogas/os, quienes como yo reconocen la importancia el autor para la disciplina. Es oportuno que, en esta introducción dé a conocer algunos de sus comentarios: comenzaré con la antropóloga brasileña Manuela Carneiro da Cunha[1], en ocasión del cumpleaños número cien de Claude Lévi Strauss, ella señalaba: "Claude Lévi-Strauss cumplirá 100 años el 28 de noviembre, lo que le ha dado el tiempo de inventar una tercera posibilidad: haber sido considerado como ya pasado de moda por algunos, y de ser redescubierto durante su vida" [por otros]. En aras de contribuir a seguirlo descubriéndolo y redescubriéndolo por las generaciones de relevo, tomé mi tiempo para ir preparando este material de apoyo para la lectura de uno de los más importantes antropólogos del siglo XX que dividió la antropología – y yo diría las ciencias sociales– en un antes y un después.

De igual manera, no quiero dejar pasar por alto los comentarios del antropólogo inglés Edmund Leach en la introducción de la publicación del

1 *Folha de Sao Paulo,* 25/11/2008.

simposio de la ASA (Asociación de Antropólogos Sociales) en la primavera de 1963, cuando decidieron dedicar una sesión a un conjunto de obras de Claude Lévi Strauss. Leach señaló que: "Lévi Strauss ha mostrado que existe algo que es "el lenguaje del mito", y ha mostrado también que clase de lenguaje es y de qué modo trasmite su significado". (Leach, 1967:20)[2]. Pero aún más según él, Claude Lévi Strauss: "Nos ha proporcionado un conjunto de hipótesis sobre materiales familiares" (id.), que podemos volver a ver y por medio de los cuales, "revisar lo que creíamos haber comprendido y comenzar a obtener nuevos conocimientos". (Id.).

Asimismo, Marc Augé, una década después, en los años setenta, también hacía un reconocimiento a la importancia de la obra del antropólogo francés y señalaba que hasta sus críticos la valoraban:

> La obra de Lévi –Strauss, independientemente de todo lo que fue su inmensa riqueza nos parece capital bajo la mirada de dos preocupaciones muy actuales en la antropología contemporánea: de una parte, en ella se ensaya muy explícitamente a situarse en relación con las polaridades irreductibles de los ejes de la investigación antropológica clásica; por otra parte, ella toca con el mismo estatus (simbólico) las diferentes modalidades de organización social. En ella hay un rigor intelectual del cual son deudores hasta los más constructivos de sus críticos (Marc Augé.1979:97)[3].

Bajo esas dos premisas que señala Augé, nos situaremos en: a) la relación a los diferentes ejes de investigación antropológica y b) aprenderemos a reconocer el status simbólico de la organización social. Para lograrlo proponemos una lectura reflexiva y crítica del creador del estructuralismo en antropología.

Estas notas fueron posible, gracias al aporte de la lectura[4] de: a) algunas obras del autor que a continuación señalo, en el orden de importancia que han tenido para mi: en primer lugar debo decirles que de todas las obras de Lévi Strauss, *Tristes Tropiques*[5], ha sido no solo la que despertó más mi curiosidad, sino que es, también, en la que siempre encuentro elementos nuevos en las relecturas que por responsabilidad docente me veo obligada a realizar de tiempo en tiempo. Además, también fue el libro que cambió mi

2 Leach, Edmund. 1967. "Introduction" a *Estructuralismo, mito y totemismo.* Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

3 Augé, Marc. 1979. *Symbole, fonction, histoire les interrogations de l'anthropologie*. Hachette, Paris.

4 El titulo de las obras está en la lengua que fueron leídas por quien escribe este texto.

5 Lévi Strauss, C. 1955. *Tristes Tropiques,* Plon, Paris. (ojo hay versión en español)

ruta profesional ya que influyó, en parte, mi decisión de estudiar etnología después de finalizar mi licenciatura en filosofía cuando tenía veinte años. En segundo lugar, la *Anthropologie Sstructurale*[6] que es el libro donde Claude Lévi Strauss presenta los lineamientos y dificultades del método estructural y los problemas de la etnología de su época; de igual manera, es en esa obra, en el tomo I, donde señala la necesidad de la unidad de la disciplina, con sus tres niveles de investigación: etnográfico, etnológico y el antropológico, que propone denominar: Antropología social y cultural, y que en mi opinión fue un gran acierto ya que hasta ese momento la antropología se debatía en una pluralidad de nombres que no contribuían para nada en su unidad como disciplina científica. En los dos tomos, puede decirse, que se encuentran abordados los problemas que el estructuralismo ha buscado resolver; también se pone de manifiesto la gran ambición del autor de pretender un verdadero análisis científico de los fenómenos humanos, sin perder su riqueza y su diversidad.

Las otras obras del autor que orientaron este trabajo fueron: *Las estructuras elementales del parentesco*[7]; *La pansée sauvage*[8]; *La vía de las Máscaras*[9]; *Le totémisme aujourd'hui*[10]; *Mythologiques**[11]. *Le cru et le cuit ; Mythologiques***[12]. Du miel aux cendres. También, ha sido un soporte la introducción de Lévi Strauss al libro de compilación de algunos de los textos de Marcel Mauss, titulado *Sociología y antropología*[13]. De igual manera, me apoyé en textos de otros autores, como, por ejemplo, Edmund Leach, Lévi Strauss, antropólogo y filósofo[14] y Edmund Leach et al. *Estructuralismo, mito y tote-*

6 Lévi Strauss, C. 1958/I, 1973/II. *Anthropologie Sstructurale,* Plon, Paris. (Hay versión en español: Antropología Estructural en la Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968.

7 Lévi Strauss, C. 1947/1967. *Les structures élémentaires de la parenté.* Mouton, Paris –La Haye. Algunas de las notas han sido tomadas de la versión en español: 1999. *Las estructuras elementales del parentesco;* Editorial Paidós Ibérica, Madrid.

8 Lévi Strauss, C.1964. *La pansée sauvage.* Plon, Paris.

9 Lévi Strauss, 1981. *La vía de las Máscaras.* Siglo XXI editores, México.

10 Lévi Strauss. 1962. *Le totémisme aujourd'hui.* Presse Universitaires de France, Paris.

11 Lévi Strauss. 1964. *Mythologiques*. Le cru et le cuit.* Plon, Paris.

12 Lévi Strauss. 1967. *Mythologiques**. Du miel au cendres.* Plon, Paris.

13 Lévi Strauss. 1950. "Introduction à l'ouvre de Marcel Mauss", in Marcel Mauss. 1950/1968; *Sociologie et Anthropologie.* P.U.F. Paris.

14 Leach, Edmund. 1970. *Lévi Strauss, antropólogo y filósofo*. Cuadernos de Anagrama, Barcelona.

mismo[15]; Catherine Clément, Claude Lévi – Strauss[16]; Maurice Godelier, *El enigma del don*[17] y *Métamorphoses de la parenté*[18]; Marzal Manuel[19], *Historia de la Antropología. Antropología Social;* F. Remotti[20], *Estructura e Historia. La antropología de Lévi Strauss;* Jean – Baptiste Fages[21], *Para comprender a Lévi Strauss;* Jean – Baptiste Fages[22], *Comprendre le structuralisme;* J. Piaget[23], *El estructuralismo, estudios y ensayos fundamentales.* Y por supuesto para la crítica al autor me aleccionaron: Pierre Fougeyrollas[24], Contra Lévi –Strauss, Lacan y Althusser; Sperber Dan[25] *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en antropología;* Reynoso Carlos[26] *Corrientes en antropología contemporánea;* el trabajo "Claude Lévi Strauss: Miradas Distantes" en *El Correo de la Unesco,* 2008, No.5 y, finalmente, las lecciones de los cursos de mi profesor y tutor, André Marcel D'Ans, en mis estudios de etnología, en la Université Paris VII.

Para finalizar, estas notas introductorias, vuelvo a hacer hincapié en el objetivo de este trabajo: motivar, invitar a los que hoy se preparan en antropología en las distintas aulas de la región, así como advenedizos a esta disciplina, a que lo conozcan. Este texto, que debo confesar no es ni muy creativo ni completamente original, repito, es solo un ejercicio pedagógico realizado para contribuir a hacer la lectura, comprehensión y aprehensión de la obra de uno de los antropólogos franceses más importantes del siglo XX y las primeras décadas del XXI.

---

15 Leach, Edmund et al. 1972. *Estructuralismo, mito y totemismo.* Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

16 Clément, Catherine. 2003. *Claude Lévi – Strauss. F*ondo de cultura económica, México, D.F.

17 Godelier, Maurice. 1996/1998. *El enigma del don*. Paidós, Barcelona.

18 Godelier, Maurice. 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Fayard, Paris.

19 Marzal, Manuel. 1996. *Historia de la Antropología. 3 Antropología Social*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

20 Remotti, F. 1972. *Estructura e Historia. La antropología de Lévi Strauss.* A. Redondo editores, Buenos Aires.

21 Fages, Jean – Baptiste. 1974. *Para comprende a Lévi Strauss.* Amorrortu, Buenos Aires.

22 Fages, Jean – Baptiste. 1968. *Comprendre le structuralisme*. Privat, Paris.

23 Piaget, J. 1961, 3ra. Edición. *El estructuralismo, estudios y ensayos fundamentales.* Proteo.

24 Fougeyrollas, Pierre. 1976. *Contra Lévi –Strauss, Lacan y Althusser.* Savelli, Barcelona.

25 Sperber, Dan. 1975. *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en antropología.* Losada, Buenos Aires

26 Reynoso, Carlos. 1998. *Corrientes en antropología contemporánea*. Editorial Biblos.

1. Notas biográficas

Claude Lévi Strauss nació, de padres judíos franceses, el 28 de noviembre 1908 en Bruselas y murió en París el 30 de octubre de 2009. Realizó sus estudios secundarios en París, en el Liceo Janson de Sailly; los estudios superiores los llevó a cabo en la Facultad de Derecho de París, donde obtuvo la licenciatura; en la Universidad de la Sorbona alcanzó la agregaduría en Filosofía en 1931 y el doctorado en Letras en 1948. Obtiene una cátedra de filosofía en los liceos de Mont – de - Marsan y Laon (1932 – 1934). Más tarde, también trabajó en Perpignan, Montpellier. Fue miembro de la misión universitaria que viajó a Brasil entre 1935 y 1938. El pacifismo fue un ideal que le acompañó durante toda su vida y su "huída" a las Américas, durante la postguerra fue una consecuencia de su antinacionalismo. Su ingreso a la etnología es posterior a su formación universitaria y lo hace de forma autodidacta. Durante su viaje a Brasil fue profesor de la cátedra de Sociología en la Universidad de Sao Paulo. Efectuó trabajos de campo en el Mato Grosso y en la Amazonía brasileña. Allí realizó trabajos de campo con los Caduveos, Bororos, Nambikwara, Tupi Kawahib. Fue uno de los organizadores de la universidad brasileña.

A su regreso a París, después del armisticio de 1940, sale de Francia a Estados Unidos y da clases en la New School for Social Research de Nueva York. Posteriormente, fue consejero cultural de la embajada de Francia en Estados Unidos de 1945 a 1948. Allí inicia sus trabajos sobre el parentesco.

A su regreso a Francia recibe el doctorado en letras, en 1948, con la defensa de su tesis: "Les structures élémentaires de la parenté"[27], y la tesis complementaria: "La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara". En 1949 comenzó a dar clases en la École Pratique des Hautes Études (V sección)

27 Versión en español: *Las estructuras elementales de parentesco*, 1991. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.

en la cátedra sobre "Religiones comparadas de los pueblos sin escritura". En esa misma época fue designado subdirector del Museo del Hombre y posteriormente se le designó como profesor del Collége de France (1959) en la cátedra de Antropología Social, en la cual permaneció hasta 1982, fecha cuando se jubiló. Aún después de su jubilación, continúo dirigiendo el Laboratorio de Antropología Social que fundó en 1960. En 1973 fue electo miembro de la Academia Francesa.

Fueron sus compañeros de formación intelectual un grupo de jóvenes socialistas que estaba profundamente lastimados por las dos guerras mundiales, en ellos se había gestado un sentimiento pacifista y antinacionalista. Estos jóvenes socialistas, incluido Claude Lévi Strauss, estaban llenos de decepción, quebrados emocionalmente y dolidos por los desastres de la Primera Guerra Mundial y, en consecuencia, veían con suspicacia los avances del nacional-socialismo. Estos hechos marcaron a Claude Lévi Strauss y muchas de sus decisiones estuvieron influidas por esta militancia, como, por ejemplo, la aspiración de que organismos internacionales dirimieran los conflictos ente los pueblos y los estados para así lograr erradicar las guerras, lo que lo aproximó a los principios que defendía la Unesco.

Sus vivencias, primero, el desastre provocado por el racismo del nacionalismo nazi que promovía la desigualdad y la exclusión hasta el aniquilamiento; y, en segundo lugar, el haber vivido y aprendido de grupos humanos étnicamente diferentes, le obligó a deslegitimar la ideología de la desigualdad de las razas y a condenar el racismo. De allí que sus coincidencias con la Unesco (que en un principio eran sostenidas por El Instituto De Cooperación Intelectual que prefiguró la doctrina de la Unesco en los años 20 -30 del siglo pasado) lo llevaron a participar en la organización de la institución en 1949 y a tomar partido por la campaña educativa, organizada por este organismo internacional. Él fue protagonista de la "ofensiva educativa" de esta institución para luchar contra el racismo y la desigualdad, con el trabajo *Raza e historia*, publicado en 1951. En ese texto, Lévi Strauss se pregunta si tiene alguna importancia la demostración de la igualdad de las razas desde el punto biológico si se deja de lado el reconocimiento de las diferencias culturales y los aportes que cada cultura ha dado a la humanidad. Expone que la vida de la humanidad no se desarrolla bajo el régimen de la monotonía ni lo uniforme sino todo lo contrario, a través de modos extraordinariamente diversificados de sociedades y de civilizaciones. De igual

manera, hace una crítica a aquellos que afirman la teoría del progreso evolutivo lineal y recomienda la prudencia cuando se habla de esta temática. El progreso no es necesario ni continuo, sino que procede a saltos, con idas y venidas, no avanza siempre en la misma dirección, sino que como el caballo del ajedrez tiene siempre a su disposición varias formas de progresar, más nunca en el mismo sentido. Por otra parte, considera que no se puede combatir la idea de desigualdad de las razas mientras se siga creyendo que el aporte de las sociedades es desigual en la cultura de la humanidad.

Sin embargo, a pesar de esta colaboración con la Unesco, en 1971, en la intervención que realizó en el acto inaugural del "Año internacional de la lucha contra el racismo y la discriminación racial", cuestionó los programas de la Unesco sobre la discriminación, lo que originó un impase con los directivos de dicha institución que le obligaron a salir de ésta, en ese momento el autor señaló:

> No hay nada que indique que los prejuicios raciales estén disminuyendo. En cambio, sí hay indicios de que, tras breves períodos de calma en algunas partes, vuelven a resurgir en otras con intensidad redoblada. De ahí que la UNESCO [sic] haya creído necesario entablar periódicamente una lucha cuyo resultado es, por lo menos, incierto (Lévi Strauss, 1971/1983. *Raza y cultura*)[28].

Sin embargo, este impase se superó en el año 2005 y el autor participó en los eventos organizados en ocasión de la conmemoración del sexagésimo aniversario de la institución. En ese momento, volvió a ser el invitado a pronunciar la conferencia central en la cual planteó, una vez más, algunos de los argumentos que había señalado en 1971, recordó lo poco recomendable de la explosión demográfica, expresó que ésta era causante de muchos de los males de la humanidad, inductora del empobrecimiento de la diversidad cultural y, *añadió*, la necesidad de los pueblos de limitar sus intercambios y saber guardar distancias.

En ese momento, la Unesco también había cambiado su perspectiva inicial *y veía la mundialización o globalización como una amenaz*a para la diversidad cultural.

En cuanto a su producción académica, Claude Lévi Strauss presentó un programa teórico que rechaza explicar a los sistemas socioculturales

28 Lévi Strauss, C. (1971/1983). "Race et culture" en *Le regard éloigné.* Plon, Paris. (Hay versión en español "Raza y cultura", en La mirada distante. Argos Vergara, Barcelona).

por medio del funcionalismo o del finalismo. Su trabajo muy bien pudiera ubicarse entre el idealismo extremo y el materialismo biológico; para él, el mundo es un pretexto para pensar y para el pensamiento, las leyes de la estructura son anteriores a la historia y la creación del suceso. El espíritu no es reflejo, es una contrición porque el espíritu es producido por el cerebro que obedece a leyes bioquímicas y binarias. En definitiva, el análisis estructural no emerge sino en el espíritu porque su modelo está ya en el cuerpo.

Para Claude Lévi Strauss, el estructuralismo constituyó una tentativa para superar el obstáculo de la objetividad que existe en las ciencias del hombre por ser el hombre objeto y sujeto de estudio al mismo tiempo, ya que la:

> ...ciencia estudia los objetos, y es particularmente difícil para el hombre aceptar ser un objeto para él mismo, haciendo abstracción de su existencia como sujeto, porque es a la vez lo uno y lo otro. Es posible prever que en su progreso las ciencias humanas no podrán escapar a esa antinomia irreductible" (Lévi Strauss: 1994:8).

La etnología, señalaba el autor, tiene la obligación de convertirse en la ciencia que, si bien está situada 'más acá' y 'más allá' de las ciencias sociales, no puede "disociarse de las ciencias naturales ni de las humanas". Su originalidad estriba en la unión de ambos métodos de investigación, poniéndolos al servicio de un 'conocimiento generalizado' del hombre, esto es, de una 'antropología'.

2. Siguiendo el itinerario de Claude Lévi Strauss

La ruta de la obra del antropólogo francés la traza él mismo y se puede resumir así:

- Al apartarse de la filosofía, en 1934, toma de guía a: la geología, el psicoanálisis freudiano y el marxismo. La geología, como el marxismo y el psicoanálisis comparten una premisa: las cosas constan de estructuras y estas estructuras pueden ser descubiertas y analizadas en detalle. En las formaciones geológicas a través del estudio de los estratos y el análisis mineralógico, en el marxismo a través del estudio de las relaciones de clase y en el psicoanálisis a través de la terapia y la relación médico - paciente.
- Mitologías y música. Desde el siglo VII, el mito fue desplazado por la ciencia que se iniciaba en esos tiempos y considerado como supersticiones y una manera de expresarse el "pensamiento primitivo", pero con el desarrollo de la disciplina dedicada al estudio de los mitos, la mitología, y los aportes de la antropología (etnografía y etnología incluidas) en el siglo XX se comienza a tener otra percepción. Su permanencia en la amazonia brasileña le ofrece una oportunidad para estudiar en profundidad los mitos de los pueblos indios de América del Sur. CLS se dedica al estudio de los mitos para descubrir su significado y su importancia para el pensamiento humano. Su interés y pasión por la música le ofrece la oportunidad de utilizar metáforas musicales y los términos que las composiciones utilizan (como, por ejemplo, obertura y *finale*) para introducir y cerrar sus sinfonías para hacer sus analogías con los mitos.

- Su opción es la etnología y adopta como modelo de ciencia a la lingüística.
- En el campo (Brasil y EE.UU.) produce: *Las Estructuras elementales del parentesco*, texto en el cual se interroga sobre: ¿Dónde y cómo la cultura humana emerge de la naturaleza? Para responderse, con una de sus tesis principales: en la prohibición del incesto, en la reciprocidad, la alianza y el intercambio. Estas exploraciones lo conducen a las primeras nociones teóricas de función, estructura e inconsciente estructural.
- En la lingüística de Saussure y sobre todo en el método fonológico, propuesto por la Escuela de Praga, particularmente por N. Troubetzkoy y por R. Jakobson (en Nueva York), encuentra su inspiración para hacer de la antropología una ciencia.
- Si bien, no fue directamente alumno de Marcel Mauss, igualmente como muchos de los antropólogos como Leach, Margaret Meed, M. Douglas, V. Turner, M. Perrin, A. Caillé y otros contemporáneos (y yo me encuentro, también, entre ellos), opina que la obra de este autor es fundamental no solo para la etnología sino para todas las ciencias sociales y humanas. Y particularmente, en algunas de sus opciones de trabajo se inspira en los trabajos del maestro. Compara su influencia con la influencia de la fonología en la lingüística: "el *Ensayo sobre el don*, inaugura una nueva era para las ciencias sociales" (1950: XXXII)[29], señala.
- El retorno a la teoría: *Antropología Estructural*, es su obra teórica, en ella, presenta la reflexión metodológica mediante la cual elabora las nociones fundamentales después de haberlas aplicado: las relaciones entre el inconsciente y lo simbólico, lo individual y lo social, la cultura y la naturaleza, el pensamiento simbólico y el pensamiento científico, las estructuras de comunicación y las de subordinación. Trascendiendo las disciplinas etnológicas, el teórico establece la noción de modelo[30], construcción lógica indispensable par la validez de la eficacia de las nuevas ciencias del hombre.

---

29 "Introduction á l'œuvre de Marcel Mauss" en MAUSS, M (1950). *Sociologie et anthropologie.* PUF, Paris (hay versión en español: Sociología y Antropología).

30 Recordemos que los modelos son entidades conceptuales, no son ni más ni menos simples que la realidad, puesto que son otra cosa: SON CONSTRUCCIONES LÓGICAS Y LINGÜÍSTICAS, y no existe isomorfismo alguno, es decir no hay ninguna correspondencia estructural entre enunciados y realidad. Ésta puede ser infinitamente descompuesta y es analíticamente inagotable. Volveré más adelante sobre los modelos.

- Los pasajes subterráneos: *El Totemismo en la actualidad y El pensamiento salvaje.* En estas obras el autor amplía al máximo las desviaciones, las diferencias entre la cultura occidental y las otras, las diferencias entre magia y ciencia, bricolaje y técnicas, acontecer y estructura. Rechaza las posiciones admitidas (la ilusión totémica) de un pensamiento supuestamente prelógico. Descubre una lógica de lo sensible, una ciencia de lo concreto, indispensable para toda cultura humana.
- Privilegia un tipo de estudio: Elabora los métodos que le permiten abordar centenares de narraciones míticas a fin de analizar su configuración y sus transformaciones. Con el material obtenido y los nuevos aportes, se encuentra en condiciones de emprender su exploración más importante: *Las Mitológicas: Lo crudo y lo cocido, De la miel a las cenizas, El origen de las maneras de mesa, El hombre desnudo.*

2.1. La Etnología como opción de vida

Este trabajo, recuerden, es solo una guía para la lectura del autor –nunca debe sustituir la lectura de sus obras– fue redactado como material de apoyo para presentarles al autor. En el mismo se seguirá el itinerario propuesto por él, con comentarios adicionales ya sean míos o de otros antropólogos y científicos sociales que han hecho lecturas importantes sobre el trabajo científico de Claude Lévi Strauss, han aclarado sus conceptos, los han relacionado con otras disciplinas y han realizado críticas sobre su trabajo.

Antes de comenzar con su itinerario, es necesario llamar la atención sobre el hecho que Lévi Strauss y los antropólogos de la escuela de antropología social británica tienen un pasado común: la sólida base que les dejo Émile Durkheim y Marcel Mauss; sin embargo, entre ellos hay una diferencia muy grande, ya que el estructural funcionalismo británico se interesa de una manera tenaz por los detalles –las descripciones minuciosas– y tienen una gran desconfianza en las generalizaciones. Claude Lévi Strauss, por el contrario, no es un etnógrafo (tiene muy pocas obras que pudiéramos calificar de etnográficas, salvo sus primeros trabajos: *Tristes trópicos,* que podemos calificar como un libro de relato de viaje y *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara,* producto de su estadía entre los pueblos indios del Brasil) sino que su interés está en la propuesta de una teoría general que aspira adecuar a los casos particulares; de allí que su trabajo pueda ubicarse más en el tercer nivel

de complejidad de la investigación antropológica, el de la antropología.. En opinión de Edmund Leach (1965/1970:7) las diferencias entre el estructural funcionalismo y el estructuralismo estriban en que:

> Esta diferencia se debe, en parte, a una cuestión de temperamento nacional: los franceses adoran el orden lógico, los británicos la experiencia práctica. Pero la diferencia se debe también a la historia. En todos los países los padres fundadores de la antropología del siglo XIX favorecieron las grandes generalizaciones. Pensaron la antropología como el estudio del hombre, de toda la especie *Homo sapiens;* su objetivo era descubrir los hechos de todo el mundo, o al menos para todos los hombres situados en "una etapa determinada del desarrollo". Se mostraron muy ingeniosos al construir, de forma lógicamente plausible, esquemas de la evolución humana universal, y utilizaron los datos etnográficos como simples "ilustraciones", aduciendo, sin justificación, que los pueblos primitivos del mundo moderno eran, realmente, pueblos muy antiguos cuyo desarrollo se había detenido por uno u otro motivo (Leach, 1970:7).

Esa tendencia de los padres fundadores se modificó en la primera mitad del siglo XX, particularmente en Inglaterra, donde se centró la atención en las descripciones etnográficas; de la misma manera, en la escuela culturalista norteamericana, donde se hicieron esfuerzos por hacer descripciones etnográficas de las sociedades amerindias previamente a la comparación para hacer luego, las generalizaciones. Desde este punto de vista, y comparando los resultados de los antropólogos británicos y americanos con Lévi Strauss, se puede afirmar que éste conservó el punto de vista macroscópico de los padres fundadores del siglo XIX. El mismo Leach nos sirve de referente para ilustrar nuestra afirmación, Claude Lévi Strauss se preocupa por la estructura del espíritu humano, entendiendo por estructura una ordenación lógica, "un conjunto de ecuaciones matemáticas de las que se puede demostrar que son funcionalmente equivalentes, como un modelo, al fenómeno en discusión" (Leach, 1970:8).

Claude Lévi Strauss llega a la etnología tardíamente (después de haber leído *La sociedad primitiva,* de Lowie[31]) y lo hace haciendo fuertes críticas

31 Lowie, Robert Harry (1883 – 1975). Antropólogo norteamericano nacido en Viena. Estudió antropología en Columbia (1908) con Franz Boas. Fue el primer redactor de *American Anthropologist* (1924 -1933). Abordó todos los dominios de la antropología y centró particularmente su interés en los hechos de la organización social y política. Las obras de Lowie que impactan a CLS son: Primitive Society (1920), *An introduction to cultural Anthropology* (1934), *History of Ethnological Theory* (1937) y los trabajos sobre los indios de las llanuras (1935,1942).

contra la filosofía y el ambiente intelectual de su país para la época donde, según él, la filosofía académica lo que hacía era "esterilizar el espíritu", su mayor culpa no era tanto alejarse de la realidad, sino alejarse de la ciencia.

> Yo percibo un peligro grave en confundir el progreso del conocimiento con la complejidad creciente de las construcciones del espíritu. Se nos invitaba a practicar una síntesis dinámica tomando como punto de partida las teorías menos adecuadas para elevarnos hasta las más sutiles; pero al mismo tiempo (y en razón de la preocupación histórica que seguían todos nuestros maestros), era necesario explicar como éstas habían gradualmente nacido de aquellas. En el fondo, se trataba menos de descubrir lo verdadero y lo falso que de comprender cómo los hombres habían poco a poco llegado a esas contradicciones. La filosofía no era la esclava de la ciencia, la sirviente auxiliar de la exploración científica, sino una suerte de contemplación estética de la conciencia por sí misma (Lévi Strauss: 1955:55)[32].

El segundo elemento, que hay que considerar como detonante de su aproximación a la etnología, es la necesidad de huir (la fuga) de occidente (esto lo confiesa en *Tristes trópicos)*. Esta huida lo lleva a Brasil donde se inaugura como etnógrafo. Es allí donde considera el desenraizamiento crónico de su sociedad que va a ser la característica particular del etnólogo y esencial para el trabajo antropológico. Para él, su opción por la etnología es una opción de compromiso (era muy común entre los estudiantes de izquierda de su época). Su elección por la etnología estuvo condicionada por las exigencias de tres disciplinas que estuvieron presente en su formación: la geología, el psicoanálisis y la filosofía, particularmente el marxismo. De cada una de ellas él extrae enseñanzas, y, es el modelo epistemológico extraído de ellas lo que caracteriza el programa teórico de la etnología de Lévi Strauss.

2.2. Aprendizajes del autor que lo llevan a la búsqueda de una ciencia de lo social

Veamos ahora que es lo que toma el autor de cada una de aquellas disciplinas que en su formación le habían marcado, para proponer su modelo positivo de antropología:

2.2. a. En su preocupación por buscar dentro de las disciplinas científicas modelos para el conocimiento en profundidad de los seres humanos

32 Lévi Strauss, Claude (1955); *Tristes Tropiques*. Terre Humaine Plon, París.

encuentra que el psicoanálisis ofrece una de las vías para resolver las antinomias entre racional e irracional:

> En principio, más allá de lo racional existe una categoría más importante, y más fértil, la de que, el significante que es la más alta forma de ser racional, pero de la cual nuestros maestros (más ocupados en meditar el Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia que el curso de lingüística general[33] de F. de Saussure) no pronuncian ni siquiera el nombre. Además, la obra de Freud me revelaba que estas oposiciones no eran verdaderamente tales, puesto que son precisamente las conductas en apariencias más afectivas, las operaciones menos racionales, las manifestaciones declaradas prelógicas, son al mismo tiempo las más significantes. En el lugar de los actos de fe o de peticiones de principio de los bergsonianos, reducen seres y cosas al estado de ebullición para mejor resaltar su naturaleza inefable (Lévi Strauss: 1955:61).

Entre los aspectos que Claude Lévi Strauss toma, directamente de la obra de S. Freud, están: la categoría de eficacia simbólica y el valor del mito en la cultura[34]. El psicoanálisis le reveló a CLS la inconsistencia de las antinomias filosóficas tradicionales tales como: la de irracionalidad y racionalidad, o lógico y prelógico, o afectivo e intelectual y su peso significativo, la razón analítica y la razón dialéctica. Por otra parte, el psicoanálisis aplica un método cercano al que ofrece la geología (la cual para CLS representa la regla, el canon) para poder aprehender los procesos inconscientes que son aparentemente impenetrables, pero que abordándolos con el empleo de "cualidades refinadas" es posible individualizar la situación compleja y llegar a superar la crisis y restaurar el orden. Sin embargo, si bien en el psicoanálisis se busca en las estructuras profundas del inconsciente las causas de las neurosis y éste es definido a partir de la negación de la consciencia. En la propuesta de CLS la noción de inconsciente no se limita ni está determinada por medio de un significado negativo: no indica un simple no ser de la consciencia. Denota, al contrario, una realidad extraordinariamente positiva que se distingue del nivel superficial de la consciencia, precisamente por su objetividad.

Por otra parte, el conocimiento de los trabajos de Freud le sirve de base para su abordaje de la oposición entre razón dialéctica y razón analítica. En su obra *El pensamiento salvaje*[35], polemizó con Jean Paul Sartre, quien

33 Subrayado de CLS. Y esa categoría es el inconsciente.

34 Volveremos sobre esto más adelante.

35 Lévi Strauss, C. 1964. *La pansée sauvage*. Plon, París.

había realizado una crítica a los estructuralistas y sobre todo a los antropólogos y a los etnólogos, a quienes criticaba como intrusos en otras culturas y calificaba despectivamente sus intereses científicos de estudiar a los seres humanos, según Sartre era convertir a los seres humanos como si fueran hormigas; para el filósofo la visión que daban estos científicos era una visión falseada de las sociedades; en su criterio, los antropólogos convertían la razón dialéctica en una simple razón analítica que no consideraba la relación dialéctica: observador –observados. Según Sartre, lo que debe buscarse o aspirarse es a una verdad más auténtica sobre el hombre.

Para CLS una vez que se ha disuelto al sujeto en las estructuras, no hay ninguna posibilidad para una versión canónica de esa verdad. La auténtica verdad sobre el hombre es el conjunto de verdades parciales que las estructuras conforman, pero nadie puede arrogarse ese privilegio de lograrla u obtenerla. La razón dialéctica tiene un rol que es el de poner a las ciencias humanas en posesión de una realidad que solo ella es capaz de proporcionarles, y el esfuerzo propiamente científico consiste en descomponer, y luego recomponer conforme a otro plan. (Lévi Strauss, 1964). CLS, asume que toda razón es dialéctica, pero que ésta no es más que la razón analítica puesta en marcha. A la crítica de Sartre de que el método utilizado por los etnólogos lo califica de método "progresivo – regresivo", Claude Lévi Strauss, le recuerda al filósofo que la etnografía se ha realizado desde los inicios de la etnología. En este método, en una primera etapa, se observa lo vivido, luego se analiza en el presente, se captan sus antecedentes históricos yendo lo más lejos que se pueda, adentrándose en el pasado, para volverlos a traer a la superficie e integrarlos en una totalidad significante. Aquí es donde comienza la segunda etapa, la etnología, que renueva a la primera etapa en otro plano y en otro nivel, cuya síntesis se deja en suspenso para ampliar el estudio de forma integral y ganar otra totalidad provisional que pueda ser comparada y puedan divisarse otros horizontes y otros objetos. Es decir, lograr el análisis comparativo de las sociedades.

Según CLS, el ser humano no tiene sentido sino a condición de colocarse en el punto de vista del sentido, tal como lo señalaba Sartre, pero añade Lévi Strauss y aquí se separa y aleja del filósofo, cuando reconoce que el sentido nunca es el bueno, ya que no hay que olvidar que las superestructuras (las ideologías) son actos fallidos que pueden haber tenido éxito socialmente. Pero es, por lo tanto, vano indagar el sentido más verdadero buscándolo en la conciencia histórica (Lévi Strauss, 1964).

2. 2. b. La geología tuvo un significado particular para CLS ya que siempre – desde su infancia - llamó poderosamente su atención. Reconoce la importancia de la disciplina y el peso que tuvo en los cambios de los intelectuales de su generación que vivieron un proceso evolutivo en cuanto a su concepción de la ciencia y, en él particularmente, incidió en la búsqueda de un modelo de ciencia positiva:

> Todo paisaje se presenta en principio como un inmenso desorden que deja libre de elegir el sentido que se le prefiera dar. Pero, más allá de las especulaciones agrícolas, de los accidentes geográficos, de los avatares de la historia y de la prehistoria, ¿el sentido augusto entre todos no es el que precede, dirige, y en alguna medida, explica los otros? Esta línea pálida y revuelta, esta diferencia a menudo imperceptible en la forma y la consistencia de los restos rocosos testimonian que allí donde yo veo hoy un territorio árido, dos océanos en el pasado se han sucedido. A menudo los trazos de las pruebas de su estancamiento milenario y franqueando todos los obstáculos – paredes abruptas, derrumbamientos, malezas, culturas - indiferenciando tanto a los caminos como a las barreras parecieran conducirse en un contrasentido. Ahora bien, esta insubordinación tiene solo por objetivo encontrar un sentido director, oscuro sin duda, pero del cual cada uno de los otros es la transposición parcial o deformada.
>
> Que el milagro se produzca, como sucede algunas veces; que de una parte o de otra de la secreta hendidura, surgen lado a lado dos verdes plantas de especies diferentes, cada una elige el suelo más adecuado; y que al mismo tiempo se asoman en las rocas dos amonitas cuyas involuciones son igualmente complicadas, y atestiguan de cierta manera una separación de algunas decenas de milenios: a menudo la especie y el tiempo se confunden; la diversidad viva del instante se yuxtapone y perpetua las edades. El pensamiento y la sensibilidad acceden a una dimensión nueva donde cada gota de sudor, cada flexión muscular, cada jadeo, se convierten también en símbolos de una historia de la cual mi cuerpo reproduce el movimiento propio, al mismo tiempo que mi pensamiento es de significación. Yo me siento bañado por una inteligibilidad más densa, en el seno de la cual los siglos y los lugares se responden y hablan lenguajes al fin reconciliados (Lévi Strauss; 1955:60-61).

La geología supera el inmenso desorden que aparece en todo paisaje, procediendo más allá de las transformaciones determinadas por accidentes (geográficos, históricos o prehistóricos) busca el sentido que precede, ordena y explica – en cierta manera- a los otros. Para CLS, este sentido primario puede ser lógico más que cronológico y permite determinar la realidad de los sentidos secundarios. Aquí está esbozada la estructura compleja, cuyas determi-

naciones secundarias, están presentes a niveles superficiales y que, en muchas oportunidades, oscurecen de diferentes maneras la multiplicidad del sentido primario, el cual es imprescindible y es reproducido de múltiples formas por los niveles superficiales. La geología como el psicoanálisis interpretan los fenómenos como el "desenvolvimiento en duración de algunas verdades fuera del tiempo, que en el terreno científico recibe el nombre de leyes" (Ídem.).

2.2. c. Desde muy joven –a los diecisiete años– Lévi Strauss fue iniciado en el marxismo por un joven amigo socialista belga, y a través de las lecturas conoce la filosofía alemana:

> La lectura de Marx me había transportado de tal manera que pude tener contacto por primera vez, a través de este gran pensador, con la corriente Filosófica que va de Kant a Hegel: todo un mundo me fue revelado. Después de esto, este fervor no ha sido negado, y yo jamás me aplico a resolver un problema de sociología o etnología sin haber, previamente, revivido mi reflexión por algunas páginas del 18 Brumario de Luís Bonaparte, o la Crítica de la economía política. No se trata, por otra parte, de saber si Marx ha previsto tal o cual desarrollo de la historia. Siguiendo a Rousseau, y bajo una forma que me parece decisiva, Marx ha enseñado que la ciencia social no lucha por conocer los hechos en el mismo plano que la física: ésta no se basa en los datos de la sensibilidad, el objetivo es construir un modelo, estudiar sus propiedades y las diferentes maneras como reacciona en el laboratorio, para aplicar luego sus observaciones a la interpretación de lo que pasa empíricamente y que puede estar fuertemente alejado de las previsiones.
>
> En un nivel diferente de la realidad, el marxismo me parece proceder de la misma manera que la geología y el psicoanálisis entendido en el sentido que le dio su fundador: todos tres demuestran que comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otra; que la realidad verdadera no es jamás la más manifiesta; y que la naturaleza de lo verdadero se vislumbra en el sentido que se ha de desentrañar (Lévi Strauss, 1955: 62).

La referencia a Marx tiene su justificación en el principio marxista, según el cual la investigación de las estructuras exige la superación de la apariencia. Ambos autores, CLS y Marx, están convencidos de la necesidad de ir más allá de lo superficial de la realidad, ambos teorizan sobre ese momento de la investigación y dan instrumentos –a través de los modelos distintos, propuestos por cada uno de ellos– para realizar esa operación. Sin embargo, en este mismo aspecto existen diferencias entre los dos autores: Marx se interesa por superar las apariencias con el fin de captar las estructuras históricas rea-

les, para CLS por el contrario, es necesario trascender el plano de los acontecimientos para determinar aquellas "verdades fuera del tiempo" que posibilitan la instauración de un orden "ni contingente ni arbitrario". También difieren los autores en los tipos de realidad que los dos expresan que se han de superar: Para Marx, se trata de superar la experiencia que por ideológica oculta el proceso histórico real, para CLS la realidad que hay que superar son los acontecimientos que constituyen la esencia de la realidad histórica.

Podemos afirmar que a CLS la geología, el psicoanálisis y el marxismo le enseñaron que comprender consiste en reducir un tipo de realidad a otro, que la realidad verdadera no es nunca la más manifiesta, sino que estriba en la estructura subyacente que debe formularse teóricamente.

2.3 Otras influencias a partir de las cuales Claude Lévi Strauss construye su modelo teórico y metodológico

Claude Lévi Strauss, además de las influencias señaladas, recibe otras a partir de las cuales va conformando su programa teórico, éstas son:

2.3. a. La lingüística. Si bien en su descubrimiento de la etnología, en un principio, no aparece como disciplina maestra (las consideradas como guías en un primer momento fueron, como ya se señaló, la geología, el psicoanálisis y el marxismo) la lingüística estructural, sin embargo, es la que le da los esquemas para su propuesta epistemológica y es considerada por el autor como el verdadero modelo científico que debe seguir la etnología:

> En el conjunto de las ciencias sociales, del cual indiscutiblemente forma parte, la lingüística ocupa sin embargo un lugar excepcional: no es una ciencia social como las otras, sino la que, con mucho ha realizado los mayores progresos; sin duda la única que puede reivindicar el nombre de ciencia y que, al mismo tiempo, ha logrado formular un método positivo y conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis: el lingüista verá que, a menudo, investigadores de disciplinas vecinas pero diferentes se inspiran en su ejemplo e intentan seguir su camino. "Nobleza obliga": una revista como Word no puede limitarse a ilustrar tesis y puntos de vista estrictamente lingüísticos; se obliga también a recibir a psicólogos, sociólogos y etnógrafos ansiosos de aprender de la lingüística moderna la ruta que conduce al conocimiento positivo de los hechos sociales (Lévi Strauss, 1968:29).

Claude Lévi Strauss reconoce, que antes que él, ya Marcel Mauss había llamado la atención a la sociología sobre la importancia de la lingüística; así

mismo, señala que al haber dejado de lado la sociología las observaciones de Mauss, se limitó; puesto que hubiese hecho mayores progresos si hubiese seguido el ejemplo de la lingüística. Para seguir el ejemplo de la lingüística estructural, CLS toma del *Cours de linguistique générale*, (1916) de Ferdinand de Saussure, la noción de sistema (la lengua es un sistema del cual se puede captar su existencia real), su rechazo al enfoque meramente histórico y aislado de los términos para el estudio de la lengua sin tomar en cuenta la lógica y el sistema del cual forman parte. Además, Saussure elabora los instrumentos metodológicos y construye un aparato conceptual para su utilización. Estas categorías individualizadas –han sido muy útiles al estructuralismo contemporáneo– constituyeron para CLS una base importante (en este aspecto está presente el sistema de clasificaciones expuesto por Durkheim y que había servido de inspiración a Saussure).

Para Saussure era necesario que la lingüística se fundara en una definición clara de la lengua y para esto distingue entre lengua y habla; entiende la lengua como realidad social de naturaleza colectiva e irreductible a nivel de las manifestaciones individuales, el habla como manifestación individual. Esta distinción entre lengua y habla le permite a Saussure separar, a la vez, a lo social de lo individual, a lo esencial de lo accesorio y más o menos accidental. Estas dicotomías (que desde Durkheim se le han presentado a la ciencia social francesa) están presentes en la obra de CLS (estructura e historia, estructura y evento, inconsciente y consciencia). El análisis estructural que propone parte del reconocimiento de una duplicidad de planos: lo necesario y lo contingente, lo racional y lo arbitrario, lo que puede ser indagado estructuralmente y lo que escapa a toda investigación científica.

CLS determina la importancia de los aportes de Saussure remarcando sus rasgos fundamentales: a) La distinción entre lengua y habla que tiene la función de individualizar lo que constituye el verdadero objeto de la lingüística, separando lo social de lo individual, lo necesario de lo contingente, lo subjetivo de lo objetivo. b) En segundo lugar, la realidad social objetiva está constituida por relaciones necesarias que se han de entender como sistema. c) En tercer lugar, ante la realidad lingüística son posibles dos clases de aproximaciones, la diacrónica que considera a la lengua en su movimiento y como un producto del pasado, y, la sincrónica que aborda a la lengua como un sistema y como una institución actual. En la obra de Saussure se privilegia y se le da autonomía a lo sincrónico sin negar la dimensión diacrónica de la

lengua que se manifiesta en los cambios a la cual está sometida, ya que la inmovilidad absoluta no existe. En definitiva, para el lingüista, la lengua es un sistema que a la vez tiene una historia y cada instante de ésta es un estado de la lengua que presenta las características de un sistema. d) En cuarto lugar, la oposición entre diacronía y sincronía es la misma que existe entre sistema y evento; el sistema es la lengua (que entendida como sistema es una relación entre elementos simultáneos) y el evento es el habla (que entendido como acontecimiento es la sustitución de un elemento por otro en el tiempo). e) Y, en quinto lugar, la inteligibilidad viene dada solo por el sistema y se realiza solo a nivel sincrónico (ya que los fenómenos sincrónicos tienen la naturaleza de las relaciones), sin embargo, no debe rechazarse el recurso al pasado como posibilidad explicativa.

Las enseñanzas de Saussure que marcan a CLS, pueden observarse en su obra cuando reconoce la realidad del sistema y afirma la validez del análisis sincrónico. En la autonomía de lo sincrónico - una posición determinada cualquiera tiene el carácter singular de ser independiente de las precedentes –CLS, encuentra la reivindicación de un enfoque no histórico. Al igual que la propuesta de Saussure, el estructuralismo de CLS, tiene la particularidad de reivindicar lo sincrónico sin negar el valor explicativo de lo diacrónico, para él los caracteres del pasado no tienen valor explicativo sino cuando coinciden con los del porvenir y del presente. Otra huella de la influencia de Saussure en la obra de CLS es cuando denuncia la inconsistencia científica de la explicación histórica. Ésta última está presente en su crítica a la etnología tradicional.

Hay otros aspectos en la obra de CLS que son aprendizajes de la lingüística estructural del Círculo de Praga, particularmente de Jakobson, y Trubeckoj.

> De todos los fenómenos sociales, el lenguaje es el único que hoy parece susceptible de un estudio verdaderamente científico que nos explique la manera en que se ha formado y que prevea ciertas modalidades de su evolución ulterior. Estos resultados son posibles gracias a la fonología y en la medida en que ella ha sabido, más allá de las manifestaciones conscientes e históricas de la lengua, que son siempre superficiales, alcanzar realidades objetivas. Éstas consisten en sistemas de relaciones, que son a su vez el producto de la actividad consciente del espíritu. De ahí el problema: ¿se puede emprender tal reducción con respecto a otro tipo de fenómenos sociales? En caso afirmativo, ¿conduciría un método idéntico a los mismos resultados? En fin,

> y si respondiéramos afirmativamente a la segunda pregunta, ¿podríamos admitir que diversas formas de la vida social son sustancialmente de una misma naturaleza: sistemas de conducta cada uno de los cuales es una proyección, sobre el plano del pensamiento consciente y socializado, de leyes universales que rigen la actividad inconsciente del espíritu? Es evidente que no podemos resolver inmediatamente todas estas cuestiones. Nos limitaremos, pues a indicar ciertos puntos de referencia y a bosquejar las orientaciones principales hacia las cuales la investigación podría encaminarse con provecho (Lévi Strauss; 1968:54).

Asumiendo a la lingüística estructural como el modelo científico, Claude Lévi Strauss reconoce en la fonología de Trubeckoj y los instrumentos metodológicos propuestos por éste, el punto de referencia para aspirar a la renovación de la antropología. En el artículo "La fonología actual", publicado en 1933 por Trubeckoj, encuentra la guía para su trabajo, que puede resumirse en: a) La transición del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes a los de su infraestructura inconsciente. b) La negación a considerar los términos como entidades independientes y la asunción de las relaciones entre estos términos. c) La introducción de la noción de sistema, el análisis fonológico había revelado la realidad de los sistemas y expuesto la estructura que revelaban. d) El descubrimiento de leyes generales determinadas tanto por inducción como por deducción lógica.

Además, la lingüística estructural de Trubeckoj le sirve a CLS, especialmente, para la crítica que éste hace a las concepciones individualistas y atomistas que se han utilizado en el campo antropológico para considerar los términos de parentesco y no las relaciones entre los términos, para dedicarse a la búsqueda de la historia individual de cada uno de ellos descuidando el sistema del que forman parte. Una vez aprendida la lección, CLS rechaza la perspectiva tradicional según la cual toda regla matrimonial, así como todo elemento particular de la terminología es estudiado en otro contexto, para no continuar cayendo en "la orgía de lo discontinuo", como lo señala el autor, y no continuar reduciendo a los sistemas de parentesco a ser "el resultado arbitrario del encuentro de varias instituciones heterogéneas" (Lévi Strauss, 1958/74). La antropología debe dejar de buscar hechos contingentes que impiden captar su estructura. El mejor ejemplo del aprendizaje y de ilustración de la aplicación del método fonológico a la antropología es, precisamente, la obra *Les structures élémentaires de la parenté*.

Más tarde, en 1949 en un artículo "L'Analyse structurale" en *Linguistique et en Anthropologie,*[36] donde aborda el avunculado[37], vuelve a remarcar la idea tomada de la fonología de que no basta con constatar la alta frecuencia en que las relaciones entre tío materno y sobrino se manifiesta en las sociedades primitivas, sino que es necesario, descubrir la razón profunda de este problema. Esta relación a cuatro términos –hermano, hermana, cuñado, sobrino– forma parte de una estructura global que debe ser tratada como tal y que coincide con la estructura de parentesco más sencilla que se conoce. La estructura elemental de parentesco comprende, igualmente, cuatro términos: esposo, esposa, hijo y el hermano de la esposa. Para ser fiel a la irreductibilidad de esta estructura elemental de parentesco, CLS usa un argumento de orden lógico: la condición para que pueda existir una estructura de parentesco en ella tiene que estar presente los tres tipos de relaciones que siempre se dan en toda sociedad humana: una relación de consanguinidad, una relación de parentesco adquirida, y una relación de filiación.

Este carácter de irreductibilidad de la estructura que es, además, uno de los aspectos fundamentales de la metodología estructuralista, se asimila con la noción de fonema tal como aparece en Trubeckoj: en una lengua determinada cada palabra se distingue en cualquier aspecto de las otras, de igual manera posee medios de diferenciación limitados, por lo que las palabras han de consistir necesariamente en una combinación de elementos de diferenciación. Cada lengua en su particularidad regula las combinaciones posibles admitidas.

Aquí hay que destacar que Trubeckoj subraya que la idea de diferencia supone siempre la idea de oposición, para que dos cosas puedan diferenciarse entre sí, es preciso que exista una relación de oposición, y el grado de su diferenciación es el producto de la medida de su oposición. Los medios de diferenciación de una lengua en oposiciones fonológicas, no son más que oposiciones fónicas dirigidas a diferenciar los significados intelectuales de las palabras. Cada término de una oposición fonológica constituye una unidad fonológica distintiva. Y estos son los fonemas. El número de fonemas es muy inferior al de las palabras, cada palabra no es otra cosa que una combinación determinada de fonemas existentes igualmente en otras palabras (Remotti 1972:88-89). Esta propuesta de Trubeckoj es próxima a la de Saussure sobre la naturaleza positiva

36 "El análisis estructural en Lingüística y en Antropología", incluido en la *Antropología Estructural*.

37 Avunculado (del latín *avunculus*) hace referencia al conjunto de derechos y deberes que un hombre tiene frente a los hijos de su hermana, así como la autoridad que la sociedad le reconoce sobre ellos.

y relacional de las entidades lingüísticas, y está estrechamente unida a la idea de sistema. El concepto de oposición impide considerar a los fonemas con independencia del sistema, ya que su existencia coincide plenamente con su valor opositivo. Es de aquí de donde surge la noción de sistema de diferencias o de oposiciones usadas por CLS y que se expresan en el principio de irreductibilidad de las estructuras (Remotti; 1972:90).

2.3. b. Otra de las influencias que Lévi Strauss, reconoce es la de Boas, en lo que éste señala sobre el lenguaje. Y CLS remarca cómo, el antropólogo alemán y fundador de la antropología cultural norteamericana, fue importante en su trabajo:

> Era uno de esos titanes del siglo XIX como ya no volveremos a ver, que había acumulado una obra considerable no solo por su volumen, sino también por su diversidad: antropología física, lingüística, etnografía, arqueología, mitología, folklore, nada le era extraño...Su obra abarca la totalidad del dominio etnológico. Toda la antropología americana ha salido de él. (...) Ha sido esencial para mí. (...) es a Boas a quien se debe ciertas ideas fundamentales(...). También fue Boas uno de los primeros -a veces he escrito que Saussure, pero de hecho Saussure no se expresó sobre este punto, deriva directamente de su obra (se refiere a la obra de Boas) – en insistir sobre este hecho esencial para las ciencias del hombre: las leyes del lenguaje funcionan en el nivel inconsciente, al margen del control de los sujetos hablantes, y por tanto se pueden estudiar como fenómenos objetivos, representativos por este motivo de otros hechos sociales. Boas enunció ese principio capital en 1911 en su justamente célebre prólogo al Handbook of American Indian Languages (Lévi Strauss; 1988:55-58)[38].

2.3. c. La huella durkheniana y las enseñanzas de Marcel Mauss. Es preciso llamar la atención sobre el hecho de que es Durkheim, uno de los científicos sociales que se preocupó en hacer de la sociología una ciencia positiva, del mismo tipo que las demás ciencias, cuyo objetivo es el descubrimiento de relaciones generales entre los fenómenos, separándose así de la posición neokantiana que defienden la autonomía de las ciencias histórico – sociales. Este aspecto ejerce influencia en CLS, quien rechaza el fundamento ontológico de la distinción entre ciencias naturales y ciencias históricas/sociales.

La propuesta durkheimniana sobre la distinción entre la sociología (que busca la generalidad) y la historia (como la búsqueda de lo individual) es retomada también por CLS como la distinción entre el punto de vista lógi-

38 Lévi Strauss, C y Eribon, D. 1988. *De près et de loin*. Editions Odile Jacob, París.

co (que busca las funciones) y el punto de vista histórico (que busca los orígenes). El primero de ellos es el que la sociología debe asumir ya que esa es la condición de su cientificidad. De igual manera, asimila de Durkheim las distinciones entre social/individual, esencial/accesorio y lo expresa cuando define el objeto verdadero y propio de la antropología, el significado de las dicotomías estructura e historia, estructura y evento, inconsciente y consciente, entre otros... El análisis estructural elaborado por CLS parte del reconocimiento de una duplicidad de planos: lo necesario y lo contingente, lo racional y lo arbitrario, lo que puede ser indagado estructuralmente y lo que escapa a toda investigación científica.

Pero, de igual manera, CLS es un crítico del fundador de la sociología científica. En un artículo publicado en una obra dirigida por Gurvitch sobre la sociología de postguerra[39], Claude Lévi Strauss hace un balance y toma posición frente a la obra de Durkheim; remarcando lo positivo de la obra de éste: el universalismo de la sociología francesa que permitió renovar muchas ciencias humanas, la lingüística, la economía, la historia; asimismo, le critica la falta de datos concretos que muestra dicha disciplina y que se manifiesta en la osadía de sus anticipaciones teóricas (Lévi Strauss, 1947:513). Durkheim subrayó siempre la importancia de las definiciones, rechazó el empirismo porque creía que la utilidad de los hechos solo era importante en la medida que se teorizara; no disociaba entre el trabajo práctico y el trabajo teórico, y para él la sociología y la etnología eran complementarias y de síntesis. En este aspecto, Lévi Strauss critica y remarca el error que comete E. Durkheim, cuando señala que las formas sociales modernas salen de formas más simples, rechazando así el evolucionismo unilineal. También, es criticable para él la manera como Durkheim se planteó lo del simbolismo; considera que éste es uno de los dos problemas mayores de la sociología durkheimniana y que el maestro no resolvió: a) las relaciones entre la sociología y la psicología, y b) la naturaleza de los hechos sociales. Hagamos un paréntesis para recordar que entre las herencias que Durkheim recibe de Comte está el que separa la sociología de la psicología y le niega a esta última todo espacio entre las ciencias sociales y aunque Durkheim, al igual que Mauss, reconocen la naturaleza psíquica de los fenómenos sociales, asume una idea nueva de la psicología y afirma que los hechos sociales son hechos psíquicos, mucho más comple-

39 Lévi Strauss, C. 1947. "La sociologie française", in Gurvitch Georges, *La Sociologie française, tome II,* Les études sociologiques dans les différents pays, PUF, París.

jos; pero, al mismo tiempo, el autor, piensa que son, también, cosas y deben ser tratados como tales, e igualmente son "representaciones colectivas".

Y se pregunta CLS ¿Qué es lo que este término puede designar sino "sistemas de ideas colectivas"? Nada impide, pues intentar repensarlos en su orden lógico, aun cuando este orden no sea dado inmediatamente a la consciencia individual. Ahora bien, Durkheim no pudo jamás sobrepasar esta "antinomia fáctica". Para salir exitoso de esto, hubiese sido necesario que esos sistemas objetivos de ideas fuesen inconscientes, o que tengan estructuras psíquicas inconscientes que les hacen posible. De allí su carácter de "cosas"; y, al mismo tiempo, el carácter dialectico – no mecánico – de su explicación (Lévi Strauss, 1947:537). A falta de una psicología suficiente, según CLS, Durkheim fracasa en la reconciliación de lo empírico con la lógica, él pone el acento en lo exterior, los hechos sociales son considerados como cosas, concebidos de manera mecanicista y atomista, y propone un método que, si bien era experimental, no reconocía, o no se dio cuenta, del carácter dialéctico de los procesos sociales (Ibid. 542).

Otro de los aspectos que el estructuralismo supera con respecto al trabajo del maestro de la sociología francesa, E. Durkheim, es el hecho de no haber coordinado los dos métodos que el estructuralismo denomina sincrónico y diacrónico, esto según el fundador del estructuralismo francés, produce una confusión entre los puntos de vista histórico y lógico, entre la investigación de los orígenes y la de las funciones (Ibid. 525).

Cuando CLS aborda la problemática del parentesco, reconoce que fue Durkheim quien propuso una crítica radical de la teoría que para la época se tenía del incesto, adelantándose inclusive a la teoría de Malinowski que explica el tabú del incesto por el horror de la sangre menstrual basado en las creencias totémicas. Durkheim rechaza esta teoría y para ello se apoya en el hecho de que, si eso fuese así, estaríamos obligados a aceptar que todos los tabús del incesto, existentes, no serían más que sobrevivencias, desprovistas de toda significación actual.

Desde este punto de vista, CLS considera la importancia del rechazo de esta conclusión por parte de E. D. (Ibid. 526), pero le critica el no haber resuelto el problema. CLS, basado en su descubrimiento de la lingüística como una de las ciencias sociales que ocupa un lugar aparte gracias a sus progresos y reconociendo las viejas relaciones entre ésta y la sociología, llama

la atención sobre la nueva situación e insiste en: el método estructural de la fonología que había sido presentado por Troubetskoj con cuatro actividades fundamentales, a saber: a) la fonología pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes a los de los fenómenos inconscientes; b) no tratar los términos como entidades independientes, tomando, al contario, como base de su análisis las relaciones entre ellos; c) introduce la noción del sistema, porque dice Troubetskoj, "ella muestra sistemas fonológicos concretos y muestra sus estructuras"; d) ella tiende al descubrimiento de leyes generales, sea por inducción o por deducción. Ante esto, CLS declara: "Así por primera vez, una ciencia social llega a formular relaciones necesarias" (Lévi Strauss, C. 1945/1958:37)[40]. Lévi Strauss propone utilizar este nuevo aporte en la sociología, particularmente en los estudios sobre el parentesco, y así, al igual que la fonología, ésta debe considerar que: a) los términos del parentesco son elementos de significación; b) la condición de estar integrados a un sistema; c) los sistemas de parentesco son elaborados por el espíritu a nivel inconsciente; d) la recurrencia de los fenómenos de parentesco sugiere que ellos resultan del juego de leyes generales, poco numerosas, pero ocultas. En consecuencia, "en otro orden de realidad, los fenómenos de parentesco son fenómenos del mismo tipo que los fenómenos lingüísticos" (Ibid., 41).

De igual manera, CLS le reprocha a E. Durkheim haber fracasado en su tratamiento del simbolismo y del inconsciente y señala:

> No se puede explicar el fenómeno social, la existencia del estado de la misma cultura es inteligible, si el simbolismo no es tratado por el pensamiento sociológico como un a priori. Durkheim tuvo netamente consciencia de la importancia del simbolismo, y, sin embargo, fue insuficiente (Lévi Strauss, 1947:526).

Y esa insuficiencia, se debe, en palabras del mismo CLS, a que él buscaba el origen del simbolismo en la experiencia, "buscaba deducir el símbolo de la representación y del emblema de la experiencia" (Ibid., 527), y no en las condiciones de posibilidad del espíritu humano. La vida social no nace, en principio de la experiencia, sino de las posibilidades de las contriciones internas al espíritu. Durkheim se esforzaba, por el contrario, en explicar el simbolismo por las necesidades de la vida social, como, por ejemplo, cohesionar, darle continuidad a los sentimientos sociales, entre otras... mientras que el simbolismo es la condición de la existencia de la vida social. De igual manera, le crítica el que

40 Lévi Strauss, C. (1945/1958). "L'analyse structurale en linguistique en anthropologie". Retomado en *L'Anthropologie structurale,* 1958/1974. Plon, París.

buscara una explicación sociológica de la existencia de los símbolos, mientras que éstos son los que le permiten a la sociedad existir:

> La sociedad no puede existir sin simbolismo, pero en lugar de mostrar cómo la aparición del pensamiento simbólico hace posible y necesaria, a la vez, la vida social, Durkheim busca hacerlo a la inversa, es decir, hacer surgir el simbolismo del estado de la sociedad. Él cree por una ingeniosa teoría de los orígenes del tatuaje descubrir la transición entre naturaleza y el estado de la cultura" (Lévi Strauss, 1947:527).

Lévi Strauss, de este fracaso, saca una conclusión que es muy importante para comprender el estructuralismo: "La sociología no puede explicar la génesis del pensamiento simbólico; ella debe tomarlo como un dato" (Ibid., 527). Y remarcó lo que le faltó a Durkheim, poder apelar, como lo hacen los sociólogos y los psicólogos modernos, "a la actividad inconsciente del espíritu" que hace desaparecer "la oposición aparente entre individuo y sociedad"; ésta (la actividad inconsciente) establece un puente entre lo que parece una antinomia irreductible, "el carácter ciego de la historia y el finalismo de la consciencia" (idem). Durkheim hizo un gran aporte a la sociología quitándole toda consideración finalista, tomada de la historia o de fuera de ella, condición imprescindible para convertirse en ciencia. "Pero si se abandona el finalismo, es necesario reemplazarlo por otra cosa que permita comprender cómo los fenómenos sociales pueden investir de significación el carácter de todos los datos, de los conjuntos estructurados" (Ibid., 52).

Y sobre este aspecto, Durkheim no señaló nada, en consecuencia, su programa teórico pertenece, según el estructuralista francés, a una ciencia ya superada. Y esto lo expresa de forma más contundente en la lectura que hace de *Las formas elementales de la vida religiosa,* cuando señala que "En *Las formas elementales de la vida religiosa* uno encuentra la grandeza y las debilidades de la obra de Durkheim" (Ibid., 524). De sus fortalezas puede anotarse que él vio que la religión australiana puede ser "una religión simple, sin embargo, no una religión elemental" (Ibid., 525). Pero hay una paradoja en su libro: por un lado, su objeto mismo, la religión, "está superado":

> Durkheim cuya formación era la de un filosofo y de un historiador de las religiones, pero que no fue nunca un practicante de la etnografía, escribe un libro para proponer una nueva teoría del origen de la religión fundándose en encuestas contemporáneas. Se reconoce generalmente que su trabajo es inaceptable en tanto que teoría de la religión. (...) [pero por otro lado] Los mejores encuestadores aus-

> tralianos modernos le saludan, aún hoy, como el precursor de los descubrimientos que ellos mismos no hicieron sino muchos años más tarde (Ibid.:544).

Reconoce CLS la paradoja del trabajo de Durkheim sobre Las formas elementales de la vida religiosa, criticado por los teóricos y especialistas estudiosos de las religiones y apreciado por los etnógrafos a los que anticipó y a quienes les ha servido de guía para la interpretación de nuevos materiales. Para CLS, esta paradoja es solo explicable porque Durkheim conocía bien los principios y las clasificaciones de las ciencias religiosas lo que le permitió asir la temática mejor que cualquier otro sin formación teórica. Y reitera CLS, que la sociología "no está en condiciones de formular hipótesis generales sobre el origen de las instituciones humanas", entre las cuales evidentemente, una de ellas es la religión. "La sociología debe renunciar a todo esfuerzo por descubrir los orígenes y las leyes de la evolución" (Ibid.:544).

Para finalizar con la lectura que hace CLS de la obra de E. Durkheim, recordemos que él rechaza el intento de E. Durkheim de hacer de la sociología la ciencia clave de todas las ciencias sociales y ubica en la jerarquía de éstas a la lingüística; especialmente, a la fonología; este crédito se los da, después de haber cumplido con la "ruptura epistemológica". A esta conclusión llegó y fue su propuesta en los años 1950–1960. Inicialmente entre 1945-1950, en "El análisis estructural en lingüística y en antropología", publicado por primera vez en la revista fundada por Jakobson, en Estados Unidos, y que luego fue reeditado en Francia 1958, había expuesto la primera parte del método a seguir. En ese texto que tiene un carácter programático (y además tiene el mérito de ser pedagógico) introduce el estructuralismo de manera condensada y señala su terreno de elección para su aplicación: el estudio del parentesco.

Para CLS, si bien Durkheim no vio como debía plantearse la problemática del simbolismo, Marcel Mauss si lo hizo y la integró. El autor lee su obra y remarca que el aporte de Mauss, fue verdaderamente prometedor. En nuestra opinión, puede afirmarse que, de esta oposición entre tío y sobrino, CLS establece las bases para su concepción del pensamiento simbólico.

Desde 1947 hasta 1950 cuando escribe la *Introducción a la obra de Marcel Mauss*[41], Lévi Strauss llama la atención sobre el enciclopedismo de Marcel Mauss, que ha "tenido un olfato genial para la realidad social" (1947); su

41 Según Camille Tarot, con este trabajo CLS esperó un reconocimiento de Marcel Mauss que nunca llegó porque el estado mental del anciano maestro no lo permitió (Tarot, 2008:553).

método, más completo, más analítico, ha marcado el progreso de la sociología, desde el momento que dejó de un lado "el método de las variaciones concomitantes por el de los residuos" (1947); el aporte más grande que le ha dado a la etnología es la crítica al evolucionismo. En algunos aspectos, CLS no opone al tío y al sobrino, sino que hace hincapié en señalar que, si bien Marcel Mauss se confesaba como el más fiel guardián de la tradición durkheimniana, sin embargo, entre ellos había muchas diferencias. Así, Mauss es "más atento a los ecos de la psicología moderna", evita cortar y separar las dos ciencias. Las vacilaciones de Durkheim sobre el simbolismo desaparecen con Marcel Mauss; ya que éste se dio cuenta que la lingüística era más científica que la sociología y que "la sociología avanzaría, ciertamente más, si procediera imitando a la lingüística". (Ibid.,).

En la *Introducción a la obra de Marcel Mauss,* CLS celebra la modernidad, la actualidad y la fecundidad de tres de los ensayos de Mauss contenidos en esa obra: *Psychologie et sociologie, Les Techiniques du corps* y *L'Idée de mort,* éstos introducen la problemática del cuerpo y de las relaciones del individuo con el grupo. Remarca como idea central que "el psiquismo individual no refleja al grupo; todavía menos lo preforma", pero hay una "complementariedad entre psiquismo individual y estructura social" (1950:XXIII). Estas investigaciones reúnen la etnología, la psicología y el psicoanálisis; invitan a pensar las relaciones de la psicología y de lo social, las teorías de la enfermedad mental, de lo normal y lo patológico o el análisis de los fenómenos chamádonnicos (Idem).

De todas las obras de Marcel Mauss, el *Essai sur le don* (1923) es la que ejercerá mayor atractivo sobre CLS. El *Essai sur le don* es una de las obras fundamentales del maestro, en ella Marcel Mauss expone varios ejemplos de práctica del don –entre otros, las del kula dadas por Malinowski y las del potlacht comunicadas por Boas– y de descripciones etnográficas sobre los sistemas de intercambio en los pueblos primitivos, como el fundamento de una generalización más amplia sobre la naturaleza de la acción social. Revisemos como CLS ve el intercambio, para ello haré un paréntesis para recordar que como señala Leach (1970:9), en Mauss el concepto de relación es en sí mismo una abstracción de algo muy concreto: el intercambio o la comunicación entre los individuos. El "don" es un objeto material que pasa de un individuo a otro y expresa una relación existente. La naturaleza de esta relación es más abstracta ya que encierra el valor del intercambio: todo el que recibe un don – sea que consista en personas,

cosas o en palabras – está obligado a aceptarlo y también a devolverlo. El don, es pues, una prestación total porque expresa la relación entre las personas, la cual no es un hecho aislado sino, que es una parte de un conjunto global de transacciones dispersas en el tiempo y en el espacio. Un don es significativo porque es comparable o se opone a otras transacciones, y no solo a aquellas que tienen lugar entre unos mismos actores sino también a las que acontecen entre los otros del mismo sistema de comunicaciones (Leach; 1970:10).

CLS, se ocupa del intercambio, se detiene en el *Essai sur le don* y es de éste de donde va a tomar elementos para su propuesta teórica sobre éste. El desarrollo de este tema por Lévi-Strauss, enlaza con su idea de que en cualquier sistema cultural los modos convencionales que ordenan la interacción entre dos personas constituyen "un lenguaje que puede ser descifrado como cualquier otro lenguaje". Lévi-Strauss aplica esta idea a toda actividad y relación humana, subrayando la relación de oposición, de igual manera al pensamiento mítico y a los rituales. En la segunda parte, de la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* (1950: XXIV – XXXVII), CLS presenta los aportes del *Ensayo sobre el don,* y a partir de los descubrimientos de Mauss, remarca el descubrimiento que el maestro hace sobre el hecho social total. Idea compleja de toda antropología, que explica las paradojas de la comprehensión etnográfica y el porqué el observador es una parte de lo que él observa, y cómo el hecho social debe ser aprehendido desde dentro y desde fuera. Lo que permite a CLS, afirmar que Marcel Mauss "ofrece las bases de un nuevo humanismo" (p. XXIX).

Lo social integra en un sistema las dimensiones propiamente sociológicas, históricas y fisio – psicológicas, que no pueden existir sino en los individuos. El hecho social total se explica por el hecho que lo objetivo y lo subjetivo se reencuentra sobre el mismo terreno del inconsciente "carácter común y específico de los hechos sociales". (p. XXX). Este postulado de Mauss anula, según CLS, la aporía del dualismo de Durkheim. En la noción de mana Mauss propone "una especie de cuarta dimensión del espíritu", en la magia como en la religión, como en la lingüística son las ideas inconscientes las que proceden, como lo señalaba Mauss, de manera tal que él comprendió la magia como un conjunto "de fenómenos parecidos a los del lenguaje" y remarca lo que la lingüística puede ofrecer para tener acceso a ese campo de investigación; Lévi Strauss, termina la introducción a la obra de Mauss señalando el paralelismo existente entre el descubrimiento del don y la fonología, "Como la fonología para la lingüística, *L'Essai sur le don,* inaugura

pues una nueva era para las ciencias sociales". (Ibid., XXXV). Para CLS, Marcel Mauss, desgraciadamente, no logró explotar su descubrimiento, a saber: "que el intercambio es el común denominador de un gran número de actividades sociales". (Ibid., XXV y XXXVII). Para CLS, el error de Marcel Mauss fue permanecer en la observación empírica que no tiene ninguna incidencia directa en el intercambio, sino solo en las tres obligaciones de dar, recibir y volver a dar. Para explicarlas, Mauss, recurrió a la teoría indígena del hua, que postula una especie de virtud o fuerza mística al interior de la cosa dada, que se vengaría de aquél que recibe sino devuelve. Pero él, M. Mauss, se deja llevar por la mistificación del discurso indígena haciendo del hua la razón última del intercambio, lo que es una forma de ideología "creer lo que los interesados creen"; "Es necesario reducirla por una crítica objetiva que le permita ver la realidad subyacente". (Ibid., XXXIX). Para CLS, Marcel Mauss, ya había dado el primer paso con anterioridad, pero no lo atendió, lo dejó de lado, puesto que en el *Esquisse d'une théorie générale de la magie* afirmó la "necesidad de comprender el acto mágico como una suerte de juicio", un juicio sintético a priori y como una consecuencia del mana.

CLS busca resolver el problema planteado en el *Essai sur le don* -las tres obligaciones- con un análisis de psicología cognitiva inspirada por el texto de Hubert y Mauss sobre la magia, para fundar allí la realidad del intercambio:

> El intercambio no es un edificio complejo, construido a partir de las obligaciones de dar, recibir y volver a dar, con la ayuda de un cimiento afectivo y místico. Es una síntesis inmediata dada, a y por el pensamiento simbólico que, en el intercambio como en toda otra forma de comunicación, va más allá de la contradicción que le es inherente de percibir las cosas como los elementos del dialogo, simultáneamente bajo la relación de sí y del otro, y destinados por naturaleza a pasar del uno al otro (Ibid., XLVI).

En el don, el espíritu percibe las cosas como elementos tomados en una relación de necesidad inmediata, la del intercambio, comparable a un dialogo donde circula la información que es una forma fundamental de la comunicación humana.

Ese texto contiene la definición propiamente estructuralista del don y de lo social a partir del lenguaje. "Como el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma, además); los símbolos son más reales que aquello que simbolizan; el significante precede y determina lo significado" (Ibid., p. XXXII). Ahora bien, el lenguaje es un efecto de "esta gran función de

comunicación" de la cual CLS habló en las *Estructuras Elementales* y que aquí le da el nombre de "función simbólica".

CLS propone una hipótesis arriesgada sobre el origen del lenguaje, cuando señala que:

> El lenguaje no puedo haber nacido sino de un solo golpe [...] Un paso se dio, de un estado donde nada había de sentido a otro donde todo lo tenía [...]. Dicho de otra manera, en un momento se dijo que el Universo entero de un solo golpe devino significativo, sin embargo, no por eso fue mejor conocido (Ibid., XLVII).

Según él, todo se dio como si de un momento a otro la humanidad adquirió, de un solo golpe, un inmenso dominio: el del significado. "El Universo [sic] significó mucho antes que se comenzara a saber lo que él significaba" (Ibid., XLVIII). De tal manera, que una puede imaginar que a partir del "momento" cuando el espíritu humano pudo emitir y recibir signos, referidos a otros, nació el lenguaje. Y aquél no pudo ya más percibir el mundo sino a través de éste, desde ese "momento", todo el universo fue potencialmente significante. Fue, allí cuando se hizo posible tallar en el mundo dado de la experiencia sensible las cantidades en número ilimitado, pero cada vez más finitos, de significantes: qué significa el color del agua, el viento fuerte, la brisa de la mañana, el animal que cruza el camino, el encuentro con este animal, o este objeto, o esta persona, entre otros. El sentido de estos signos potenciales no estaba dado, sino todo lo contrario. Desde el momento que la función simbólica comienza a realizar su trabajo de codificar y descodificar, todo puede y debe significar, pero ¿qué quiere decir eso? ¿qué es lo que se significa? Y responde Claude Lévi Strauss, en el mismo texto introductorio de la obra de Marcel Mauss:

> Por todas partes, además, y constantemente en nosotros mismos [...] permanece una situación fundamental que revela la condición humana, a saber, que el hombre dispone desde sus orígenes de una integralidad de significante del cual está fuertemente impedido para hacer concesiones a un significado, dado como tal sin ser, sin embargo, conocido (Ibid., XLIX).

Lévi Strauss, une el mana Maussiano con las nociones del mismo género, todas aquellas que tienen "ese significante flotante", en número excesivo con relación a los significados o que marcan significados ausentes o inciertos y que permiten hablar de aquello que uno no conoce. Palabras vacías de sentido, pero, cuya "función es llenar un extravío entre el significante y el significado" y en las que él ve "una servidumbre del pensamiento finito

(pero que al mismo tiempo es la apuesta de todo arte, toda poesía, toda invención mítica y estética)" (Ibid., XLIX). En estas consideraciones, Claude Lévi Strauss no hace ninguna mención a la religión, que es en el sistema donde Mauss ubica el mana.

Claude Lévi Strauss se separa de los dos maestros –Durkheim y Marcel Mauss– en la importancia que ellos dan a la temática de las religiones. El fundador del estructuralismo no considera esta problemática. La noción de religión aparece en la obra de Claude Lévi Strauss solo de forma marginal, y mezclada con la teoría de la cultura. Así señala que: "Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos entre los cuales se encuentran en primer lugar el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión" (Ibid., XIX). Para el profesor Camille Tarot (2008:384), esta declaración pone a la religión en el fin, en el último lugar, "la quinta rueda de la carrosa"; y esto es por supuesto, completamente opuesta a lo que sucede en la obra de Durkheim que la ubica en el primer lugar, y en la de Marcel Mauss, donde no deja de ser también muy importante. De igual manera, podemos señalar –adelantándonos a una crítica al autor que no es nuestra intención hacer en este momento, pero que dado el alcance que tuvo y ha tenido la obra de Lévi Strauss en las ciencias sociales es un deber señalarlo– que ciertamente, en sus trabajos en lo que llamaba simbolismo está el centro de su teoría de la cultura, y en ésta, la noción de religión está ausente e invisibilizada, y la categoría de sagrado no aparece en ninguno de los textos del autor.

Y es aquí donde creo que puede ubicarse nuestra crítica: el estructuralismo cortó en dos el campo de las ciencias sociales de las religiones (que Durkheim y Mauss, y sobre todo este último, se habían empeñado en dilucidar). De aquí surge esta interrogante ¿Por qué CLS abordó la problemática de la cultura y del simbolismo, y aún más cuando estudia los sistemas de parentesco y se ocupa del incesto, se remonta hasta el tránsito de la hominización a la humanización, hasta el paso de la naturaleza a la cultura, y no hace referencia a lo sagrado ni a la religión? Este desplazamiento ha tenido consecuencias inconmensurables, puesto que son innumerables los sociólogos, etnólogos, semiólogos, historiadores –y pare Ud. de contar– que han tomado sus apreciaciones al pie de la letra, han separado los mitos de los ritos, y han llegado, hasta vaciar de contenido dichas nociones, considerándolas inútiles, falta de objeto. Sin embargo, los hechos –la presencia de la fuerza política de las co-

rrientes integralistas en y por el mundo, las fuerzas movilizadoras del islam, la fuerza de las explosiones religiosas que acompañaron la recomposición del Oriente, el desarrollo multiforme de los nuevos movimientos religiosos, y la vitalidad de las "nuevas comunidades" que transforman a Occidente, los cambios que se han visto obligados a hacer las instituciones religiosas por los procesos secularizadores, entre otros– han traído nuevamente al escenario nuevas interrogantes y la vigencia de los hechos vinculados con aquellas dos nociones desplazadas por el estructuralismo: religión y sagrado. Siguiendo con nuestra lectura de las influencias de la sociología de Marcel Mauss en la obra de Claude Lévi Strauss, y recordando su declaración que hemos citado en páginas anteriores, es bueno señalar que el antropólogo francés aprovecha para unir inmediatamente la sociología a una psicología del inconsciente, productora de los códigos simbólicos, y que es el fundamento de todos los fenómenos culturales. De allí su reconocimiento a Marcel Mauss por haber abierto esa vía, cuando hace su reflexión sobre los simbolismos y pone las bases de una antropología de lo simbólico. Para CLS, este camino es el que permitirá producir una teoría completa de los hechos socioculturales.

Estos aspectos le dan pie a CLS para, en su propuesta teórica, darle continuidad a esa idea y desarrollarla, de tal manera que la vincula con su idea de que en cualquier sistema cultural los modos convencionales que ordenan la interacción entre dos personas constituyen un lenguaje que puede ser descifrado como cualquier otro lenguaje. La lengua es una estructura compleja que constituye un todo. Este principio lo aplica CLS a todos los tipos de acciones convencionales, a los símbolos temáticos que aparecen en los mitos y en los ritos.

La otra idea, que también reafirma CLS a partir de las enseñanzas de Marcel Mauss, es el considerar la realidad social como un sistema; esto quiere decir, que es posible descubrir entre las partes que lo componen conexiones, equivalencias y solidaridad (CLS; 1965). Además, concebir así la realidad social le permite reducir los fenómenos sociales que siempre son diversos y ricos en determinaciones a un número de operaciones, de grupos o de personas más pequeños. También, la reducción lo lleva a encontrar los términos fundamentales de un equilibrio que cada tipo de sociedad concibe y realiza de manera diferente (CLS; 1950). En consecuencia, la noción de sistema lleva implícita la noción de equilibrio. Con convicción señala que las costumbres de un pueblo forman sistemas y esos sistemas no existen en un número ilimitado ya que las sociedades humanas, "como los individuos –en sus juegos, en

sus sueños y en sus delirios– jamás crean de "forma absoluta" (CLS, 1955: 203), lo que se puede hacer, afirma el autor, es limitarse a seleccionar combinaciones en un repertorio ideal que es posible reconstruir (Ídem.).

> Haciendo el inventario de todas las costumbres observadas, de todas aquellas imaginadas en los mitos, las evocadas en los juegos infantiles y de los adultos, así como en las de los sueños de los individuos sanos o enfermos y las conductas psicopatológicas, se podría a construir una especie de cuadro o tabla periódica semejante a la de los elementos químicos, donde todas las costumbres reales o simplemente posibles aparezcan agrupadas en familias, y donde nosotros no tendremos sino que reconocer aquellas que las sociedades han efectivamente adoptado (Lévi Strauss; 1955: 203)[42].

Para Lévi-Strauss, la creación y combinación posibles de sistemas dentro de la estructura tienen número limitado, sea que se creen imágenes oníricas, míticas, como enfermizas o delirantes. De esta manera, va materializando su idea de sistema (tan cara a Marx, pero que es a partir de la influencia de la lingüística de Saussure que CLS la toma y la aproxima a la comunicación), y es a partir de ésta que le va dando claridad conceptual a su concepción de estructura. Para él la lógica general del sistema no tiene porqué coincidir con la lógica de los sistemas parciales que lo integran. Sucede como en las lenguas, los sistemas de clasificación pueden estar desigualmente situados por relación a lo arbitrario y a la motivación sin que este último deje de ser operante.

Claude Lévi Strauss considera que es necesario cerrar la discusión sobre el totemismo que había puesto sobre el tapete la polémica entre la antropología social británica y la sociología francesa liderizada por Durkheim. En su obra, *Le Totémisme aujourd'hui*[43], publicada por primera vez en 1965, CLS hace una serie de observaciones a las diferentes teorías sobre el totemismo que existían para el momento y da su opinión con la idea de terminar con la polémica de esta problemática[44]. Esta crítica del totemismo, también le sirve a CLS, para rechazar la teoría durkheimniana de la religión y de lo sagrado.

---

42 Lévi Strauss, C. (1955). *Tristes Tropiques.* Terre Humain –PLON. París.

43 Lévi Strauss, C. (1965/1988 5ta édition). *Le Totémisme aujourd'hui.* P.U.F., París.

44 El totemismo había sido introducida en las ciencias sociales a partir de los trabajos de McLennan. Ver al respecto: Arnold Van Gennep (1920. *L'État actuel du problema totémique.* Ernest Leroux, Paris), pasando por los británicos, particularmente James Frazer (en sus dos obras: 1910. *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society,* London, MacMillan; y 1911 -1915. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion,* London, MacMillan, 12 vol.), hasta los franceses como Émile Durkheim (1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse.* París, P.U.F.

Durkheim, que en su obra *Las Formas elementales de la vida religiosa,* busca demostrar que el totemismo australiano era una forma elemental de la religión a partir de la cual todas las otras religiones se han originado va a ser criticado por CLS. De igual manera, a las intuiciones que los sociólogos – Durkheim y Mauss– habían expuesto sobre los sistemas de clasificación en la obra *Algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas (191 -1902),* CLS le dedica tiempo para analizarlos y criticarlos; así señala que el animal (se refiere al tótem), o más bien su especie, no es una realidad sagrada, sino un útil conceptual que entra en una serie, con otras especies de las cuales se diferencia por ciertos rasgos, que permiten pensar las relaciones de homología con los grupos humanos. El totemismo reposa, según CLS, sobre una homología postulada entre dos series paralelas - la de las especies naturales y la de los grupos sociales – de las cuales, no olvidemos, los términos respectivos no se parecen dos a dos; solo la relación global entre las series es homomorfica: correlación formal entre dos sistemas de diferencias (Ibid., 297). "La sola realidad del sistema consiste en una red de separaciones diferenciales entre los términos, planteados como discontinuos" (Hénaff[45], 1991/2000:253). El totemismo trata, pues, de "procedimientos de clasificación y de métodos de nombrar y de organización". (Ibid., 210). Para CLS, el totemismo no es el origen del sacrificio (con ello contradice la opinión de los historiadores de las religiones), sino que la operación es diametralmente opuesta. Para él, el totemismo es un caso raro en la historia de las ciencias: una teoría, pero falsa y es un falso problema.

El autor denuncia la "ilusión totémica" (1965:3), y al hacer esta denuncia recuerda igualmente, los inicios del psicoanálisis y retoma la crítica que Freud hace del estudio de la histeria de Charcot. Recordemos que, para el psicoanalista, Charcot fabricaba enfermos, y CLS, agrega que así mismo en occidente se fabrican "otros", en este caso "salvajes" o "primitivos". Para continuar con su crítica utiliza el trabajo del totemismo que hizo Frazer, y señala que a Frazer le sirvió ese trabajo para separar al "salvaje" del "civilizado": "No es pues un azar, si Frazer ha amalgamado el totemismo y la ignorancia de la paternidad fisiológica: el totemismo aproxima al hombre al animal" (1965:3). De igual manera, el totemismo ha amalgamado la idea de sacrificio, noción persistente hasta en las grandes civilizaciones, pero portador del germen de una confusión con el animal que se extiende hasta la divinidad. De allí, la necesidad de

45 Hénaff, M. 1991/2000. *Claude Lévi Strauss et l'anthropologie structurel*. Agora Pocket, París.

alejar el totemismo de nuestras instituciones religiosas para meterlas a parte y protegerlas de toda comparación (Tarot, 2008:386).

Lévi Strauss, en su análisis va más allá de las observaciones críticas que le hace a Frazer y a Durkheim y enfila la batería hacia Freud. Para el antropólogo francés, la hipótesis de Freud en *Tótem y Tabú,* sobre la muerte del padre en la horda primitiva, que la ubica en la problemática totémica, es: "inadmisible, como interpretación de la prohibición del incesto y de sus orígenes: gratuita la hipótesis de la horda de los machos y el asesinato primitivo, círculo vicioso que hace nacer el estado social de prácticas supuestas" (1967:563). Para que hubiese padre era necesario que los antropoides estuviesen ya en sociedad, dotadas de lenguaje y con normas como la del tabú del incesto. Por otra parte, esa hipótesis no dice nada sobre el origen de la civilización que queda siempre fuera de toda explicación; la hipótesis del médico vienes habla más del presente, del estado actual de la civilización occidental donde "el incesto es inconscientemente deseado" (Ibid., 563). Y señala:

> Nosotros no sabemos ni sabremos jamás nada del origen primario de creencias y costumbres cuyas raíces se remontan a un lejano pasado; pero, para lo que pasa en el momento actual, es cierto que las conductas sociales no son juzgadas espontáneamente por cada individuo, bajo el efecto de emociones presentes. Los hombres no actúan, en tanto que miembros de grupo, conformemente a lo que cada uno resiente como individuo: cada hombre resiente en función de la manera cómo le es permitido o prescrito conducirse. Las costumbres son dadas como normas externas, antes de engendrar sentimientos internos, y sus normas insensibles determinan los sentimientos individuales, así como las circunstancias donde éstas podrán o deberán, manifestarse (1965: 105).

En otras palabras, la afectividad no explica nada en el dominio del pensamiento. Por ejemplo, los tabús dicen sobre la prohibición de los nombres de los muertos, pero no explica nada sobre el miedo que se les tiene a éstos. "No es el miedo a los fantasmas lo que puede haber dado nacimiento a un sistema también ajustado. Éste más bien se inserta allí", así finaliza su análisis del complejo sistema tiwi de nominación (1962:279).

Ciertamente, las reglas de parentesco y de matrimonio son algunos de los elementos fundamentales de la vida social, como ya lo señalaba Durkheim, sin embargo, Claude Lévi Strauss le hace una crítica a éste y recalca que también Durkheim deriva, en última instancia, los fenómenos sociales de la afectividad (1962:102) y no de la organización simbólica. Lo que in-

valida su teoría del simbolismo (y de paso, si invalida ésta, invalida la de lo sagrado) es que "ésta parte de la necesidad y se termina en un recurso a un sentimiento"; los hombres simbolizan su pertenencia clánica por signos que él explica como una tendencia instintiva al tatuaje: "Este "instinto" gráfico, es pues la base de un sistema que tiene su máxima expresión en una teoría afectiva de lo sagrado". Pero la teoría durkheimniana del origen colectivo de lo sagrado reposa sobre una petición de principio: no son las emociones actuales, que se sienten en la ocasión de las reuniones y de las ceremonias las que engendran o perpetuán los ritos, sino que es la actividad ritual la que suscita las emociones. Está lejos de que la idea religiosa haya nacido del medio social efervescente y de esta efervescencia misma, como lo señalaba Durkheim (1912/1967:313); es la efervescencia la que sigue al rito; además no es científico, en opinión de CLS, fabricar como lo hizo el sociólogo francés, una teoría de la religión por sí misma:

> Si se pretende constituir la religión como un orden autónomo, a partir de un estudio particular, es necesario sustraerla de esa especie particular que son los objetos científicos. De haber definido la religión por contraste, resultará inevitablemente que, a los ojos de la ciencia, no se distinguirá sino como un reino de ideas confusas (1962/1965:148).

La religión no tiene, según CLS, nada de específico y se explica como el totemismo por los mismos mecanismos del pensamiento. "Si se atribuye a las ideas religiosas el mismo valor que a cualquier otro sistema conceptual, lo que sería dar acceso a los mecanismos del pensamiento, la antropología religiosa seria validada en su desarrollo, pero perdería su autonomía y su especificidad", (Ibid., 148) y continua más adelante "El pretendido totemismo pone de manifiesto al entendimiento" (Ibid., 149). Para el estructuralista francés lo que hay de pensable en la religión, así como en los mitos, no son los sentimientos que de manera general no explican nada, ya que las emociones y las pulsiones:

> ...resultan siempre del poder del cuerpo, o de la impotencia del espíritu. Consecuencia en los dos casos, porque ellas no son jamás causa, estas no pueden ser buscadas sino en el organismo, como solo la biología sabe hacerlo o en el intelecto, que es la única vía que ofrece la psicología, así como también la etnología" (Ibid.:103).

Como ya señalamos en líneas anteriores CLS, saca de la escena etnológica a la religión y lo sagrado, ésta no es más que la prescripción de poner

orden, para él esta idea así no tiene nada de específico y es la ley o el orden lo que gobierna el pensamiento tanto del primitivo como del nuestro: "Esta exigencia de orden está en la base de lo que nosotros llamamos pensamiento primitivo, pero solo porque ella es también la base de todo pensamiento" (Ibid.,103). Aquí el autor francés no nos ha dado respuesta sobre los mitos y los ritos, veremos que señala posteriormente.

3. Las estructuras elementales del parentesco

Les structures élémentaires de la parenté, además de ser la primera obra realmente importante de CLS, publicada en 1949, permite seguir con más detalle el itinerario que el autor se planteó, así como también, observar en ésta el desarrollo que va siguiendo para resolver la problemática metodológica que él considera que tiene la antropología. Abordando esta problemática, la del parentesco, CLS, se incluye entre quienes consideraron el estudio del parentesco como uno de los aspectos básicos y fundamentales de la disciplina, tal como está presente en las obras de Morgan (Systems of consanguinity and affinity of the human family, 1871) y más tarde ya en el siglo XX en los trabajos de de Rivers, Kroeber, Radcliffe –Brown, Evans–Pritchard, Fortes, Murdock, Lounsbury, Dumont, Needham, Fox, Godelier, Heritier... en Venezuela Rafael López Sanz y en Maracaibo Jacqueline Vílchez.

En *Les structures élémentaires de la parenté,* el autor expresa lo importante de este problema no solo para la ciencia social sino también para la biología, la psicología. Esta problemática refleja la idea de considerar al parentesco como el fundamento de las sociedades y la necesidad de su estudio como la llave que es necesario tener para comprender el funcionamiento de aquellas (Godelier, 2004)[46]. Esta singular consideración está en la base de la dedicación que se ha hecho al estudio del parentesco dentro de la disciplina, desde este punto de vista hay que considerar que los estudios de parentesco tienen, como lo señala Godelier (2004:23), una doble prioridad: ontológica en la vida de las sociedades y epistemológica en su estudio científico. De allí la importancia de *Les structures élémentaires de la parenté,* la cual es una obra técnica, dedicada a un amplio análisis comparativo de las

46 Godelier, M. 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Librairie Arthème Fayard, París.

reglas de matrimonio entre los aborígenes australianos y otras poblaciones tribales del sudeste asiático (Leach, 1970:22).

En esta obra está presente o, mejor dicho, es el punto de partida para el desarrollo de su problemática metodológica que está reflejada en los primeros capítulos dedicados a la discusión de la prohibición del incesto. La prohibición del incesto tiene en esta obra un lugar central, el cual está basado en el reconocimiento que hace el autor de que esta prohibición es una de los múltiples usos del sexo que las sociedades rechazan, prohíben, y sancionan de manera más o menos dura, que puede –en algunos casos– ir desde su ridiculización y castigo hasta la condena de muerte.

En la primera parte de la obra, hay dos aspectos que el CLS discute: a) la relación entre naturaleza y cultura y b) la prohibición del incesto como una institución universal. CLS, señala los rasgos fundamentales de esta institución. Avanza la tesis, según la cual, la prohibición del incesto fue simultáneamente la condición primaria de la emergencia de las relaciones de parentesco y de la aparición de la sociedad humana "autóctona", separada de la animalidad y siguiendo su desarrollo en otro mundo, el de la cultura, creado por el hombre. La prohibición del incesto es una norma, una regla, ambigua y equivoca porque presenta caracteres contradictorios: en cuanto regla, expresa su pertenencia al dominio de la cultura, y tiene un carácter social; pero en cuanto regla universal obedece al criterio de la naturaleza.

> El hecho de la regla, encarado de manera por completo independiente de sus modalidades, constituye, en efecto, la esencia misma de la prohibición del incesto, ya que, si la naturaleza abandona la alianza al azar y a lo indeterminado es imposible para la cultura no introducir un orden, de cualquier clase que sea, allí donde no existe ninguno. El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo y, por tanto, sustituir en ese dominio, como en todos los demás, el azar por la organización. La prohibición del incesto constituye cierta forma – y hasta formas muy diversas – de intervención. Pero antes que cualquier otra cosa, ella es intervención; aún más exactamente, ella es la intervención (Lévi Strauss, 1981:68)[47].

Reconocer esta duplicidad de caracteres es la primera condición de validez para la interpretación de la regla, aspectos poco atendidos, según CLS en las discusiones que se han dado sobre la prohibición del incesto dentro de la ciencia social. Las respuestas dadas a esta problemática más comunes han

47 Lévi Strauss, C. 1991. *Las Estructuras Elementales del parentesco.* Ediciones Paidós, Barcelona.

sido: a) las que han entendido al incesto como una medida encaminada a salvaguardar la especie de las uniones consanguíneas, b) las que señalan que la prohibición del incesto se debe a una repugnancia instintiva –sentimientos y tendencias – presentes en la naturaleza del hombre, c) las que consideran a la prohibición del incesto como una regla de origen puramente social; d) de igual manera, llama la atención CLS, sobre aquellas posiciones que solo se centran en la exogamia. Para el autor estas explicaciones son solo una forma de explicar un fenómeno universal, como es la prohibición del incesto, recurriendo a un fenómeno especial, con frecuencia de carácter anecdótico, que sin duda se ha comprobado en algunas sociedades, pero cuya presencia no se puede universalizar (Lévi Strauss, 1949).

En el interés por la prohibición del incesto, coinciden CLS y Durkheim, éste último le da un tratamiento de carácter sistemático reduciéndolo al sistema de las creencias totémicas. CLS crítica esta debilidad y la arbitrariedad de la explicación del maestro y ya observamos en páginas anteriores como resuelve el problema del totemismo (Lévi Strauss; 1949). De igual manera, llama la atención sobre aquellas explicaciones históricas que han considerado al incesto como sobrevivencias de un pasado lejano y distinto del presente, así como también, critica las explicaciones que hizo de esta institución B. Malinowski. Para CLS el problema de la prohibición del incesto no debe examinarse como una configuración histórica, diferente según los grupos, que explique las modalidades de una institución en tal o cual sociedad particular, para el autor el problema está en la pregunta que es necesario hacerse: ¿cuáles son las causas profundas y omnipresentes que hacen que en todas las sociedades y en todas las épocas exista una regulación de las relaciones entre los sexos? (Lévi Strauss, 1949).

De igual manera, en esta obra CLS, vuelve a reconocer su admiración por la obra de Freud (admiración que más tarde en su obra *La alfarera celosa* (1986/1985)[48] va a ser más bien de crítica y rechazo), viendo en el psicoanálisis una "ciencia social" flotante entre la tradición de una sociología histórica que busca en el pasado lejano la razón de ser de una situación actual y una actitud más moderna y científica, más sólida, que espera del análisis del presente el conocimiento de su futuro y de su pasado (LS: 1981). Freud, había explicado el incesto basándose en las teorías de Darwin (y de uno de sus

48 Lévi Strauss, C. (1985). *La potière jalouse.* Plon, París. Para este trabajo se revisó la versión en castellano publicada por Paidós, Ibérica, S. A. 1986.

alumnos, Atkinson) sobre la muerte del animal – padre que refuerza con su teoría sobre el totemismo[49]. Para el fundador del psicoanálisis la "muerte del animal–Padre" le permite la explicación del tránsito de la naturaleza a la cultura que completa con las nociones de creencias totémicas y de sacrificio ritual para explicar la aparición de la religión, del arte y de la moral. Con "La muerte del animal–Padre" y su ingesta por los hermanos se pone fin a la horda paternal, y éstos se ven obligados a vivir juntos instituyendo una nueva organización que evite la guerra generalizada y se instituye así, la prohibición del incesto por medio de la cual renuncian a sus hermanas y a sus madres, buscando mujeres fuera; se inaugura así la exogamia y hace posible, al mismo tiempo que necesaria, el intercambio de mujeres entre los hombres. Claude Lévi Strauss, solo coincide con el fundador del psicoanálisis en la tesis que une la prohibición del incesto a la exogamia y al intercambio de las mujeres. Pero el resto de la explicación que Freud hace, Lévi Strauss la considera "un mito" dotado de "una gran fuerza dramática", el deseo de la madre o de la hermana, el asesinato del padre y el arrepentimiento de los hijos, sin duda "no corresponden a un hecho o a un conjunto de hechos" que ocupen un lugar en la historia y añade:

> En este sentido, la obra de Freud ofrece un ejemplo y una lección. A partir del momento en que se pretendía explicar ciertos rasgos actuales del espíritu humano por un acontecimiento, a la vez históricamente cierto y lógicamente necesario, estaba permitido, e incluso se prescribía, intentar reconstituir de modo escrupuloso su secuencia. El fracaso de Totem y Tabú, lejos de ser inherente al designio que se propuso su autor, se debe más bien a la vacilación que le impidió precaverse hasta el fin de las consecuencias implícitas en sus premisas. Era necesario ver que los fenómenos que ponían en juego la estructura más fundamental del espíritu humano no pudieron aparecer de una vez por todas: se repiten por entero en el seno de cada conciencia, y la explicación que les corresponde pertenece a un orden que a la vez trasciende a las sucesiones históricas y a las correlaciones del presente. La ontogénesis no reproduce la filogénesis, o lo contrario. Las dos hipótesis desembocan en las mismas contradicciones. Solo se puede hablar de explicación a partir del momento en que el pasado de la especie vuelve a jugarse, en cada instante, en el drama indefinidamente multiplicado de cada pensamiento individual, porque, sin duda, él mismo no es más que la proyección retrospectiva de un pasaje que se produjo, puesto que se produce continuamente" (Lévi Strauss, 1986:568 -569).

49 Freud, S. (1973). "Totem y Tabú" en *Obras Completas* de Sigmund Freud, Vol II. LXXIV. Biblioteca Nueva, Madrid.

Ahora bien, el deseo de la madre y de la hermana y la muerte del padre por los hijos, no corresponden a hechos históricos, pero, señala CLS, pueden traducir, bajo una forma simbólica, un sueño. Y ese sueño, tiene el prestigio y el poder de modelar los pensamientos de lo humanos, a pesar de ellos, y proviene del hecho "que los actos que éste evoca no han sido jamás cometidos puesto que la cultura se ha opuesto a ello, siempre y por todas partes" (Ídem.).

Lévi Strauss pone en el tapete los equívocos de la interpretación freudiana de la muerte del padre y remarca dos: el primero, que el psicoanalista parte de una conjetura que lo lleva a hacer de un suceso (pre)histórico real, algo rechazado, pero al mismo tiempo, conservado hasta el presente en el inconsciente colectivo de la humanidad. Esta interpretación de Freud, que corresponde a los presupuestos científicos de su época que ponían en primer plano, para explicar cualquiera de las instituciones humanas, la búsqueda de sus orígenes para después explicar las etapas de su evolución posterior. Pero ese método, en lugar de haber reconstruido la historia de las instituciones, lo que ha producido es una falsa historia de esas mismas instituciones. Y esto es lo que critica CLS, con toda razón.

El segundo reparo que le hace, es a la interpretación de la muerte del Padre, que hace Freud, CLS le reconoce el carácter dramático de la misma y señala que lo que Freud hace es construir del hecho una historia imaginaria que le debía permitir comprender el conflicto interno que en todas las épocas todos los seres humanos deben enfrentar y reconstruir en el curso de su desarrollo para construirse una identidad propia, renunciar al deseo que lo empuja hacia sus parientes más próximos del sexo opuesto al suyo, y rechazar la hostilidad resentida frente al pariente del mismo sexo que es visto como el obstáculo a su deseo (el complejo de Edipo, en otras palabras). Una vez, superada esa etapa, el individuo, convertido en adulto, es consciente de sus deseos y éstos son explícitos hacia personas de otro sexo y fuera del círculo de sus parientes más próximos. Para CLS, las satisfacciones simbólicas "a las que se inclina, según Freud, la nostalgia del incesto, no constituyen entonces la conmemoración de un acontecimiento" (Ídem.), sino que son más que eso, son "la expresión permanente de un deseo de desorden, o más bien de contraorden" (Ídem.).

Pero la crítica más fuerte que le hace CLS a esa interpretación de Freud, es que el deseo sexual y su representación estructuren las relaciones entre los individuos y las relaciones consigo mismos y esto es lo que permite que conformen sus identidades. En 1962, CLS reconoce, en su texto sobre el

totemismo[50], en una nota de la página 105, que a diferencia de Kroeber su actitud hacia Totem y Tabú (la obra de Freud) con los años se había recrudecido; y hace hincapié en que sí la referencia a los sentimientos explicasen la persistencia de las costumbres, "sus orígenes deberían coincidir con la aparición de los sentimientos, y la tesis de Freud no sería modificada, aun si la impulsión parricida corresponda a una situación típica, en lugar de un acontecimiento histórico". (1962:105).

Ante el fracaso de las explicaciones que las diferentes disciplinas -historia, sociología, antropología, psicología, psicoanálisis-, han dado del incesto, el autor se siente obligado a considerar que es la antropología la disciplina que debe responder a esta problemática y de allí su exigencia de una nueva formulación de los principios y de los métodos que pueden fundar una etnología válida. (Lévi Strauss; 1949). Con el estudio del parentesco, el autor intenta comprender, a las sociedades tribales y campesinas, aprehender aquello verdaderamente humano existente en el ser humano. Aquí en esta intención CLS, se aproxima a los filósofos que aspiran aprehender la esencia humana.

Sin embargo, hay que acotar que a pesar de las objeciones que CLS le hizo a Freud, es indudable e innegable[51] que las conclusiones a las que llega el médico vienes, quien partió de un mito (el mito de Edipo), le sirven, treinta y cinco años más tarde, de hipótesis a CLS para formular su teoría sobre la prohibición del incesto. La prohibición del incesto obliga a los humanos a renunciar a sus parientes próximos para el ejercicio de la sexualidad y a buscar fuera de ese círculo para sus uniones sexuales y sociales; es decir que esta prohibición inaugura la exogamia. La prohibición del incesto no fue solo un tabú de los primeros hombres sino, que desde el mismo momento de la transición de la hominización a la humanización estuvo presente y sigue siendo una de las prohibiciones más generalizada, es decir que se perpetuo para todas las familias humanas. Los seres humanos se han perpetuado porque han intercambiado entre sus miembros aquellos miembros que esta prohibición veta. La sumisión del deseo a la prohibición del incesto, en las primeras etapas del desarrollo del niño, es un hecho y es la fuerza que empuja al hombre cuando ya es adulto a buscar la unión tanto sexual como social fuera de su círculo

50 Lévi Strauss, C. (1962). *Le totémisme aujourd'hui*. P .U .F. París.

51 Maurice Godelier (2004) reconoce el silencio de Claude Lévi Strauss al respecto y señala que el antropólogo francés nunca reconoció públicamente que para su teoría de la prohibición del incesto partió de los postulados freudianos. (2004:432).

familiar. Sea que se rechace o no este deseo, éste no da ninguna pista para considerar que sea esencial en la conformación de la identidad de las personas que convienen a la satisfacción. El carácter de conveniencia o no, depende de dos cosas: del sistema de parentesco que domina en el seno de la sociedad donde el individuo nació, creció y hace su vida; es la sociedad quien determina con quien unirse sexual y socialmente y como hacerlo para que sea socialmente aceptada la unión. Y en segundo lugar, depende de las relaciones político –religiosas, jerárquicas o no, que existen en una sociedad y que prohíben o imponen ciertas uniones entre los grupos que las componen.[52]

En "Las estructuras elementales de parentesco", CLS expone su concepción de los orígenes y los fundamentos de la prohibición del incesto, a diferencia de Freud, CLS analiza un número amplio de sistemas de parentesco, para deducir "las estructuras"; es decir, los principios de su funcionamiento y las condiciones de su reproducción. En principio hay que recordar que la prohibición del incesto para CLS, no es solo la precondición de la instauración entre los hombres de relaciones sociales particulares, las relaciones de parentesco que pueden agruparse en diferentes sistemas, es también, y al mismo tiempo, el momento cuando la humanidad sale de la animalidad o dicho de otra manera, cómo la cultura irrumpe y subordina a la naturaleza para sus fines. En este libro una puede observar como el autor formula una hipótesis general sobre las razones de ser de la prohibición del incesto, así mismo la conjetura sobre su origen. (He aquí el parecido a la propuesta freudiana).

En esta obra sobre el parentesco, podemos encontrar, también, las características de una de sus propuestas que es la existencia de oposiciones y la más extendida y generalizada de ellas es: la de naturaleza/cultura. Todo lo universal es del dominio de la naturaleza y lo que es sujeto a la norma es del orden de la cultura. La naturaleza es lo universal, lo espontáneo y la cultura es lo relativo y la regla. La constante en los seres humanos, en opinión de CLS, escapa del dominio de las costumbres, de las técnicas y de las instituciones por las que los grupos se distinguen y se oponen. La herencia biológica regula las reacciones instintivas, esta regulación biológica es inversamente proporcional a la que caracteriza las actitudes sociales: a fuerte regulación biológica débil regulación cultural. De este corolario el autor deduce la presencia de reglas en los comportamientos sustraídos de las determinaciones instintivas. Hay

52 "Es así como para dar cuenta de la elección de un individuo en una sociedad, Freud, Lévi Strauss y Marx aportan cada uno parte de su verdad" (Godelier, M. 2004:432).

una regla restrictiva de las actitudes sociales y culturales que es universal, y esta es la prohibición del incesto, la cual es natural y cultural a la vez, ya que es la cultura la que emerge de la naturaleza. La articulación entre el orden de la naturaleza y la interdicción cultural es la alianza.

Con estas afirmaciones CLS pone en el tapete la relación naturaleza/cultura. Temática que aborda no solo en "Las estructuras elementales de parentesco"[53], sino que es una constante en todas sus obras. De esta relación investiga los nexos existentes entre lo social y lo cultural (CLS, 1960). Lo social está presente en los seres vivos – hombres como animales- ya que "cultura y sociedad surgen en los seres vivientes a modo de respuestas complementarias al problema de la muerte: la sociedad, para impedir que el animal sepa que es mortal; la cultura como una reacción del hombre frente a su conciencia de que lo es". (CLS; 1960:197). El carácter natural/cultural de la prohibición del incesto, no tiene su origen ni exclusivamente en la naturaleza ni puramente en la cultura, tampoco es una combinación de elementos tomados de una y de otra, sino que constituye un movimiento fundamental por medio del cual se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura, es el "advenimiento de un orden nuevo"[54]. (CLS; 1949:30 -31).

La articulación entre naturaleza y cultura es la alianza (las formas y modos de las alianzas son definidas por las diversas culturas), es una intervención para un reparto equitativo de las mujeres (condición indispensable para que el grupo subsista) y evitar la competencia, ya que la mujer es un valor cuyo uso presenta una importancia fundamental. La consecuencia de la prohibición del incesto es el intercambio de mujeres. (CLS, 1949). La alianza es el lugar donde se produce la regulación social. Las alianzas son producto de los intercambios y éstos tienen un contenido positivo de la regulación que asegura el intercambio de mujeres, permitiendo así, la reciprocidad, la cual es la forma general y el principio que confieren a esta regulación de la naturaleza un carácter universal con respecto a la cultura.

Así, apoyado en hechos reales, el antropólogo francés, imagina y expone el surgimiento de la cultura, en el curso de la prehistoria humana, del pensamiento simbólico asociado al lenguaje articulado. Imagina como puede ser el modo de existencia de los lejanos ancestros humanos, cuando eran inca-

53 Lévi Strauss, C. 1947/1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton, París –La Haya.

54 Subrayados nuestros.

paces de pensar simbólicamente y de comunicarse entre ellos por medio de un lenguaje articulado, viviendo en, "un estado natural". (1986).

Para CLS, la ausencia del lenguaje en nuestros más lejanos ancestros sería el índice de que ellos no vivían, aún en sociedad, sino que se reagrupaban en "familias biológicas cerradas sobre ellas mismas" (1986:37) y donde sus miembros se unían sexualmente entre ellos, por lo que vivían en un modo dominado por la "consanguineidad". Los seres humanos en su humanización salieron de la animalidad a vivir en sociedad, en el momento que tomaron consciencia que, para sobrevivir, era necesario, hacer a las familias dependientes socialmente las unas a las otras y así perpetuarse. Es decir, establecer el intercambio entre ellas. Sin embargo, CLS no señala cómo y cuando se realizó esa toma de consciencia:

> Jamás será suficiente subrayar que si la sociedad tiene un comienzo, éste no puede consistir sino en la prohibición del incesto, puesto que la prohibición del incesto es, en efecto, una manera de remodelar las condiciones biológicas del aparejamiento y de la procreación (que no tiene ninguna regla[55], como puede verse por la observación del mundo animal) y obligándose a perpetuarse solamente en cuadro artificial de tabús y obligaciones. Es aquí y solamente aquí que nosotros encontramos un paso de la naturaleza a la cultura, de la vida animal a la vida humana y que nosotros estamos en posición de comprender la esencia misma de su articulación. Como Tylor lo demostró hace casi un siglo, la explicación última es probablemente que la humanidad ha comprendido muy pronto que, para liberarse de una lucha salvaje por la existencia, tenía que confrontarse con la elección muy simple de o "marrying out or being killed out"[56]. La alternativa era entre familias biológicas que estaban en yuxtaposición y se esforzaban en permanecer unidas y cerradas, perpetuándose por ellas misma, sumergidas en el miedo, en la rabia y en sus ignorancias y el establecimiento sistemático, del medio de la prohibición del incesto, de lazos intermatrimoniales entre ellas, logrando así construir, a partir de lazos artificiales de afinidad, una sociedad humana a pesar de, y aun en contradicción con, la influencia aislante de la consanguineidad (Lévi Strauss 1983:65)[57].

El texto que hemos citado refuerza lo que CLS había ya señalado en Les structures élémentaires de la parenté, y allí podemos, de igual manera, ver como el autor comparte la misma visión de Freud sobre el pasado lejano de

55 Subrayado de CLS.

56 Está en inglés en el original: "casarse fuera del grupo o morir".

57 Lévi Strauss, C. (1983). *Le regard éloigné*. Plon, París..

la humanidad, lo que ésta debía haber sido y su transición de la naturaleza a la cultura. Con la instauración de la prohibición del incesto se inaugura la exogamia y el intercambio, de uno de los bienes más" preciado en los seres humanos: las mujeres.

Claude Lévi Strauss, para demostrar que el intercambio, en las sociedades primitivas, es un hecho social total se remite a lo planteado por Marcel Mauss (L'Essai sur le don) cuando se refiere al potlach, y afirma que, en el intercambio los objetos que se cambian son de otro orden, de orden simbólico, porque están destinados a obtener seguridad y a prever los riesgos en el doble terreno de las alianzas y las rivalidades (CLS, 1949). Sin embargo, CLS es uno de los críticos de Marcel Mauss en lo que respecta a la teoría del don ya que, según él, hay que privilegiar el intercambio. En la introduction à l' oeuvre de M. Mauss (p. XXXVIII), confiesa que no tanto por espíritu crítico sino por no dejar perder o corromper una de las enseñanzas de Marcel Mauss, "quizás la más fecunda de sus enseñanzas", era preciso "buscar la razón por la cual el maestro se quedó en el borde de las inmensas posibilidades", ya que:

> Debe haber en alguna parte un pasaje decisivo que Mauss no franqueo, y que sin duda puede explicar porque el novum organum de las ciencias sociales del siglo XX, que es lo que uno esperaba de él, y del que tenía todos los hilos conductores para lograrlo, y solo lo reveló en forma de fragmentos.
>
> Un curioso aspecto de la argumentación que sigue en el "Ensayo sobre el don" nos pone sobre la vía de esa dificultad. Mauss, ve allí, con razón, y dominado por una gran certeza de orden lógico, al intercambio que es el común denominador de un gran número de actividades sociales en apariencia heterogéneas todas ellas. Pero, este intercambio, no lo ve en los hechos. La observación empírica no le da el intercambio, sino solamente – como él lo señala – "tres obligaciones: dar, recibir y volver a dar". Toda la teoría reclama así la existencia de una estructura, y de cuya experiencia no ofrece sino fragmentos, a los miembros esparcidos o más bien elementos. Si el intercambio es necesario y si no se da, habrá que construirlo. ¿Cómo? Aplicando a los cuerpos aislados, solo presente, una fuente de energía que opera su síntesis. "Se puede probar...que entre las cosas intercambiadas...existe una virtud que fuerza los dones a circular, a ser donados, a ser devueltos" [sic]. Pero es aquí que la dificultad comienza. ¿Esta virtud existe objetivamente, como una propiedad física de los bienes intercambiados? Evidentemente no; esto sería por otra parte imposible, puesto que los bienes en cuestión no son solamente objetos físicos, sino también dignidades, cargos, privilegios, cuyo rol sociológico es sin embargo el mismo que el de los bienes materiales. Es necesario pues

> que la virtud sea concebida subjetivamente, pero entonces, nos encontramos aquí delante de una alternativa: o esta virtud no es otra cosa que el acto de intercambiar mismo, tal como se lo representa el pensamiento indígena, y nos encontramos encerrados en un círculo; o es de una naturaleza diferente, y en relación a ésta, el acto de intercambio se convierte entonces en un fenómeno secundario (CLS, 1950: XXXVIII).

Según CLS, el único medio de escapar de ese círculo, a donde nos conduce la teoría del don de M. Mauss, es aceptar que el intercambio constituye el fenómeno primitivo, y no las operaciones discretas en las que lo descompone la vida social, su propuesta es salir de un método cuya mayor exigencia es lo empírico. CLS observa y reconoce el error de Mauss o como lo señala Maurice Godelier:

> ¡Mauss atrapado en error de método! Un Mauss demasiado empirista y, frente a él, un Claude Lévi –Strauss que no solo había captado la fractura, sino que pretendía poder explicar a la vez lo que realmente son y no son los conceptos indígenas de hau y de mana "significantes en sí mismos, vacios de significado", y por tanto "susceptibles de recibir cualquier significado" o, según una fórmula suya que se hará célebre, "significantes flotantes", "símbolo en estado puro". Y todo esto a través de un razonamiento compacto que desembocaba en una visión grandiosa del "origen simbólico de la sociedad" que explicaba por qué la vida social es fundamentalmente "intercambio" y se compone de sistemas simbólicos (reglas matrimoniales, relaciones económicas, arte, ciencia, religión, etc.) articulados por medio de estructuras mentales inconscientes (Godelier, M. 1996/1998:33).

Así CLS asume la importancia de los dones, diremos más acertadamente de los intercambios en la vida social, y deja de lado la distinción que Mauss hacía sobre los dos dominios que se reparten lo social: el de las cosas intercambiables, alienables y, el de las cosas excluidas del intercambio, inalienables que se corresponden con los diferentes tipos de relaciones sociales y a los diversos momentos de la producción – reproducción de la sociedad. CLS va a privilegiar y a sustituir en la explicación de los hechos sociales a lo imaginario por lo simbólico (de allí que le quita contenido a lo sagrado, y el carácter religioso a los mitos y a los ritos). Para él, en este ejercicio de dejar de lado aspectos del intercambio que ya Marcel Mauss señalaba, evitaba que la etnografía "se disolviera en una fenomenología capciosa, en una mezcolanza falsamente ingenua" del pensamiento indígena, por una parte, y del etnógrafo, por la otra. Así pone en el tapete su postulado de que la vida

social es intercambio y que para comprender la sociedad la lingüística, es decir el lenguaje, como ciencia de la comunicación es un vasto campo que beneficiara a las otras ciencias sociales.

Lévi Strauss da impulso, al mismo tiempo que desplaza la propuesta de Marcel Mauss del don, al intercambio. Establece la universalidad de la prohibición del incesto y de allí deduce su corolario, la universalidad de la obligación de intercambiar mujeres, bienes y palabras. "El intercambio, fenómeno total, es en principio un intercambio total, comprende desde los alimentos, los objetos fabricados y esa categoría de bienes más preciosos, las mujeres" (Lévi Strauss, 1947/1967:71).

Así, pues de todos los intercambios el más fundamental es el de las mujeres: éstas son en primer lugar un estímulo natural, y el único estímulo cuya satisfacción puede diferirse. (Lévi Strauss, 1949). Es el intercambio el que transforma este estímulo en un signo, en una institución. CLS formula así la equivalencia: estímulo (instintivo) es equivalente a naturaleza; signo (institucional) es equivalente a cultura. Podría representarse así:

$e \equiv n$; $si \equiv c$.

El intercambio de mujeres suele practicarse, según CLS, entre dos mitades de la comunidad (el principio de reciprocidad tiene su aplicación codificada en la organización dualista[58]), pero en este intercambio puede intervenir una segunda bipartición de diferente trazado. Así pueden variar las aplicaciones del principio de reciprocidad y agregarse a la dualista, otras formas de organización. Todas ellas tienen por base común: ciertas estructuras fundamentales del espíritu humano.

Ahora bien, para que esto haya sido posible debió haberse dado con anterioridad el desarrollo pleno de la función simbólica del pensamiento humano y que se haya puesto a su servicio el medio de comunicación por excelencia que es el lenguaje articulado. Es pues, en la evolución de las es-

58 "Se entiende por organización dualista un tipo de estructura social frecuentemente encontrada en América, en Asia y Oceanía, caracterizada por la división del grupo social –tribu, clan o pueblo – en dos mitades cuyos miembros entretejen relaciones, los unos con los otros, que pueden ir desde la colaboración más íntima hasta la hostilidad latente y asocian generalmente estos dos tipos de comportamiento. Algunas veces el objetivo de las dos mitades parece ser reglamentar los matrimonios: se les dice entonces exogámicos. Otras veces, su rol se limita a las actividades religiosas, ceremoniales o simplemente deportivas, … En ciertos casos la afiliación a la mitad se transmite en línea materna, en la línea paterna en otras (Lévi Strauss, C, 1958/1974:14).

tructuras mentales que el antropólogo francés encontró las precondiciones de la formulación y la imposición de la prohibición del incesto. Las estructuras mentales, señala:

> son, parece, tres en número: la exigencia de la Regla como Regla; la noción de Reciprocidad considerada como la forma más inmediata bajo la cual puede ser integrada la oposición del yo y del otro, en fin, el carácter sintético del Don, es decir el hecho que el intercambio consentido del valor de un individuo al otro cambia a éste en compañero y añade una cualidad nueva al valor intercambiado (Lévi Strauss, 1947/1967:98).

Las estructuras fundamentales del espíritu humano son, según lo dicho anteriormente, la exigencia de la regla como regla, la noción de reciprocidad que incluye la oposición entre el yo y el otro; y el carácter sintético de la donación que transforma a los individuos en asociados (Fages; 1972:48 -49). Regla, reciprocidad, don. En fin, el don reciproco de mujeres como regla. Y la primera regla aplicada a la vida sexual:

> La vida sexual es, en el seno de la naturaleza, una carnada para la vida social porque entre todos los instintos, el instinto sexual es el solo que, para definirse, necesita la estimulación del otro [...], esta es una de las razones por lo que es sobre el terreno de la vida sexual, preferiblemente a cualquier otro, que el paso entre los dos órdenes [de la naturaleza y de la cultura] puede y debe operarse necesariamente. Regla que arrebata lo que, en la sociedad, es lo más extraño [la naturaleza animal del hombre] pero, al mismo tiempo, regla social que retiene, en la naturaleza, lo que es susceptible de depasarla. La prohibición del incesto está a la vez en el umbral de la cultura, en la cultura y en el seno de la cultura (Ídem.:14).

Es así como la cultura asegura la vida del grupo, esa, es según CLS, una de las funciones de la misma. La prohibición del incesto, es un dominio esencial de sobrevivencia y regulación de la vida sexual entre los integrantes del grupo: "la preeminencia de lo social sobre lo natural, de lo colectivo sobre el individuo, de la organización sobre lo arbitrario"; tiene, en principio, lógicamente como "objetivo ubicar a las mujeres en el seno de la familia, con la finalidad que la repartición de mujeres, o la competencia por las mujeres, se haga dentro del grupo y bajo el control del grupo" (Ídem.:52).

Y ¿por qué se cambian las mujeres?, la respuesta a esta interrogante la busca CLS, como en el caso de la prohibición del incesto, una vez más en el pensamiento simbólico:

> La emergencia del pensamiento simbólico debía exigir que las mujeres, como las palabras, fuesen cosas que se intercambian. Este era en efecto el único medio de superar la contradicción que hacía percibir la misma mujer bajo dos aspectos incompatibles: por una parte, objeto de deseo propio, y por lo tanto excitante de los instintos sexuales y de apropiación; y al mismo tiempo, sujeto, percibido como tal del deseo del otro, es decir, medio de leerlo aliándose. Pero la mujer no puede jamás convertirse en signo y nada más que eso, puesto que, en un mundo de hombres, ella es al mismo tiempo, una persona. [...] A lo inverso de la palabra, que se convierte integralmente en signo, la mujer permanece, pues, al mismo tiempo, siendo más que signo valor (Ídem.:569).

Este es uno de los textos de CLS que ha sido más criticado por las feministas ya que en el mismo, el autor sostiene como un universal la dominación de los hombres sobre las mujeres; según el autor, como un hecho perteneciente a la naturaleza; además, concibe este hecho como una consecuencia, una exigencia del desarrollo del pensamiento simbólico y estrictamente e indisolublemente ligado a las estructuras fundamentales del espíritu humano.

Otro de los aspectos que se deducen de las afirmaciones anteriores, es que para CLS, la necesidad y la voluntad de los hombres de dominar e intercambiar a las mujeres entre ellos está fundado (y de allí su justificación) en el hecho de que las mujeres son "valores por excelencia a la vez desde el punto de vista biológico y desde el punto de vista social, sin ellas la vida no sería posible y estaría reducida a puras formas de abyección" (Ídem.:551). Las mujeres constituyen, pues, el "bien por excelencia", "el don supremo". Don que solo puede obtenerse bajo la forma de "dones recíprocos" (Ídem.:76). Es bien supremo y escaso ya que los hombres practican o tienen, según el autor, la "tendencia natural y universal a la poligamia" que solo es limitada "por el medio o por la cultura" (Ídem.:44).

La fórmula celebre de este trabajo de CLS, es la prohibición del incesto "es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, hermana o hija que una regla que obliga a dar madre, hermana o hija a otros" (Id. 552). Pero ésta es menos una prohibición que una prescripción. Los actos fundadores del parentesco se encadenan, en tres momentos complementarios y sucesivos. La prohibición del incesto obliga a la exogamia y a donar a otros las mujeres a las cuales se debe renunciar. Ese don, obliga a un contradon; ellos dos constituyen un intercambio que sella una alianza. En este tipo de intercambio, no "hay nada de parecido a la solución razonada de un problema económico", es

más bien "un acto de consciencia, primitivo e indivisible" que "aprehende a la hija o a la hermana como un valor ofrecido, y recíprocamente, la hija y la hermana del otro como un valor exigido" (Ídem.:162).

Se puede deducir de las palabras del autor que el intercambio es entre hombres y que la relación entre los sexos es asimétrica. A diferencia de la exogamia el intercambio puede no ser ni explicito ni inmediato, pero "el hecho que yo pueda obtener una mujer es, en último análisis, la consecuencia del hecho que un hermano o un padre ha renunciado a ella" (Ídem.:548). Esta asimetría entre los sexos que es, en otras palabras, el control de un sexo por el otro, niega cualquier posibilidad de reciprocidad entre ellos.

El desarrollo teórico de la exposición que hace CLS, en Las estructuras elementales de parentesco, lo lleva a unos resultados teóricos muy importantes para la antropología, sobre todo, en el área de los estudios del parentesco y la organización social: el más fundamental de ellos ha sido el que CLS, logra unir en una misma cadena tres hechos sociales que antes de su trabajo, de las generaciones de antropólogos que le precedieron en esos estudios, habían tratado por separado, a saber: 1. La prohibición del incesto, 2. La exogamia y 3. El intercambio de mujeres para sellar alianzas matrimoniales.

Con referencia al tercer aspecto de la cadena, el intercambio de mujeres, a pesar que el autor reconoció la existencia de tres lógicas que pueden darse en los intercambios: a) los hombres cambian entre ellos a las mujeres, b) el intercambio de hombres entre las mujeres (estos casos se dan en algunas sociedades matrilineales y matrifocales, por ejemplo, los Rhades del Vietnam, los Nagovisi de Bougainville; estos pueblos tiene la costumbre de solicitar en lugar de una compensación matrimonial por la novia un "precio por el novio"), c) las familias se unen, unas donan algunas veces un hijo otras, una hija y en estos caso no podría decirse que un sexo intercambia al otro mientras que la prohibición del incesto existe y es aceptada por todos; son buenos ejemplos, casi todas las sociedades europeas y la americanas, así como las sociedades cognaticias de Madagascar y de Asia del Sur. Sin embargo, de esas tres posibles lógicas (y que de hecho existen en diferentes sociedades en forma empírica), CLS privilegió una sola, la primera y le dio un carácter universal.

La posición de CLS, ha sido muy criticada, tanto ideológicamente por las feministas (como ya lo señalamos) y otros radicales como por algunos antropólogos, en nuestro caso asumimos las observaciones que le hace

Maurice Godelier al respecto, quien no le critica el haber considerado la dominación masculina como un hecho universal ni el haber asumido que probablemente esa fue una situación vivida así desde nuestros ancestros, ni tampoco el haber afirmado el hecho de que las alianzas reposan a menudo sobre el intercambio de mujeres representadas, en muchas oportunidades, por hombres. La crítica la hace en este sentido:

> Pero nosotros criticamos que la idea de la subordinación social de las mujeres esté fundad sobre las estructuras inconscientes del pensamiento simbólico, en definitiva, finalmente, en el cerebro, y que la denominación masculina sea la precondición universal de la existencia de las relaciones de parentesco" (Godelier, 2004:441).

a. Otros aspectos remarcables de *Las estructuras elementales de parentesco,* y que vale la pena señalar, son: a. Las hipótesis de CLS han demostrado, en el transcurso del tiempo, que son operacionales y tienen eficiencia analítica, sobre todo para cuando se trata de explicar la lógica del funcionamiento de cierto número de sistemas de parentesco (esto sobre todo si comparamos con la teoría del complejo de Edipo de Freud); más no para todos.

b. La observación de la complejidad de los sistemas de parentesco y la demostración que en aquellos que operan con una división entre primos paralelos prohibidos y primos cruzados permitidos, el matrimonio reposa sobre una regla explicita de intercambio de mujeres, que puede o no ser repetida de generación en generación y concierne a individuos que están, los unos frente a los otros, en posición genealógica de primos cruzados, y que son clasificados, los unos frente a los otros, en categorías que hacen de ellos automáticamente esposas o esposos potenciales, el mejor ejemplo, los sistemas australianos de mitades con secciones y subsecciones.

c. La demostración de otros tipos de sistemas de parentesco, donde el matrimonio reposa sobre reglas no prescriptivas ni preferenciales sino negativas. Es el caso de los sistemas Crow y Omaha, donde un hombre no puede tomar esposa en los cuatro linajes de su padre, de su madre, de la madre de su padre y de la madre de su madre, y debe casarse fuera. Cada linaje debe esperar muchas generaciones para poder reproducir la misma alianza, sino con el mismo clan, al menos con el mismo linaje.

d. La demostración que en muchas sociedades la satisfacción de los deseos sexuales de los individuos no cuenta o cuenta poco para explicar el matrimonio

y el establecimiento de la familia. Lévi Strauss acude a la evidencia etnográfica para afirmar que la familia se origina en el matrimonio; incluye al marido, la esposa, los hijos, a este grupo se pueden añadir otros parientes; los miembros están unidos por lazos jurídicos, derechos, deberes económicos, religiosos y sociales; es una red específica de derechos y prohibiciones sexuales, y un conjunto de sentimientos como el amor, el afecto, el respeto, el temor, entre otros... La familia no es, en ninguna sociedad, un asunto privado ni siempre es un asunto de sentimientos, siempre es el resultado de un intercambio que obedece a las estructuras de parentesco vigentes en el grupo considerado. La sociedad impone a sus miembros individuales, y a los grupos con los que vincula su nacimiento, continuos intercambios recíprocos (Lévi Strauss, C. 1983:92)[59].

e. En las sociedades occidentales el sistema de parentesco es cognaticio, no existen linajes, ni clanes sino familias conyugales monógamas en consecuencia, las reglas que organizan las alianzas son exclusivamente negativas y se aplican a los ascendentes y a los descendientes directos, a los colaterales próximos, a los miembros de la familia conyugal y a sus parientes más cercanos.

e. El análisis de los sistemas de parentesco le permitió a CLS, clasificar el conjunto de éstos en tres grandes grupos: 1) los sistemas con estructuras elementales que a su vez se dividen en dos subgrupos: aquellos donde el intercambio de las mujeres es directo (los donadores son al mismo tiempo quienes reciben), y aquellos donde el intercambio es generalizado (quienes reciben no son donadores) lo que implica, al menos, la existencia de tres grupos entre los cuales circulan las mujeres en un sentido y los bienes matrimoniales en el otro; 2) los sistemas de estructuras semicomplejas y 3) los sistemas de estructuras complejas.

Estos tres tipos de estructuras de los sistemas de parentesco, CLS, las define en el prefacio de las estructuras elementales de parentesco. En el primer párrafo de la obra señala:

> Entendemos por estructuras elementales del parentesco los sistemas cuya nomenclatura permite determinar en forma inmediata el círculo de los parientes y el de los allegados; vale decir, los sistemas que prescriben el matrimonio con cierto tipo de parientes o, si se prefiere, aquellos sistemas que, al definir a todos los miembros del grupo como parientes, distinguen en ellos dos categorías: los cónyuges posibles y los cónyuges prohibidos. Reservamos la expresión "estructuras complejas" [sic] para aquellos sistemas que

59 Lévi Strauss, C. 1983. *Le regard éloigné.* Plon, París.

se limitan a definir el círculo de los parientes y dejan a otros mecanismos, económicos o psicológicos, la tarea de determinar el cónyuge.

f. Este trabajo de CLS dio lugar para que los estudios del parentesco fueran, durante más de veinte años, una de las fuentes de observación, de reflexión y discusión en la disciplina y centenares de antropólogos se dedicaron a examinar en el campo las terminologías de los sistemas de parentesco, así como también las formas de matrimonio.

g. Después de este trabajo CLS se dedicó, durante algún tiempo, a reflexionar sobre la familia. Reflexionó sobre la definición de la familia y sus diferentes formas, así como también estudió la división social del trabajo entre los sexos, lo que creó, en su opinión, una interdependencia entre los sexos material y social que para él es la razón de la existencia de familias no conyugales sino "familias domesticas". Igualmente, contribuyó e hizo aportes al estudio del estatus de los solteros y de los huérfanos en algunas sociedades.

A pesar del peso y la importancia que *Las estructuras elementales del parentesco* tuvo en la antropología, hoy por hoy sus limitaciones han sido reconocidas y señaladas por antropólogos dedicados al estudio del parentesco, entre ellos algunos de sus alumnos como es el caso de Françoise Heritier. Solamente señalaré que la hipótesis de CLS sobre el intercambio de mujeres no solo muestra sus límites en las sociedades occidentales sino también en otras latitudes donde se da el "intercambio de esperma" sin que se de ningún tipo de alianza como por ejemplo en matrimonios egipcios o iraníes.

También es limitada su hipótesis sobre la prohibición del incesto, con la formula: "la prohibición del incesto es menos una regla que prohíbe casarse con la madre, hermana, o hija, que una regla que obliga dar a la madre, hermana, hija a otros"; esta fórmula pone al mismo nivel la madre, a la hermana y a la hija y crea la ilusión de que estos tres intercambios son equivalentes, y no se ha reportado nunca en la etnografía algún ejemplo de un hijo que done a su madre para buscarse una esposa.

Finalmente, para terminar la lectura sobre "Las estructuras elementales del parentesco", es importante interrogarnos sobre ¿cuál es la importancia de los intercambios en las sociedades humanas? Si es como lo señalaba CLS ¿el fundamento de la sociedad? ¿Será verdad que la sociedad humana está fundada exclusivamente sobre tres tipos de intercambios: de mujeres, de bienes y de palabras? ¿Y asimismo estos intercambios instituyen, al mismo

tiempo, los dominios de la vida social: el parentesco, la economía, el lenguaje y la cultura?

Ciertamente en la vida social hay muchos dominios y diversidad de formas de intercambios de dones, que CLS no señaló como, por ejemplo, el religioso de intercambio entre los hombres y los dioses, el político de intercambio entre gobernantes y gobernados. Para algunos autores como Maurice Godelier (1996)[60], los intercambios no dan cuenta de todo lo que pasa en la sociedad, para él, hay muchas cosas y servicios que ni se venden ni se dan, sino que se guardan y trasmiten, entre los cuales se ubican los objetos sagrados (que son transmitidos a los descendientes) y objetos no religiosos, como las Constituciones de los Estados democráticos modernos.

Nosotros podemos añadir que los intercambios, más no solo el de mujeres, son creadores de relaciones sociales que en muchas circunstancias se convierten en verdaderos operadores de pacificación, aunque es innegable que, así como se intercambian dones y servicios, también se intercambian insultos, golpes y pelas, guerra y hasta acusaciones de brujería.

Para comprender la centralidad y la obligación alrededor del intercambio de dones, es necesario hacer un ejercicio de imaginación y ubicarse en una situación básica, en la cual se encuentran individuos o bandas primitivas. En 1961-62, CLS en el dictado de la clase Investigaciones sobre el parentesco y el matrimonio, puntualizó algunos aspectos de su propuesta (respondió a algunos de sus críticos como: Leach, Needhman, Douglas, Kik y otros), examinó los desarrollos más notables producidos en el curso de los años transcurridos entre ese momento y la publicación de su obra Estructura elementales del parentesco que había sido publicada en 1949.

Asimismo, en 1986, en una de las visitas que Lévi Strauss realizó al Japón, escribió y dictó tres conferencias que unificó en un solo título: "La antropología frente a los problemas del mundo moderno"[61], en la segunda de ellas, titulada: "Tres grandes problemas contemporáneos: la sexualidad, el desarrollo económico y el pensamiento mítico" señala los cambios que se han dado en el parentesco (en el caso de las sociedades estatales, los individuos son conciudadanos, además de parientes de hecho o de derecho),

60 Godelier, M. (1996). *L'énigme du don.* Librairie Artème Fayard, Paris. En castellano fue publicado en 1998 por Paidós Ibérica, Barcelona.

61 Lévi Strauss, C. (2011). *La antropología frente a los problemas del mundo moderno.* Libros del Zorzal, Buenos Aires.

en la reproducción (parejas donde uno o los dos pueden ser estériles pero se emplean métodos desde la inseminación artificial, el alquiler de úteros, congelamiento de embriones, fecundación in vitro, entre otras..), en la procreación y filiación (niños que pueden tener un padre y una madre como es normal, dos madres y un padre, dos madres, dos padres, y hasta tres madres y un padre, entre otros) y en los matrimonios. Para CLS, las sociedades sin escritura pueden, en parte, contribuir a buscar solucione a esto problemas que se le presentan a las sociedades occidentales contemporáneas, para ello considera que hay que volver la mirada a aquellas bajo tres aspectos: "su organización familiar y social, su vida económica y, por último, su pensamiento religioso" (Lévi Strauss, 1911:79). Así es necesario prestar atención a como esas sociedades se remiten al parentesco de un modo mucho más sistemático que las occidentales contemporáneas, utilizan "las relaciones de parentesco para definir la pertenencia o no al grupo" (Ídem), la cual refuerzan al interior hasta llegar a considerar a los conciudadanos parientes como parientes de hecho y de derecho. Por otro lado, los lazos biológicos brindan:

> ...el modelo sobre el cual se conciben las relaciones de parentesco, pero éstas ofrecen al pensamiento un marco de clasificación lógica. Una vez concebido, ese marco permite distribuir a los individuos en categorías preestablecidas, asignado a cada uno un lugar en el seno de la familia y la sociedad.
>
> Por último, esas relaciones y nociones impregnan todo el campo de la vida y de las actividades sociales. Reales, postuladas o inferidas, implican deberes y derechos bien definidos, distintos para cada tipo de pariente. De una manera más general, se puede decir que en esas sociedades el parentesco y la alianza constituyen un lenguaje en común, apto para expresar todas las relaciones sociales: económicas, políticas, religiosas, etcétera; y no exclusivamente familiares (ob. Cit.:80).

Para CLS, estos tres aspectos de las sociedades sin escritura pueden servir de operadores cuando en las sociedades occidentales contemporáneas para resolver problemas del parentesco que se le plantean., cuando con apoyo de la ciencia han buscado solucionar el problema de la infertilidad en algunos individuos para responder a la reproducción, necesidad natural de toda especie para poder mantener la continuidad, con la procreación artificial. La procreación artificial produce cambios en las normas de filiación de esas sociedades, lo que genera problemas de dos órdenes: "unos, de naturaleza jurídica, otros de naturaleza psicológica y moral" (2011:83). Conociendo los

operadores de las sociedades sin escritura, expuestos en líneas anteriores, los antropólogos pueden o tienen mucho que decir y aportar para solucionar ese tipo de problemas que genera la procreación artificial para ello debe acudir a la comparación etnológica y ver, por ejemplo, cuántas sociedades sin escritura no conociendo la procreación artificial han puesto en práctica fórmulas equivalentes, desde el punto de vista jurídico y psicológico (Ídem.:89). En esas sociedades que ha estudiado y estudia la antropología la prioridad la tiene la filiación social y no la biológica y "la existencia de ambas no causa ningún choque en la ideología o en la mente de los individuos": (Ídem.). De allí una de las formas de poner en funcionamiento a la etnología.

> ...la antropología revela que aquello que consideramos "natural", fundado en el orden de las cosas, se reduce a limitaciones y hábitos mentales propios de nuestra cultura. De tal manera, nos ayuda a quitarnos las anteojeras, a comprender cómo y por qué otras sociedades pueden tener simples y obvios usos que a nosotros nos parecen inconcebibles e inclusos escandalosos, en segundo lugar, los hechos que recogemos representan una experiencia humana muy vasta, puesto que provienen de miles de sociedades que se han ido sucediendo con el transcurso de los siglos, a veces de los milenios, y que se reparten en toda la extensión del planeta habitado. Así, ayudamos a dilucidar lo que se puede considerar como los "universales" de la naturaleza humana y podemos sugerir en qué marco se desarrollarán ciertas evoluciones aún inciertas, pero que sería un error tildar por anticipado de desviaciones o perversiones.
>
> El gran debate que se está llevando a cabo en la actualidad en torno a la procreación asistida consiste en determinar si convienen legislar, sobre qué y en qué sentido. Las comisiones y demás organismos instituidos por los poderes públicos de varios países están integrados por representantes de la opinión pública, abogados, médicos, sociólogos, a veces antropólogos (ob.cit.:96).

En nuestro caso, de la sociedad venezolana el a veces que señala CLS es casi nunca, es más lo que menos se estudia en la antropología venezolana es precisamente la temática del parentesco y para la búsqueda de soluciones de la naturaleza que venimos de describir lo antropólogos están ausentes. En el caso de Francia uno de los mejores ejemplos donde se toman herramientas y nociones de los pueblos estudiados por los antropólogos para explicar y buscarle solución al tipo de problemática que surge en las relaciones de parentesco, ya no con la procreación artificial sino con los divorcios y recomposiciones familiares, es el trabajo dirigido por Didier Le Gall y Yamina Bettahar sobre la pluripaternalidad (2001).

4. Planteamientos teóricos–metodológicos más importantes

> El esfuerzo de la ciencia no debe ser tan solo ayudar al progreso de los hombres; es necesario que trabaje también por su unión y solidaridad".
>
> *Claude Lévi-Strauss 1951 El Correo, de la Unesco*

El modelo epistémico propuesto por Claude Lévi Strauss comporta: a) una renuncia a la aproximación histórica, b) la exigencia de una superación de lo vivido y de lo concreto, c) la oposición de la "verdadera realidad" a la apariencia sensible, así como, d) la convicción de poder determinar verdades y leyes "fuera del tiempo".

4. 1. Relaciones historia- etnografía

El punto de partida de la reflexión metodológica de Claude Lévi Strauss se centra en la manera de plantear el problema de lo que representa la historia en el ámbito de las ciencias etnológicas (*Histoire et etnologie,* 1949; *Les structures élémentaires de la parenté,* 1949), pero para superar este tipo de relación que existe entre estas dos disciplinas el autor considera necesario abordar la relación etnología-etnografía.

La investigación la realiza a dos niveles:

1. estudia los sistemas de parentesco y los principios teóricos en los cuales se basan.
2. intenta descubrir los problemas metodológicos que plantea el trabajo antropológico.

En el proceso de la investigación se da cuenta que uno de los principales problemas metodológicos de la antropología lo constituye la relación entre etnología e historia. Este problema lo ve más claramente cuando se propone

encontrar la posible explicación a la prohibición del incesto. La revisión de este problema lo lleva a poner en evidencia, como ya lo señalamos en el aparte anterior, la incapacidad de los métodos utilizados por la antropología para explicar este fenómeno. Al interrogarse sobre el por qué de este fracaso, llega a la conclusión que es por el "privilegio obsesivo que se le da a la historia".

La discusión que propicia y el cómo la conduce, le obliga, a plantear las exigencias y presupuestos que caracterizan su antropología, la cual es presentada como "antropología estructural" y concebida como una alternativa "verdaderamente científica".

El primer paso es la distinción entre etnología y etnografía. Esta distinción no tiene un valor solo terminológico, sino que revela una perspectiva antropológica, cuyo significado se ha individualizado en la separación de la investigación propiamente antropológica (el análisis estructural) y el trabajo de campo, que es lo propio de la etnografía.

> Falta definir la etnografía y la etnología. Nosotros las distinguiremos, de manera sumaria y provisional, pero suficiente al inicio del estudio, diciendo que la etnografía consiste en la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad (a menudo elegidas por razones teóricas y prácticas, pero que no tienen de ninguna manera que ver con la naturaleza de la investigación, entre aquellos que difieren más de los nuestros), y la restitución, más fiel posible, de la vida de cada uno de ellos; mientras que la etnología utiliza de manera comparativa (y de los fines que será necesario determinar a continuación) los documentos presentados por el etnógrafo (Lévi Strauss, 1958/1974:4)[62]

En su propuesta esta distinción, entre etnología y etnografía, no es solo a nivel conceptual o discursivo, sino que es, en efecto, una separación. Éstas corresponden, respectivamente, a dos etapas de una misma investigación que conduce a modelos mecánicos[63]. Para Lévi Strauss los modelos a los que debe conducir la etnología son mecánicos ya que las explicaciones a las que la investigación antropológica – a partir de la etnografía y la etnología – debe producir, son mecánicas.

Siguiendo con la separación que CLS hace de la etnología y la etnografía, es importante recordar que en su consideración llega a calificarlas

62 Lévi Strauss, Claude (1958/1974). *Anthropologie structurale*. Plon, París.

63 Tradicionalmente se habla de modelos mecánicos y modelos estadísticos ; sin embargo, después del surgimiento de las teorías de sistemas, existe una tercera alternativa que son los modelos sistémicos. En antropología se han usado y se usan los tres. Más adelante volveremos sobre los modelos.

en dos niveles de investigación diferentes, recomendación que hoy es asumida y aceptada por casi todos nosotros. Etnografía y etnología se sitúan a distintos niveles de investigación, de allí que el problema de la historia se configure de manera distinta en ellas. La etnografía, consiste esencialmente en la observación y en la descripción de grupos humanos considerados en su individualidad, estas son las tareas que se realizan especialmente en el trabajo de campo. La etnografía, responde a los mismos criterios que la historiografía: se concreta en el estudio de sociedades determinadas. Sin embargo, entre historia y etnografía existe una diferencia que es fundamental: dado que las sociedades de interés etnográfico solo pueden estudiarse en el presente (ya que no existen casi documentos sobre éstas), la etnografía no capta la dimensión del tiempo. Su particularidad está en que, por una parte, obedece a la exigencia típicamente historiográfica de realizar sus análisis sobre realidades bien concretas y, por la otra, por motivos inherentes al mismo ámbito de la investigación, no puede olvidar una de las dimensiones características de la historia que es la diacronía.

La etnología frente a la historia se comporta de manera opuesta y complementaria. Lejos de limitarse a una investigación dirigida hacia la realidad presente y concreta aspira tener en cuenta la dimensión diacrónica de los fenómenos, es decir su sucesión temporal y por ello se dirige en busca del pasado de las sociedades primitivas para reconstruirlo. Para realizar este tipo de análisis histórico, la etnología va más allá de los límites de lo observable, privándose de la posibilidad de ejercitar un análisis dirigido a lo individual y a lo concreto.

Para Claude Lévi Strauss, hay una doble consideración: por un lado, la convicción de la imposibilidad práctica de determinar el pasado de las sociedades de interés etnográfico; por el otro, está el presupuesto de que la historia está constituida por una duplicidad de caracteres: a) estudio de la diacronía o de la sucesión de los acontecimientos y por ello del pasado histórico y b) análisis de lo individual y concreto. De la combinación de estos dos elementos (duplicidad de los caracteres del conocimiento histórico y límite intrínseco del objeto de análisis etnográfico) se derivan las dificultades particulares de la etnografía y de la etnología. El límite intrínseco de la realidad etnográfica impide seguir a la vez ambos criterios del conocimiento; si se adopta el primero es innegable la relegación del segundo y a la inversa; si se elige estudiar lo individual y concreto, la sucesión temporal se nos escapa y si se quiere determinar el pasado histórico, el análisis abandona el criterio de lo individual.

Esta imposibilidad de satisfacer a la vez a ambos criterios es la causa del drama interno en el cual, según CLS, se debaten las ciencias etnológicas.

> Planteado el problema de las relaciones entre las ciencias etnológicas y la historia, que es, al mismo tiempo, su drama interior, puede formularse de la manera siguiente: o bien nuestras ciencias se apegan a la dimensión diacrónica de los fenómenos, es decir a su orden en el tiempo, y son incapaces de hacer historia; o ellas ensayan trabajar como lo hace el historiador, y la dimensión del tiempo se les escapa. Pretender reconstruir un pasado cuando se es impotente para asir la historia, o querer hacer la historia de un presente sin un pasado, drama de la etnología en un caso, de la etnografía en el otro, tal es, en todo caso, el dilema al cual su desarrollo, en los últimos cincuenta años, ha parecido a menudo, acorralarlas a una y a otra (Lévi Strauss, 1958/1974:5).

Dejando a un lado la dimensión diacrónica de los fenómenos, etnografía y etnología pasan a conformar dos momentos y dos dimensiones distintas de la investigación antropológica. De tal manera que sus diferencias pueden plantearse de manera diferente. En nuestra opinión y la de otros antropólogos, en realidad la diferencia entre etnografía y etnología no es tanto al nivel como lo señalaba CLS. Así por ejemplo para F. Remotti (1972), la diferencia no consiste solo en esta alternativa de situaciones opuestas y complementarias, sino que proviene del resultado distinto a que llegan las dos disciplinas. Cierto, en la etnografía no es posible aprehender la dimensión diacrónica de los acontecimientos, sin embargo, siempre se lleva acabo un análisis de tipo historiográfico sobre el presente. En cambio, la etnología en la medida que asume hacer suyo un objetivo que es histórico (el de reconstruir el pasado de las sociedades) origina una investigación opuesta a la del historiador en cuanto tiene por objeto no ya las realidades individuales sino abstracciones inverificables (Remotti; 1972:31).

Mi opinión es muy cercana a la de Remotti y a la de F. Heritier (2002), puesto que considero que las diferencias entre etnografía y etnología se resumen en el nivel de complejidad y aproximación de la investigación que se realiza: a) la etnografía, es el estudio de campo, es la aproximación de observación cercana y dialógica, es descriptiva (descripciones, enumeraciones, tipología, y conjuntos clasificados de informaciones) del sistema sociocultural de un pueblo, de una comunidad, de un área de una sociedad plenamente definida, de un hospital, de una escuela, de una calle, de una empresa, entre otras, o de alguno de sus aspectos fundamentales –sus

sistemas simbólicos, sean los sistemas curativos y preventivos, ritos, parentesco, alianzas, técnicas, usos, creencias, sistemas de gobierno, prácticas o cualquier otro fenómeno o grupo de fenómenos– bajo la perspectiva de una comprensión global de la misma; b) la etnología, es el nivel analítico exhaustivo y de síntesis, elaborado a partir de los documentos etnográficos, donde se consideran todos los aspectos técnicos del modo de vida del funcionamiento del grupo, o de la sociedad, así como, el registro de sus sistemas simbólicos en una perspectiva global, donde se pongan de manifiesto las relaciones existentes entre ellos; c) y, finalmente, la investigación antropológica, que reflexiona sobre las variaciones culturales, determina como las capacidades de aprendizaje específicas de la especie humana limitan y orientan el campo de estas variaciones, así como también, sobre los principios que rigen la disposición de los grupos y de la vida en sociedad en todas sus formas. Se apoya en los datos recogidos por la etnografía y los resultados de la etnología; utilizando la comparación hace las generalizaciones y genera las teorías. Para realizar esta tarea es imprescindible aislar los ámbitos, como, por ejemplo: los sistemas de poder, sistemas de alianza y de parentesco, las técnicas del cuerpo, los sistemas curativos, los mitos, los saberes, los ritos, los usos y prácticas, entre otras.

En opinión de quien escribe este material, la equivocidad en el uso de los términos y en el práctica de estas dos disciplinas antropológicas ha dado lugar a uno de los problemas más agudos que tiene la antropología, a saber: la utilización de diferentes nombres para denominarla y darle solo a uno de ellos la centralidad, esto obedeció en el pasado a una realidad política generada por las diferentes "escuelas" que correspondían a tradiciones intelectuales nacionales: "etnología" en Francia, "antropología social" en Inglaterra, "antropología cultural" en América del Norte. De igual manera, también se le han dado diverso sentido a "etnología" y "etnografía", por ejemplo, en Francia y Rusia, o dentro de las diferentes corrientes o programas teóricos. Esto genera polisemia y ambigüedad. Este hecho se ha repetido en otros contextos y ha permanecido hasta el presente, en el caso de Venezuela se asumió la antropología como ciencia general integrada por cuatro disciplinas: arqueología, antropología física o biológica, antropolingüística, y antropología social y/o cultural, dependiendo de la escuela de formación de los especialistas. Particularmente, en la Maestría de antropología de la Universidad del Zulia se asumió la propuesta de Claude

Lévi Strauss (1958/1974), quien consideró una necesidad definir y unificar estos términos:

> Faltan por definir la etnografía propiamente, y la etnología. Nosotros las distinguiremos, de manera sumaria y provisional, pero suficiente para el inicio de nuestra búsqueda, afirmando que la etnografía consiste en la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad (a menudo elegidos, por razones teóricas y prácticas, pero que no tienen nada que ver con la naturaleza de la investigación, entre los más diferentes a nosotros), y que busca restituir, lo más fiel posible, la vida de cada uno de ellos; mientras que la etnología utiliza de manera comparativa (y con fines que habrá que determinar posteriormente) los documentos presentados por el etnógrafo. Con estas definiciones, la etnografía toma el mismo sentido en todos los países; y la etnología corresponde aproximativamente a lo que se entiende, en los países anglosajones (donde el término de etnología cayó en desuso) por antropología social y cultural (la antropología social se consagra sobre todo al estudio de las instituciones consideradas como sistemas de representación, y la antropología cultural a las técnicas, y eventualmente también a las instituciones consideradas al servicio de la vida social) (Lévi Strauss, C. 1974:4-5).

Siguiendo el hilo de nuestra exposición y volviendo a nuestro objetivo presentar la ruta intelectual de la obra de C. Lévi Strauss, para él, la etnografía responde fundamentalmente a exigencias semejantes a las del tipo histórico, y ante la historia manifiesta una afinidad mayor que la de la etnología. Esta última aparece como sustancialmente extraña a la historia ya que, según él, es impotente para realizar esos objetivos: el vínculo que la liga a la historia resulta ser, en esta discusión que lleva el autor, totalmente artificial. Es precisamente esta adquisición de objetivos y finalidades de la historia por parte de la etnología lo que le critica CLS a la etnología tradicional. Su crítica la dirige a:

El evolucionismo (Tylor) y al neoevolucinismo (Leslie White):

> La validez histórica de las reconstrucciones del naturalista es garantía, en último análisis, para el lazo biológico de la reproducción. Al contrario, un hacha no engendra jamás otra hacha; entre dos útiles idénticos, o entre dos útiles diferentes pero de forma lo más cercana posible, hay y habrá siempre una discontinuidad radical, que provienen del hecho que uno no salió del otro, sino que cada uno ha salido de un sistema de representaciones diferente; así el cubierto europeo y el cubierto polinesio, que se usa en los rituales, no forman una especie con los pitillos con los que los consumidores aspiran las limonadas en una terraza de un café, ni la "bombilla" (sic) para beber el mate, ni los tubos

para beber utilizados, por razones mágicas, por ciertas tribus americanas. Así mismo pasa en el dominio de las instituciones: no se podría agrupar bajo el mismo argumento la costumbre de matar los ancianos por razones económicas y las de anticipar su partida al otro mundo con la finalidad de no prolongar por muy largo tiempo el disfrute de otras alegrías (Lévi Strauss, 1958/1974:7)

Y continúa, más adelante:

Solo una "historia detallada" (sic) le permitirá escapar a esas dudas en cada caso. La crítica de la noción de totemismo ha sido, desde hace mucho tiempo, el mejor ejemplo de esa dificultad: si se limita su aplicación a los casos incontestables donde la institución aparece con todas sus características, sus casos son tan especiales que no permiten formular una ley de evolución religiosa; y si uno extrapola, a partir de algunos elementos solamente, también es imposible, sin una "historia detallada" de las ideas religiosas de cada grupo, saber si la presencia de nombres animales y vegetales, se explican como los vestigios de un sistema totémico anterior, o por razones totalmente diferentes, como por ejemplo la tendencia lógico – estética del espíritu humano a considerar bajo forma de grupos los conjuntos -físicos, biológicos, y social – que componen su universo, y del cual un estudio clásico de Durkheim y Marcel Mauss ha demostrado la generalidad (Lévi Strauss, 1958/1974:5).

Al historicismo (Boas):

Nadie más que Boas ha contribuido a denunciar estas contradicciones. Una revisión rápida a sus posiciones esenciales permitirá investigar en qué medida ha podido él mismo escapar a ellas, y si ellas no son inherentes a las condiciones en las cuales se hace el trabajo etnográfico. Frente a la historia Boas comienza por una proclamación de humildad[64] (...) Sin duda no se obtiene jamás certeza cronológica; pero es posible, sin embargo, tener altas probabilidades, que hablen de los fenómenos o de los grupos de fenómenos, limitados en extensión en el espacio y en el tiempo. La evolución de la sociedad secreta de los Kwakiutl ha podido ser estudiada durante medio siglo, ciertas hipótesis sobre las relaciones antiguas entre las culturas del norte de Siberia y las del noroeste americano han tomado forma; los itinerarios seguidos por uno que otro tema mítico de la América del Norte han sido razonablemente reconstruidos.

(...) Y, sin embargo, estos estudios rigurosos, nunca logran capturar la historia; en la obra entera de Boas sus resultados son negativos (...) ¿Qué se puede concluir? ¿Qué una evolución se produce de un tipo hacia el otro? Para que esta hipótesis sea legitima es necesario probar, al mismo tiempo,

64 Boas reconoce las limitaciones del método por las condiciones excepcionalmente desfavorable del trabajo etnológico, pero considera que a pesar de eso se pueden obtener algunos resultados.

> que uno de los tipos es más primitivo que el otro; que el tipo primitivo, una vez que se dio evolucionó hacia la otra forma; en fin, la ley va rigurosamente del centro de la región a su periferia" (Lévi Strauss, 1958/1974:9-10).

Al difusionismo (Kroeber, Lowie, Paul Radin, Edwar Sapir; alumnos todos de Boas).

> Rechacemos desde el principio las interpretaciones evolucionistas difusionistas. La primera de ellas, tiende a hacer de la organización dualista un estadio necesario del desarrollo de la sociedad, debe en principio determinar una forma simple, donde las formas observadas serían realizaciones particulares, de las sobrevivencias o vestigios; para luego, postular la presencia antigua de esta forma en los pueblos donde nada puede atestiguar que una división en dos mitades haya existido alguna vez. Del otro lado, el difusionismo elegirá uno de los tipos observados, habitualmente el más rico y el más complejo, como representando la forma primitiva de la institución, le asignará su origen en una región del mundo donde se encuentre mejor ilustrado, todas las otras formas serán el resultado de migraciones y de prestamos a partir de la convivencia en un espacio común. En los dos casos, se designa arbitrariamente un tipo, entre todos los casos dados por la experiencia, y se hace de este tipo el modelo, al cual se relacionan, por un método especulativo todos los otros" (Lévi Strauss, 1958/1974:14 -15).

Al funcionalismo (Malinowski):

> Es contra esa dimisión que Malinowski y sus sucesores han protestado. Pero se puede preguntar sí, negando toda historia bajo el pretexto que la historia de los etnólogos no es buena, por lo tanto, no vale la pena ocuparse de ella, ellos han tirado la toalla después del golpe. Porque una de dos: o los funcionalistas proclaman que toda investigación etnológica debe proceder del estudio minuciosa de las sociedades concretas, de sus instituciones y de las relaciones entre el individuo y el grupo, y entre los individuos al interior del grupo; o ellos hacen simplemente lo que Boas recomendaba, en los mismos términos, desde 1895, y en los mismos términos y en la misma época también lo hacía la escuela francesa con Durkheim y Mauss: una buena etnografía (Malinowski la ha hecho, al principio de su obra un admirable trabajo, sobre todo con Argonauts of Western Pacific (Sic) pero no se ve por ninguna parte en que se ha superado la posición de Boas (Lévi Strauss, 1958/1974:16).

Malinowski, quien también se opone tanto al difusionismo como a la antropología histórica de Boas, y asume que no es de utilidad construir hipótesis sobre los acontecimientos originales del nacimiento cultural sino determinar el rol, la función, de los diversos factores del desarrollo humano, pero ante la di-

ficultad del tiempo, conviene centrarse solo en las correlaciones de los factores. De allí que considere que se puede hacer antropología sin hacer historia.

CLS se niega aceptar la oposición clásica entre evolucionismo y difusionismo, y los contrapone (a los dos) a la antropología histórica de Boas (quien intenta aplicar en antropología un método riguroso, según el cual los objetos de estudio son siempre realidades históricamente determinadas), la cual niega también. En la crítica que CLS hace a estos programas teóricos pone énfasis en el punto de vista sobre la historia de la civilización humana. Su conclusión es que todas estas soluciones reproducen el dilema de la etnología que se resuelve en una historia conjetural e ideológica, como es el caso del evolucionismo y del difusionismo boasiano, o en sus efectos quedarse en un nivel etnográfico para pasar a ser una historia del instante fugitivo, como lo hace Malinowski.

Para CLS, se ha de establecer desde el principio una "diferencia específica" entre dos tipos de fenómenos: a) "fenómenos susceptibles de repeticiones independientes y múltiples" y b) fenómenos "cuya naturaleza y cuyas características excluyen la posibilidad de repetición sin derivaciones". Esta diferencia es fundamentalmente de la naturaleza de los fenómenos, lo que implica una diferencia metodológica, pero también de concepción de los mismos. De esta manera, el autor limita la validez de la investigación histórica y restringe su campo de aplicación cuando afirma que "no todas las realizaciones culturales son de orden histórico". Existen fenómenos históricos y fenómenos a – históricos, de allí que los campos de aplicación de la historia y del análisis estructural sean diferentes. Para él, la investigación histórica pone en claro las relaciones de difusión (contacto, transmisión, derivación, entre otras...) es decir, las conexiones externas que explican el cambio, pero no tienen en cuenta las conexiones internas de naturaleza psicológica o lógica que son las únicas que pueden hacer evidente, su persistencia. A pesar de estas precisiones, CLS deja sin responder las condiciones que hacen posible la difusión.

Al fundar la solución de la problemática en la distinción radical y rigurosa entre etnografía y etnología, CLS se basa en los métodos, objetivos y niveles de realidad que cada una de estas disciplinas debe tener. La etnografía, continuará teniendo exigencias parecidas a las historiográficas, tal como se manifiesta en la observación y en el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad. La etnología, por el contrario, tiene una problemática que escapa al dominio de la historia y que no puede tratarse con los

instrumentos de la investigación historiográfica. La etnología se desplaza al plano de un análisis autónomo: el análisis estructural.

4.2. La investigación etnográfica

Los trabajos, auténticamente etnográficos de CLS son: *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara* (publicado en la Societé des Americanistes, Paris 1948) y *Tristes trópicos* (en sus capítulos centrales, fundamentalmente), son la mejor fuente para conocer y deducir la originalidad de su propuesta etnológica. En estos trabajos que son verdaderamente etnográficos, paradójicamente, no aplica su propuesta de la antropología estructural. Sin embargo, el análisis estructural no excluye (del todo) la investigación etnográfica, el autor reconoce la importancia de ésta y la del trabajo de campo, remarcando los aportes de Malinowski, quien práctico y teorizó ampliamente sobre el trabajo de campo. El autor inglés afirma que la observación es la técnica fundamental de la investigación etnográfica. CLS aprende de Malinowski y expresa su admiración a la forma de trabajar este antropólogo inglés, y por darle la importancia que se merece al trabajo de campo y a la observación participante para la investigación etnográfica.

En las observaciones que hace sobre la relación entre la observación de campo –la etnografía– y la teoría reproduce, a grosso modo, el papel que Marcel Mauss le atribuía a la teoría en el trabajo de campo: ser un mecanismo para estimular la investigación. Desde este punto de vista tiene sobre todo un "valor heurístico y de descubrimiento".

El trabajo etnográfico exige el estudio de lo concreto, de observar lo que se nos da como hecho, considerar los detalles, aún los más insignificantes en apariencia, ser exacto y exhaustivo y seguir los criterios de objetividad y de totalidad (sigue lo del hecho social total propuesto por Marcel Mauss). Para Lévi Strauss, la observación etnográfica se rige por la regla del "cuidado de lo concreto particular", esto obliga a la reproducción de la vida de los indígenas.

> Esta sociología considera muy en vivo a los hombres, tal como los describen los viajeros y los etnógrafos que compartieron su existencia de manera fugaz y permanente. Los muestra comprometidos en su propio devenir histórico y alojados en un espacio geográfico concreto. Tiene, dijo Mauss, 'por principio y por fin...percibir a todo el grupo entero y su comportamiento total" (Lévi Strauss, 1976:15)[65].

65 Lévi Strauss, Claude (1976). *Elogio de la Antropología*. Ediciones Caldén, Buenos Aires.

Y añade más adelante:

> Fueron los primeros (se refiere a Marcel Mauss y a Malinowski[66]) en comprender claramente que no bastaba con descomponer y disecar. Los hechos sociales no se reducen a fragmentos dispersos, son vividos por hombres y esta conciencia subjetiva, al igual que sus caracteres objetivos, es una forma de su realidad (Lévi Strauss, 1976:15).

Sin embargo, para CLS no es tan importante estudiar la cultura del grupo de manera exhaustiva como si fuera un sistema cerrado, es más importante indagar cuáles son los elementos que relacionan la cultura del grupo estudiado con las otras culturas. Para él, es importante indagar el lugar que la cultura Nambikwara tiene en el contexto de las culturas americanas, para ello era necesario utilizar todas las fuentes de información disponibles y agotar todas las posibilidades de comparación con las poblaciones vecinas, para reconstruir una red de relaciones históricas; más lo que no debe hacerse es lo que hace el antropólogo funcionalista que se encierra en un dialogo intemporal con la tribu. Para él, si bien la investigación etnográfica es casi imposible, la etnografía no debe tener otro objetivo que reproducir la vida de los indígenas, insertándola en un contexto histórico y social y geográfico lo más concreto posible.

En la antropología estructural, que es la propuesta de CLS, la etnografía tiene un interés historiográfico y un valor limitado el cual reside en un valor propedéutico e instrumental, es el punto de partida y no el objetivo permanente. Considera que la etnografía es una "experiencia vivida" y constituye un "momento crucial" de la "educación del antropólogo", es la "iniciación preliminar necesaria". Para el autor, la etnografía constituye el nivel imprescindible y necesario del trabajo que se supera en la etnología. Es en esta última donde se hacen las generalizaciones antropológicamente válidas.

Así pues, las características del trabajo etnográfico son: a) la primera regla es la de lo concreto; b) el interés histórico; c) la experiencia vivida.

La distinción que ha propuesto entre etnografía y etnología exige un cambio radical de objetivos y de métodos; son dos niveles de investigación y de la necesidad de las generalizaciones. Éstas últimas necesitan otros procedimientos como la abstracción y la objetividad.

66 Observación nuestra.

4 .3. La investigación etnológica y el análisis estructural

Con Lévi Strauss, las ciencias del hombre inauguran el uso de métodos y modelos específicos y coherentes, alcanzando un estadio teórico y crítico que sobrepasaba el simple empirismo. En este empeño por demostrar las dificultades con las que tropiezan las explicaciones históricas lo llevan a reconocer la necesidad de formular, de manera novedosa, los métodos y principios de la antropología, para ello recurre a la crítica de Durkheim, quien denunció la confusión que existe en la explicación histórica entre el punto de vista histórico y el punto de vista lógico; en su propuesta adopta éste último (el punto de vista lógico) como condición de la cientificidad de las ciencias sociales. Y esto es para CLS el punto de partida hacia el análisis estructural.

Como ya se señaló en páginas anteriores, el autor reconoce el aporte de la lingüística[67]. Para CLS, era necesario reconocer que la lingüística abarcaba también un sector de lo humano, y considera que lo más acertado es aplicar e insertar los métodos rigurosos de esa ciencia a la etnografía. En su criterio, es la lingüística estructural la que aporta el esquema epistemológico y la vía para "salvar" a la etnología tradicional de sus apegos a ser una mala historia. En su postura se aleja de los biologismos, así como también abandona las filosofías del sujeto y busca en el inconsciente social para desenterrar lo cultural de lo más arcaico (buscando las estructuras originarias). La lingüística estructural, tuvo para él una emulación inspiradora y renovadora para que las ciencias sociales elaboren sus métodos. Para él, la influencia debía ser comparable solo al papel renovador que tuvo la física nuclear con respecto a las ciencias naturales.

> En el conjunto de las ciencias sociales, del cual indiscutiblemente forma parte, la lingüística ocupa sin embargo un lugar excepcional: no es una ciencia social como las otras, sino la que, con mucho, ha realizado los mayores progresos; sin duda la única que puede reivindicar el nombre de ciencia y que, al mismo tiempo ha logrado formular un método positivo y conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis (1968:29).

67 Desde 1916 cuando se inaugura el estructuralismo lingüístico (a partir de la publicación del *Cours de linguistique générale,* publicado por Charles Bally y Albert Sechehaye a partir de las notas de F. de Saussure) se introducen las nociones de lengua como un sistema, la distinción entre lengua y habla entendida aquella como realidad social (independiente del individuo y con características parecidas a las representaciones colectiva de Durkheim) y el habla como manifestación individual. Con estas nociones Saussure introduce la separación entre: lo social y lo individual, y lo que es esencial de lo que es accesorio y accidental. Este tipo de dicotomía afirmada por Durkheim, reafirmada por Saussure, también va a estar presente en CLS.

Además, interesa al autor la verificación de las consecuencias de la aplicación de este método a hechos de un orden diferente a los de la lingüística como son los de parentesco. "Se abren entonces nuevas perspectivas. No se trata ya de una cooperación ocasional entre el lingüista y el sociólogo" (Lévi Strauss, 1968:32), se trata de ver sí utilizando el método del lingüista, el antropólogo o el sociólogo, puede en otro orden de realidad utilizar un método análogo:

> En el estudio de los problemas de parentesco (y sin duda en el estudio de otros problemas), el sociólogo se encuentra en una situación formalmente semejante a la del lingüista fonólogo: como los fonemas, los términos de parentesco son elementos de significación; como ellos adquieren esta significación solo a condición de integrarse en sistemas; los "sistemas de parentesco", como los "sistemas fonológicos", son elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente; la recurrencia, en fin, en regiones del mundo alejadas unas de otras y en sociedades profundamente diferentes, de formas de parentesco, reglas de matrimonio, actitudes semejantes prescritas entre cierto tipo de parientes, etcétera, permite creer que, tanto en uno como en otro caso, los fenómenos observables resultan del juego de leyes generales pero ocultas. El problema puede formularse entonces de la siguiente manera: en "otro orden de realidad", los fenómenos de parentesco son fenómenos "del mismo tipo" que los fenómenos lingüísticos. Utilizando un método análogo "en cuanto a la forma" (si no es en cuanto al contenido) al método introducido por la fonología, ¿puede el sociólogo lograr que su ciencia realice un progreso semejante al que acaba de tener lugar en las ciencias lingüísticas? (Lévi Strauss, 1968:32).

CLS, así como lo había hecho Trubetzkoy y Jakobson en la lingüística, parte oponiéndose a las concepciones individualistas y atomistas que inducían a considerar los términos y las relaciones entre los términos.

> Cada detalle de terminología, cada regla especial de matrimonio, es asociada a una costumbre diferente, como una consecuencia o como un vestigio; se cae así en un abuso de discontinuidad. Nadie se pregunta cómo es posible que los sistemas de parentesco, considerados en su conjunto sincrónico, sean el resultado arbitrario del encuentro entre distintas instituciones heterogéneas (la mayoría, por lo demás, hipotéticas) y funcionar, sin embargo, con un grado mínimo de regularidad y eficiencia" (Lévi Strauss, C. 1968:33).

CLS aplica este esquema a los sistemas de parentesco. Comienza el autor, ya de esto hablé en la primera parte cuando les señalé el recorrido del autor, presentando la oposición cultura/ naturaleza, señalando que en el hombre lo cultural es difícilmente separable de lo natural. La herencia biológica re-

gula todas las reacciones instintivas y esta regulación es inversamente proporcional a la que caracteriza a las actitudes sociales: a fuerte regulación biológica, débil regulación cultural y a la inversa. De allí, que el criterio más válido de la cultura es la presencia de reglas en los comportamientos sustraídos de las determinaciones instintivas (como ya lo señalamos, la más primaria de esas reglas es la prohibición del incesto). Con la aplicación de este método, CLS sostiene que la etnología se convierte en una disciplina teórica de vasto alcance. De allí que su objetivo sea generalizar el estudio etnológico convirtiéndolo en una ciencia antropológica.

En su propuesta, Claude Lévi Strauss va de lo particular a lo universal. Él: observa, comprueba, compara, clasifica; establece las desviaciones diferenciales y revela estructuras desconocidas. Al hacerlo descubre leyes lógicas semejantes en todas las sociedades y en todas las culturas, a través de las formas más variadas (dialéctica: universalidad/diversidad). Encuentra la universalidad en esas normas en virtud de las cuales las culturas humanas emergen de la naturaleza (dialéctica: cultura/naturaleza).

El análisis estructural, propuesto por el autor, lo expone con todas sus características en *Les structures élémentaires de la parenté* (1949). En esta obra ya no son los individuos concretos los que entran en relación sino los modelos estructurales y los grupos de transformaciones elaboradas por el antropólogo.

El presupuesto teórico fundamental de CLS es que las leyes del pensamiento son las mismas que se expresan en la realidad física y en la realidad social. Mas la realidad, según el autor, nunca se da de modo inmediato en su estructura inteligible, sino que se presenta siempre en una multiplicidad de aspectos aparentemente desordenados, que tienen un distinto valor desde el punto de vista gnoseológico: por ello es preciso seleccionar. El criterio de selección está constituido por el mismo pensamiento (este es un principio de identidad).

Para Lévi Strauss, no se trata de practicar una corrección sobre las cosas sino de liberar la realidad de todos los aspectos contingentes y arbitrarios para hallar al fin lo que ya está contenido en el pensamiento. La identidad entre el pensamiento y las cosas es debida, no al hecho de que las cosas sean una forma de pensamiento, sino al hecho de que el pensamiento es una cosa entre las cosas (Lévi Strauss, 1964)[68], el mismo ejercicio del pensamiento es revelador de la realidad – una vez que se ha liberado de las deformaciones

68 Lévi Strauss, Claude (1964). *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Librairie Plon, París.

de la conciencia y de la subjetividad-; el criterio de verdad (que coincide con el de la selección) es facilitado por el pensamiento.

Según Fages (1968 y 1972 en la versión en castellano), CLS recurrió a las enseñanzas y al auxilio de la lingüística, para demostrar el carácter "sistémico de los productos, inconscientes antes de ser conscientes, de la cultura humana" (1972:41). El núcleo de su interés son dos instituciones fundamentales: lo inconsciente y lo cultural.

En este punto quiero volver sobre lo ya dicho en líneas anteriores, CLS para marcar, definitivamente la particularidad de la etnología (a diferencia de la propuesta de Radcliffe–Brown, quien reduce a la etnología al campo histórico de la antropología) la hace coincidir con el análisis estructural (no se olvide que para él solo la etnografía tiene un autentico interés historiográfico) y señala que la diferencia fundamental entre la etnología y la historia estriba[69] en la elección de las perspectivas complementarias : la historia organiza sus datos basándose en las expresiones conscientes y la etnología basándose en las condiciones inconscientes de la vida social (Lévi Strauss, 1958).

Ya Boas, y así lo reconoce CLS, había reconocido y subrayado la dimensión inconsciente de los fenómenos culturales a partir del lenguaje, sin embargo, CLS aspira ir más allá, puesto que Boas solamente abordó y se aferró al nivel del pensamiento consciente.

> Es Boas quien tiene el mérito de haber, con una admirable lucidez, definido la naturaleza consciente de los fenómenos culturales, en páginas donde, las asimila desde este punto de vista al lenguaje, anticipándose así al desarrollo posterior del pensamiento lingüístico y un futuro etnológico lleno de promesas que apenas comenzamos a entrever (Lévi Strauss, 1974:26).

Y más adelante agrega: "Boas sigue empleando las categorías del pensamiento individual; en su escrúpulo científico, solo logra descarnarlo y despojarlo de sus resonancias humanas" (Lévi Strauss, 1974:26). Para superar los límites que Boas se había puesto, CLS recurre a las enseñanzas de la lingüística estructural de Trubeckoj, quien sí considera las estructuras inconscientes de los fenómenos lingüísticos. El programa metodológico de CLS se va a centrar en la noción de inconsciente (más no es el mismo inconsciente de Freud), y en el uso sistemático de tal concepto.

69 Recuérdese que no reside ni en el objeto, ya que ambas disciplinas se ocupan de la vida social, tampoco en los fines, puesto que a ambas les interesa un mejor entendimiento del hombre, ni tampoco al método porque entre ellas sólo hay dosificación de los procedimientos de investigación.

La noción de inconsciente no tiene para CLS un sentido negativo (de "el no ser de la consciencia", como en Freud) sino que es una realidad positiva, que se distingue del nivel superficial de la conciencia. La realidad positiva del inconsciente lo hace independiente de la conciencia y de sus variaciones. Para el autor, los hechos sociales no tienen anterioridad con respecto a las representaciones simbólicas, ellos son primero simbolizados. Es el pensamiento simbólico (inconsciente diría CLS) el que hace posible la vida social, la hace devenir social. Para lograr la mediación y resolver la antinomia entre los hechos o cosas y las representaciones es necesario remontarse a los fundamentos, es decir a las estructuras psíquicas inconscientes: lo inconsciente es el carácter común específico de los hechos sociales (Lévi Strauss, 1950). A este nivel se produce la síntesis entre lo objetivo y lo subjetivo, entre la identidad y la alteridad.

Para CLS el inconsciente está dotado de caracteres de objetividad y de universalidad.

> Si, como nosotros lo creemos la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si esas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, ancianos y modernos, primitivos y civilizados – como el estudio de la función simbólica, tal como se expresa en el lenguaje, lo muestra de manera asombrosa – es necesario y suficiente alcanzar las estructuras inconscientes, subyacentes a cada institución o a cada costumbre, para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de profundizar al máximo en su análisis (Lévi Strauss, 1974:28).

Para CLS, solo centrándose en la noción de inconsciente puede la etnología (léase la antropología) liberarse de las variaciones contingentes de la historia y de la conciencia, y apuntar a las constantes y a las generalizaciones. El inconsciente es además la base de toda comparación, puesto que es una categoría del pensamiento colectivo: capacita para comunicarse con el otro y funda el pensamiento simbólico (Lévi Strauss, 1950), de allí que tenga un alcance general.

En el artículo sobre "L'efficaité symbolique" (publicado en 1944 y retomado en la *Antropología Estructural,* de donde se toma aquí la referencia) precisa la noción de inconsciente cuando aborda la discusión sobre las relaciones entre pensamiento normal y pensamiento patológico. En ese texto, el autor sostiene que las características principales de las estructuras psíquicas que regulan cualquier tipo de pensamiento son la atemporalidad y la universalidad, y una tercera que hace coincidir tales estructuras con el

concepto de inconsciente: "el conjunto de tales estructuras formaría lo que se llama inconsciente" (Lévi Strauss, 1974).

> El conjunto de esas estructuras forman lo que nosotros llamamos inconsciente. Nosotros vemos así desvanecerse la última diferencia entre la teoría del chamanismo y la del psicoanálisis. El inconsciente deja de ser el inefable refugio de los particulares individuales, el depositario de una historia única, que nos da a cada uno de nosotros un ser insustituible. Se reduce a un término con el cual designamos una función: la función simbólica, en verdad específicamente humana, pero que según las mismas leyes tiene lugar en todos los hombres; y que en realidad se reduce al conjunto de esas leyes" (Lévi Strauss, 1974:224).

Como vemos el inconsciente que propone CLS tiene poca relación con el inconsciente freudiano. En ambos programas (en el psicoanálisis freudiano y en el estructuralismo de CLS) esta noción está cargada de positivismo. Para CLS el inconsciente no está para nada referido a la historia personal –o existencia– del individuo sino que se reduce a un sistema universal de leyes estructurales; por el contrario, el inconsciente freudiano es el lugar de los deseos y de las pulsiones instintivas, de las emociones y de la represión, el inconsciente de CLS está privado de contenidos y se reduce al "conjunto de leyes estructurales que agotan su realidad, a elementos inarticulados de otra procedencia: impulsos, emociones, representaciones, recuerdos". (Lévi Strauss, 1974:225). Sin embargo, a pesar de la distancia que en la concepción de este concepto tiene CLS de Freud, hay que reconocer que entre los dos autores hay una coincidencia en cuanto a lo que se refiere a la búsqueda en las estructuras profundas del pensamiento humano.

De igual manera, Lévi Strauss reconoce los cambios introducidos en el psicoanálisis por C. Jung, y de éste, recibe influencias cuando se inspira, en la distinción que establece Jung entre el subconsciente personal y el inconsciente colectivo. Para Jung el subconsciente personal es la totalidad de aquellos acontecimientos psíquicos que por sí mismos serían susceptibles de ser conscientes, mientras que el inconsciente colectivo sería el patrimonio heredado de posibilidades representativas de toda la humanidad, no individual. Para CLS el subconsciente es "un observatorio de los recuerdos e imágenes coleccionados en el curso de la vida de cada uno" es "un simple aspecto de la memoria", mientras que el inconsciente es "siempre vacío, o más exactamente extraño a las imágenes, como lo es el estómago respecto a los alimentos que pasan por él" (Lévi Strauss, 1974:225). En estos dos autores – Jung y CLS

– los términos subconsciente e inconsciente indican niveles dotados de un grado de realidad distinto: el primero es efímero y superficial ya que está vinculado a la conciencia y a la existencia limitada de los acontecimientos del individuo, y el segundo, el inconsciente en su realidad positiva y absoluta es concebido como una actividad psíquica autónoma, independiente de la experiencia personal y presente en todos los seres humanos.

Más allá de estos aspectos en los que coincide con Jung, CLS le impregna a su noción de inconsciente (en su obra llama la atención para que no se confunda con la noción de inconsciente colectivo de Jung) una particularidad significativa: lo priva de contenido y lo reduce a un "sistema", son "estructuras inconscientes propias de la naturaleza humana". Según esto, y en ello coinciden los dos autores, el espíritu humano está dotado de formas preexistentes e innatas. Estas formas persistentes innatas o dicho en el lenguaje de CLS, son formas (y en esto se aleja de Jung y se aproxima al significado kantiano de forma), orden de relaciones que permanecen constantes al variar los términos (la constancia es solo de las estructuras o relaciones), se aplica a la función simbólica y tiene una racionalidad intrínseca. Para CLS las estructuras inconscientes son más racionales en cuanto son más profundas (Lévi Strauss, 1974).

La formalidad del inconsciente de CLS, determina su carácter combinatorio, su ahistoricidad. De manera tal que, si el subconsciente es, definido por CLS como ya se dijo, como el léxico individual en el que cada uno de los individuos acumula el vocabulario de la historia personal propia, el inconsciente es el conjunto de las leyes estructurales que organiza ese vocabulario a fin de vertirlo en un discurso garantizando así su comunicabilidad (Lévi Strauss, 1974).

CLS considera la organización lógica de las estructuras inconscientes como la condición de objetividad de los modelos científicos; en virtud de sus estructuras lógicas, el inconsciente, lejos de ser inaccesible por parte del intelecto, se configura racionalmente y es la garantía objetiva del funcionamiento lógico de los instrumentos cognitivos.

Para concluir sobre este aspecto, es importante remarcar que la identificación entre estructura e inconsciente es una operación conceptual extremadamente importante en el pensamiento de Lévi Strauss por cuanto contribuye a determinar de una manera decisiva el tipo de realidad de aquellas estructuras que constituyen los objetivos de la investigación antropológica de Lévi Strauss (Remotti; 1972:136).

5. La propuesta de los modelos

El gran aporte que Claude Lévi Strauss le ha dado a las ciencias sociales es continuar la idea presente en Mauss, Freud y Jakobson (y hasta en Marx con la ida de modo de producción y en Weber con aquello de los tipos ideales) de que el comportamiento social se conforma siempre en un esquema conceptual y a un esquema conceptual, es decir a un modelo. El modelo no supera lo vivido, su característica es su ordenación lógica, indica a los individuos como son o deberían ser las cosas. La noción de modelo nos introduce al núcleo del estructuralismo. En las estructuras elementales del parentesco, introduce el significado de la noción de modelo, ante la imposibilidad de una "representación diagramática coherente" de los sistemas de parentesco de Birmania, el autor considera que es necesario recurrir a un modelo reducido, es decir, a una "representación esquemática", aún cuando ésta no pueda ofrecer una representación completa porque es una simplificación inevitable y el empobrecimiento de muchos aspectos de lo concreto. Este modelo debe ofrecer un método más sencillo "para interpretar la estructura íntima, o arcaica, de sistemas difícilmente accesibles" (Lévi Strauss, C. 1967). Desde esta perspectiva el modelo tiene un valor, exclusivamente, metodológico; es una herramienta, heurística, útil para captar mediante una construcción esquematizada, la estructura de un sistema que de otra forma sería imposible.

En *Elogio a la Antropología* (1972) y en *Antropología Estructural* (1958/74) la teoría del modelo la presenta con otras características, de forma más compleja. En esos textos, el autor justifica el recurso a los modelos ya que considera que las sociedades vivientes ("la experiencia vivida" que es como el autor llama al mundo objetivo) constituyen campos y objetos de experiencia sobre los que no se puede actuar (no se pueden manipular), y por eso hay que sustituirlas por modelos: "sistemas de símbolos que tutelan las propiedades características de la experiencia, pero que, a diferencia de la experiencia, podemos manipular" (Lévi Strauss, 1958/74). En otras

palabras, CLS propone una ciencia positiva en toda la extensión de la palabra: nos ofrece la posibilidad de experimentar con los modelos (ya que son construidos por el investigador) para ver en éste cuales son sus reacciones; la experimentación se realiza sobre una serie de operaciones y relaciones lógicas ya que ante la imposibilidad de alcanzar el hecho es posible alcanzar la verdad de razón (Lévi Strauss, 1972).

La propuesta de los modelos de CLS se aproxima a la propuesta de Max Weber sobre los tipos ideales, ya que en ambos casos se trata de procesos de abstracción, que aislando de la multiplicidad del dato empírico algunos elementos se procede a coordinar un cuadro coherente y sin contradicciones, con una función metodológica que permite la aproximación a la realidad. Ambos afirman el carácter de puro concepto y de no reproducir la realidad empíricamente. Sin embargo, difieren en que los tipos ideales de Max Weber tienen una función individualizadora y para CLS los modelos tienen una función generalizadora. Así pues, la noción de modelo se puede comparar con la noción de "tipo ideal" formulada por Max Weber, solo en tanto que se trata de un procedimiento de abstracción que aislando de la multiplicidad del dato empírico algunos elementos procede a coordinarlos en cuadro coherente y sin contradicciones (Remotti; 1972:102). Los modelos no son nunca una representación fotográfica de la realidad y en esto CLS, así como también lo hizo Weber con los tipos ideales, subrayó la distancia existente entre el modelo y la realidad observable y empírica. El modelo es una construcción conceptual que trasciende el nivel empírico y aspira a hacer inteligible, de acuerdo con unos cuadros organizados lógicamente, una realidad que es siempre diversificada y fluida y que no se aprehende de manera inmediata.

Para CLS, los modelos que deben ser utilizados por la ciencia antropológica (la etnología) son modelos mecánicos. Es oportuno, abrir aquí un paréntesis para recordar que los modelos mecánicos pueden caracterizarse porque con ellos se busca explicar, analizar y sobre todo describir los mecanismos, factores o procesos que producen determinado estado de cosas; así, por ejemplo, se han usado para identificar las instancias que determinan ciertas prácticas culturales y para dilucidar cuales son los factores que producen esas prácticas y cómo operan. Los modelos mecánicos derivan explicaciones de casos a partir de principios generales. La estructura de las inferencias en estos modelos es deductiva; las explicaciones obedecen siempre a un "porqué", ejemplos del uso de estos modelos pueden encontrarse en Marvin Harris, en Marsahall Sa-

lins. Los modelos mecánicos se oponen a los modelos estadísticos en los que se inducen regularidades o correlaciones entre diversas series de fenómenos. Los modelos estadísticos, por el contrario, definen tendencias asociaciones y correlaciones; aquí se ubican todos los estudios de la antropología comparativa o transcultural derivada, como por ejemplo la de los trabajos de Murdock, en los que se busca establecer la posibilidad de ocurrencia de una práctica dada en presencia de determinada institución o a la inversa.

El análisis de los modelos mecánicos es correlacional y puede o no ser cuantitativo, busca determinar qué condiciones producen determinadas conductas sin que importe deslindar el porqué. En antropología se les usa muchas veces como estudios preliminares; consideran siempre varios casos individuales de los que se abstraen generalizaciones y regularidades. La estructura de la inferencia de estos modelos es inductiva. Abundan en tipologías de las cuales se derivan las entidades a ser correlacionadas. Las leyes que pueden derivar modelos de esta naturaleza son necesariamente probabilísticas.

Si bien nuestro autor se confunde cuando afirma que los modelos mecánicos son los que están a la misma escala del fenómeno y los estadísticos son los que están a escala más reducida o más global. Los postulados del autor fueron muy importantes para el desarrollo de la antropología postestructural[70] ya que se hizo más frecuente el uso de éstos.

CLS usa y pone en práctica el uso de modelos teóricos para exponer su teoría, sirva como ejemplo sus trabajos sobre las estructuras del parentesco, el de los mitos, entre otros... Leámoslo en esta afirmación sobre el uso por la etnología de un tiempo "mecánico", es decir que no es reversible ni acumulativo:

> ...el modelo de un sistema de parentesco patrilineal no contiene nada que indique sí siempre ha sido patrilineal, o si ha sido precedido por un sistema matrilineal, o aún más si ha sido precedido por toda una serie de oscilaciones entre las dos formas. Por el contrario el tiempo de la historia es "estadístico": no es reversible y comporta una orientación determinada"[71] (Lévi Strauss, 1974:314).

En *Les structures élementaires de la parenté,* CLS muestra que el comportamiento social se conforma siempre a un esquema conceptual, a un

70 Como post estructuralistas podemos calificar a Dan Sperber y muchos de los postmodernos; también se les califica así a Lyotard, Baudrillard, Deleuze, Derrida, Vattimo, Rorty, a Foucault también se le ha calificado como postestructuralista, pero él rechazó el término y su uso.

71 Lévi Strauss, Claude (1958/74). *Anthropologie Structurale.* Plon, Paris. (Hay versión en español).

modelo que indica a los actores como son o como deberían ser las cosas. La característica de ese modelo es su ordenación lógica. CLS se preocupa por las estructuras lógicas que se encuentran no en los hechos empíricos, sino en lo que está oculto tras ellos.

Otro de los aspectos importantes de su propuesta es considerar que las relaciones sociales se dan siempre en un contexto que le sirve de referencia. Es imposible que aquellas puedan darse fuera del tiempo y del espacio -un medio común- que es siempre referencial, para él: "El espacio y el tiempo, ya sea en conjunto o separadamente, son los dos sistemas de referencia que permiten pensar las relaciones sociales" (Lévi Strauss, 1974:317).

El tiempo y el espacio deben, sin embargo, ser distinguidos según la escala; para el estructuralista, el etnólogo utiliza un "macro -tiempo" y un "micro-tiempo; un "macro-espacio" y un "micro- espacio" ya que los estudios estructurales:

> ...toman sus categorías tanto de la prehistoria, como de la arqueología, de la teoría difusionista como de la topología psicológica fundada por Lewin, o de la sociometría de Moreno. Estructuras del mismo tipo pueden ser recurrentes a niveles muy diferentes del tiempo y del espacio, y nada excluye que un modelo estadístico (por ejemplo, uno de esos que se elaboran en sociometría) pueda ser tan útil para construir un modelo análogo, aplicable a la historia general de las civilizaciones, como cualquier otro elaborado directamente e inspirado en los hechos de un solo dominio (Lévi Strauss, 1974:319).

El mismo Claude Lévi Strauss admite que el empleo del análisis estructural es dificultoso ya que es imposible elaborar un sólido modelo teórico del sistema en rigor, a causa de la débil densidad de los grupos estudiados[72] (en mi opinión creo que la mayor dificultad estriba en su aplicación a casos concretos que se presentan en el trabajo de campo).

5.1. Sobre el estructuralismo como programa teórico

Antes de revisar la propuesta del programa teórico del estructuralismo realizada por Lévi Strauss, recordemos que esa denominación no solo correspondió, en el siglo pasado, a un programa teórico sino que, además, también fue una moda y una corriente creada por la prensa parisina que ávida por encontrarle sustituto a la moda del existencialismo encontró en la coexistencia de cierta cantidad de intelectuales franceses que opinaban en contra de la

72 Para algunos sociólogos como Gurvitch ese es precisamente el fracaso del estructuralismo.

"conciencia de sí" que era una de las temáticas defendidas por aquel, y ubicó así en una misma categoría a Lévi Strauss, Michel Foucault, Roland Barthes y Jean Lacan, cuyos planteamientos nada tenían en común. Como reacción a ese bautizo de ingreso a una corriente creada por los periodistas, Lévi Strauss escribió en 1970, en una carta dirigida a Catherine Clément, según comenta la autora[73], "Los únicos estructuralistas con los que me gustaría ubicarme –me escribía- son Émile Benveniste y Gorges Dumézil". Este estructuralismo creado por la prensa no fue más allá de los años setenta.

Hecha esta aclaratoria vengamos hacia nuestra exposición, antes de exponer en qué consiste el programa teórico del estructuralismo propuesto por Lévi Strauss; es necesario y útil revisar el uso que la noción de estructura ha tenido en la antropología. Comenzaré por recordar que la noción de estructura y los problemas que de ello se derivan están presentes en el terreno de todas las ciencias, pero en mi interés por los objetivos de este trabajo solo voy a hacer referencia a la situación en las ciencias sociales, y particularmente en la antropología.

En un sentido amplio, la noción estructura es utilizada para todo aquello que tiene forma, que está compuesto de elementos, ahora bien, cada uno de esos elementos, puede independientemente del todo donde esté comprendido, ser a su vez, una estructura compuesta de elementos, de modo tal que "el que algo sea considerado o no estructura dependerá del modo como funcione y de la posición que ocupe" (Ferrater Mora, 1994/2001:1224)[74]. Tal definición es inoperativa, de allí que dependiendo del uso que se le vaya dar al término, también se le ha definido de modo abstracto y de modo concreto. En el primer caso, se toma en consideración la forma cómo se relacionan los elementos dentro de un dominio de objetos no especificados y a cómo se relacionan entre sí esas relaciones, sin importar ni los objetos ni el carácter de las relaciones. En el segundo caso, se atiende el sujeto a estudiar. Esta manera de definir así la noción de estructura responde más a una necesidad pedagógica que a la necesidad de operar con la noción. Hay otras nociones que en el transcurso del tiempo y del desarrollo de las ciencias sociales, se han utilizado como sinónimos de estructura a saber: forma, trama, totalidad, configuración, complexo, grupo, sistema, función, conexión e interconexión, entre otras... Mas ninguna de estas nociones "es equiparable a la de estructura", pero pueden encontrarse afinidades entre

73 Clément Catherine. 2003. *Claude Lévi –Strauss.* Breviarios Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

74 Ferrater Mora, J. 1994/2001. *Diccionario de Filosofía,* 4 Tomos. Editorial Ariel, Barcelona.

sus rasgos y algunos de los rasgos de la noción de estructura. Actualmente, el término se le utiliza de dos maneras:

> Por un lado, se entiende por 'estructura' algún conjunto o grupo de elementos relacionados entre sí según ciertas reglas, o algún conjunto o grupo de elementos funcionalmente correlacionados. Los elementos en cuestión son considerados como miembros más bien que como partes. El conjunto o grupo es un todo y no una "mera suma". Así los miembros de un todo de esta índole cumplen los requisitos sentados por Husserl para los "todos": están enlazados entre sí de forma que puede hablarse de no independencia relativa de unos con otros y también de compenetración mutua. Por eso en la descripción de una estructura de esta índole salen a relucir vocablos como 'articulación', 'compenetración funcional', y, a veces, 'solidaridad (Ferrater Mora, ob. cit, t.II:1126).

Por otra parte, también se usa la noción de estructura relacionándola con el sistema:

> Por otro lado, una estructura puede entenderse como un conjunto o grupo de sistemas. La estructura no es entonces una realidad 'compuesta' de miembros; es un modo de ser de los sistemas, de tal modo que los sistemas funcionan en virtud de la estructura que tienen. Así puede haber varios sistemas, digamos A, B, C, que difieren por su composición material, pero que ejecutan funciones que, aunque distintas, sean significativamente comparables, es decir, funciones tales que tengan significaciones correlativas. Uno de tales sistemas puede incluso servir de modelo al otro (como el paso de un fluido por un canal puede servir de modelo para el tráfico rodado de una carretera, y viceversa). Puede haber también, y se espera generalmente que haya, reglas de transformación que permitan pasar de un sistema a otro (Ídem. t.II:1126).

En las ciencias sociales se usan las dos nociones, lo que da como resultado que en algunos casos no haya claridad en su uso, aun dentro de una misma disciplina. Aquí radica, precisamente, la dificultad para su uso y aplicación como noción. R. Boudon (1968)[75], demostró que existen diferencias entre el uso y significado que se le ha dado en la ciencia social a esta noción, pero que tal diversidad puede resumirse en la función que se le asigna al término; siguiendo esa opinión, la noción de estructura puede ser: a) descriptiva: cuando solo sirve para subrayar el carácter sistemático de un objeto de la realidad social. En este caso es una noción inductiva que se aplica a una realidad empírica; y b) heurística: si su uso implica la formulación de una hipótesis para dar cuenta

75 Boudon, R. (1968). *Vocabulaire Pratique des Sciences Sociales.* Éditions Économie et Humanisme Les Éditions ouvrières, París.

de su carácter sistemático. En este último caso, es una definición efectiva y se relaciona a modelos construidos desde la realidad empírica.

Los estructuralistas adoptan el segundo sentido, como modelo de un conjunto de sistemas que tienen funciones distintas pero comparables y hasta transformables, en virtud de una estructura común.

Recordemos que hemos dicho que la institución universal de la prohibición del incesto se expresa en reglas positivas (básicamente), de las cuales la mayoría de las sociedades son conscientes, pero estas reglas (tal como ellas se expresan en la organización dualista) deben comprenderse en relación a "ciertas estructuras fundamentales de la existencia humana", señala el autor en su obra *Les structures élémentaires de la parenté.* Es la acción de estas estructuras lo que explica, en última instancia, que el intercambio de mujeres pueda analizarse como un intercambio lingüístico, que la exogamia y el lenguaje pueden ser considerados en sus funciones de comunicación. Además de esas estructuras existen, según CLS, "otras estructuras", que son "las estructuras elementales del parentesco y que corresponden al modelo general que el observador puede construir después de las reglas aplicadas en las sociedades concretas". Y estas estructuras elementales de parentesco son al mismo tiempo, la transcripción de las estructuras fundamentales del espíritu humano.

Ahora bien, cómo pueden entenderse estas estructuras, según Claude Lévi Strauss la noción de estructura está íntimamente ligada a la del modelo, ya en 1958 así lo dejaba claramente señalado cuando afirmaba que la noción de estructura social no se relaciona con la realidad empírica sino con los modelos (1958/74). Existe en CLS dos concepciones de modelo. En *Las estructuras elementales de parentesco* le da un significado metodológico: cuando los sistemas se alteran y no se puede hacer una representación diagramática coherente es preciso recurrir a un modelo reducido, aun cuando, no pueda ofrecer una representación completa porque está simplificado y limitado y por supuesto, empobrecidos numerosos aspectos del sistema, pero es un método sencillo para la estructura íntima o arcaica de sistemas de difícil acceso. En otros textos del autor la concepción de modelo es más compleja y utilizada como recursos para abordar a las sociedades vivientes ya que éstas constituyen campos y objetos de experiencia sobre los que no se puede actuar. Modelos construidos a partir de o basándose en la realidad empírica. (1958/1974)[76]. Pero, ojo, no

76 Lévi Strauss, C. *Anthropologie structurale,* 1958/1974. Plon, París.

es que la estructura sea la realidad empírica ni pertenezca a ella, sino que a ella se han de referir los modelos; es decir, que solo puede ser definida por la organización lógica expresada por los modelos; de igual manera, la naturaleza lógica de los modelos es de la misma naturaleza que la de las estructuras. La organización lógica que caracteriza a los modelos, es previa a éstos y constituye el nivel profundo e inconsciente de la realidad.

Aquí está presente una de las conclusiones a las que llega el antropólogo francés: la distinción entre los conceptos de estructura social y de relaciones sociales. Estas últimas constituyen un conjunto sistemático, caracterizado por la recíproca capacidad de modificarse sus partes y que por esa particular condición puede aparecer como una estructura, de allí la afinidad entre estos dos conceptos. Sin embargo, es necesario tener presente que la noción de estructura se debe diferenciar radicalmente del conjunto de relaciones sociales. Las relaciones sociales constituyen la materia prima empleada para la construcción de los modelos y la estructura social solo se pone de manifiesto por medio de los modelos construidos con el material empírico ofrecido por las relaciones sociales.

Los requisitos básicos de las estructuras son los mismos que debe respetar un modelo para merecer el nombre de estructura, que según Remotti (1972:122) "corresponde a otras tantas características de la propia estructura", enumeradas por Lévi Strauss. Las mismas son:

♋☽ "En primer lugar, una estructura presenta el carácter de un sistema. consiste en elementos tales que una modificación de uno de ellos comporta una modificación de todos los demás".

♌☽ "En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de modo que el conjunto de tales transformaciones constituye un grupo de modelos".

♍☽ "En tercer lugar, las cualidades indicadas antes permiten prever cómo reaccionará el modelo en caso de modificación de uno de los elementos".

♎☽ "En fin, el modelo se ha de construir de tal manera que su funcionamiento pueda explicar todos los hechos observados"[77] (Lévi Strauss, 1958/1974).

Las dos primeras características conciernen a las determinaciones fundamentales de la estructura y las dos últimas están relacionadas con el funcionamiento de los modelos. La estructura no se reduce a una disposición

77 Lévi Strauss, C. *Anthropologie structurale*. 1958/1974, Plon, París.

cualquiera de las partes, sino que una disposición de las partes se convierte en estructura cuando es un sistema regido por una cohesión interna, de tal manera que esta cohesión que es inaccesible a la observación de un sistema aislado, es posible observarla en las transformaciones, gracias a las cuales hallamos propiedades similares en sistemas aparentemente diferentes (Lévi Strauss, 1976)[78]. Las transformaciones no tienen ninguna connotación histórica, ni tienen nada que ver con las modificaciones que pueda sufrir una sociedad determinada en el transcurso del tiempo. Al contrario, están más relacionadas con los sistemas lógicos que es la característica de los sistemas de signos, que a su vez es transformable o traducible al lenguaje de otro sistema por medio de permutaciones (Lévi Strauss, 1976).

Para CLS las transformaciones que un sistema puede sufrir al ser traducido en el lenguaje de otro sistema son siempre de naturaleza lógica y no histórica, para ello existen "reglas de transformación" que permiten efectuar determinadas transformaciones y no otras. Esta transformabilidad del sistema no es secundaria o marginal, sino que está relacionada de manera sustancial con la estructura del sistema. La estructura no se agota en las características de un sistema dado. Para comprender un sistema dado es preciso insertarlo en el grupo de todos aquellos sistemas donde puede ser transformado con las operaciones lógicas precisas. El mejor ejemplo son los sistemas de parentesco que no deben ser tratados como objetos aislados, cuyos caracteres particulares serían otros tantos tributos indisolublemente unidos a cada uno de ellos. Detrás de los sistemas localizados espacial y temporalmente, concretos, hay relaciones más simples que los propios sistemas, que permiten todas las transacciones y todas las adaptaciones (Lévi Strauss, 1947/1967)[79].

Lévi Strauss es contundente al señalar que las investigaciones estructurales tienen por objeto el estudio de las relaciones sociales con la ayuda de modelos, así como también, el que éstas se inclinan exclusivamente sobre los cuadros espaciales cuyas características son sociológicas, lo que quiere decir, según el autor, que no dependen de factores como la geología, la climatología y la fisiografía. Niega cualquier concepción empirista de la estructura. En Las estructuras elementales de parentesco, CLS sostiene que, para poder comprender una costumbre aparentemente arbitraria, "no se ha de limitar a considerar su contenido aparente y su expresión empírica; hay

78 Lévi Strauss, Claude (1976). *Elogio de la Antropología*. Ediciones Caldén, Buenos Aires.

79 Lévi Strauss, C. 1947/1967. Les structures élémentaires de la parenté. Mouton, París –La Haya.

que descubrir el sistema de relaciones, del que aquélla solamente ilustra su aspecto superficial". Es este sistema lo que coincide con el modelo.

Esta manera de tratar la estructura social es opuesta a como la concibió, por ejemplo, Radcliffe Brown, para quien la estructura social es una realidad concreta realmente existente. Para CLS cuando se intenta definir una estructura, se coloca uno al nivel de la gramática y la sintaxis no del habla (Remotti, 1971).

Volvamos a lo del grupo de transformaciones, porque esto constituye uno de los aspectos peculiares del método estructural de Lévi Strauss, y está íntimamente ligado a la exigencia estructuralista de considerar y analizar cada fenómeno no en su individualidad sino como parte de un sistema más amplio. De allí las tres condiciones para seguir el método: a) todo fenómeno considerado ha de ser definido no como una entidad sino como una relación entre dos o más términos reales o virtuales; b) se ha de construir el cuadro de permutaciones posibles entre los términos; c) el cuadro se ha de considerar como objeto general de análisis (Lévi Strauss, 1962/1980)[80].

El objetivo primario del análisis estructural es el de construir el sistema de todas las combinaciones a que den lugar los términos, solamente a ese nivel rigurosamente lógico puede alcanzar las conexiones necesarias. La realidad histórica y empírica no puede concentrar en sí el interés predominante del análisis estructural porque el fenómeno empírico históricamente determinado, no es sino "una combinación posible entre otras" (Ídem.).

Los grupos de transformaciones son grupos de modelos con los que se establecen relaciones lógicas, pueden o no tener referente histórico o etnográfico, más aún no es importante si lo tienen; son construcciones abstractas. La característica de la abstracción no es atribuirle al trabajo reflexivo del etnólogo sino al pensamiento objetivado sobre el que se ejerce la investigación. El carácter abstracto concierne más al objeto que al análisis. Esta abstracción tiene, en el análisis estructural, no solo valor metodológico, sino que tienen un valor y un significado gracias a que son expresión del espíritu humano. Este es el fundamento último de las concepciones de Claude Lévi Strauss.

Una vez, descubierta la estructura se le debe utilizar como un instrumento de análisis. La etnografía, que es el primer nivel de la investigación antropológica (como ya se expuso anteriormente), no es, considera acertadamente

80 Lévi Strauss, C. (1962/1980). *Le totémisme aujourd'hui*. P.U.F. Paris.

CLS, un procedimiento para descubrir la estructura, es más empírica. La etnología o antropología para descubrir la estructura debe proceder o comenzar, por clasificar los niveles de los fenómenos sociales, por identificar las relaciones entre los fenómenos en niveles iguales o diferentes y para relacionar los modelos conscientes e inconscientes de un mismo pueblo o de varios entre sí. En el proceso del análisis estructural es posible descubrir los modelos inconscientes, y al mismo tiempo, ampliar la comprensión con respecto al orden fenoménico en cada modelo, "sistema de modelos o sistema de transacciones sociales. No descubrirá nada nuevo sobre la estructura en sí misma pero sí sobre las formas en que puede 'expresarse' [sic]" (Scheffer, 1969:13)[81].

Como puede verse para CLS la sociedad no puede captarse como totalidad sino compuesta por diversos "órdenes" –más o menos interdependientes– de relaciones entre personas, o entre personas y objetos o entre los objetos tal como son concebidos por las personas. Cada orden (no hay que olvidar que los órdenes son modelos de y para la experiencia) debe tener la misma estructura fundamental que los otros, lo que quiere decir, que cada orden es una variante más o menos condicionada de algún otro y las variables condicionantes son los tipos materiales implicados y las reglas dialécticas que rigen el número de posibles variaciones. La concepción de los "órdenes" como variantes condicionadas reciprocas, puede aplicarse tanto a la comparación de culturas como al interior de una sociedad.

La comparación ha sido una constante en la antropología, particularmente la etnología, se pueden comparar sociedades y se pueden comparar culturas, como se pueden comparar mitos y ritos. Para CLS, la comparación es posible, además porque se utilizará el mismo método: el método del análisis estructural. Pero también es posible la comparación ya que el contenido de cada modelo en particular es muy pocas veces completamente original, casi siempre es una variante condicionada del contenido y la organización de otro modelo. La interrelación entre las sociedades es posible y probable históricamente, lo que permite afirmar que es factible que sus modelos puedan relacionarse genéticamente, y es aquí donde se dan las probabilidades de las complejas transformaciones y permutaciones que la antropología debe esclarecer. Además, durante la historia humana los seres humanos para sobrevivir se han debido enfrentar a problemas semejantes (la sobrevivencia, la reproducción, creación de institu-

81 Scheffer, Harold W. 1969. *El estructuralismo en Antropología;* en E. Fleischmann, et al. Estructuralismo y antropología. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

ciones, por ejemplo) de diferente naturaleza, pero al mismo tiempo, se han visto obligados a introducir el orden y el significado en sus experiencias, han sido intimidados por la naturaleza al mismo tiempo que han intimado con ella, significándola; y esto les ha permitido, llegar a soluciones similares o parecidas.

5.2. ¿Cómo funciona el método estructural?

En toda su obra CLS, remarca la diferencia entre la etnología y la historia, y la diferencia la hace más grande sobretodo en el análisis riguroso del método estructural (Remotti 1972). Para Claude Lévi Strauss, el método estructural constituyó una tentativa para superar el obstáculo de la objetividad que existe en las ciencias del hombre por ser el hombre objeto y sujeto de estudio al mismo tiempo. Para él la "ciencia estudia los objetos, y es particularmente difícil para el hombre aceptar ser un objeto para él mismo, haciendo abstracción de su existencia como sujeto, porque es a la vez lo uno y lo otro. Es posible prever que en su progreso las ciencias humanas no podrán escapar a esa antinomia irreductible". (Lévi Strauss, 1994:8).

De allí la necesidad de un método científico, el método estructural, que es una herramienta heurística que permitirá el avance de las ciencias del hombre. CLS ha aplicado este método en primer lugar al análisis de parentesco y en segundo el estudio de los mitos.

5.2.a. Al parentesco. Como ya señalamos en páginas anteriores CLS, explica la prohibición del incesto por causas sociológicas, une esta regla a la reciprocidad y a la alianza entre grupos de parentesco; se produce así la exogamia, que obliga a buscar mujeres fuera del propio grupo de parientes, dando origen a la fundación de la vida social. Lo que quiere decir que el establecimiento de la sociedad pasa por el intercambio, la reciprocidad, la alianza y la cooperación. "el lazo de alianza con una familia diferente asegura la toma de lo social por lo biológico, de lo cultural sobre lo natural". (Lévi Strauss, C. 1949:549). La alianza concierne al grupo antes que a los individuos. En ella, el intercambio y la reciprocidad constituyen un verdadero "hecho social total". Asimismo, la alianza se ubica en el campo de los contratos y de las deudas y estos reposan en una confianza reciproca. Las mujeres son consideradas como una especie de "bienes" de allí su función de "comunicar".

> Cuando se pasa del discurso a la alianza, o sea, al otro dominio de la comunicación, la situación se invierte. La emergencia del pensamiento simbólico debía exigir que las mujeres, como las palabras, fueran cosas que se intercambian. En

> efecto, en este nuevo caso, era el único medio de superar la contradicción que hacía percibir a la misma mujer en dos aspectos incompatibles: por un lado, objeto de deseo propio y, por lo tanto, excitante de los instintos sexuales y de apropiación; y al mismo tiempo, sujeto, percibido como tal, del deseo del otro, es decir, medio de relacionarse aliándolo. Pero la mujer jamás podía volverse signo y nada más que eso, porque en un mundo de hombres, de todos modos, es una persona y porque, en la medida que se le define como signo, uno se obliga a reconocer en ella a un productor de signos. En el dialogo matrimonial de los hombres, la mujer jamás es meramente aquello de lo que se habla; porque si las mujeres, en general, representan cierta categoría de signos, destinados a cierto tipo de comunicación, cada mujer conserva un valor particular, que proviene de su talento, antes y después del matrimonio, para mantener su parte en un dúo. A la inversa de la palabra, convertida íntegramente en signo, la mujer, por ende, al mismo tiempo que signo siguió siendo un valor. Así se explica que las relaciones entre los sexos hayan preservado esa riqueza afectiva, ese fervor y ese misterio que, sin duda, en el origen, impregnaron todo el universo de las comunicaciones humanas (Lévi Strauss, 1949:569).

En estas premisas subyace el aspecto estructural de la compensación matrimonial. Las múltiples reglas que regulan las prohibiciones o que prescriben ciertos tipos de unión y la prohibición del incesto (que las resume a todas) se hacen más evidentes a partir del momento cuando se interroga sobre lo que la sociedad es, o sea. Aplicando el método estructural al parentesco, CLS, quiso demostrar que el intercambio, ligado a la noción de reciprocidad (que es una de las estructuras fundamentales del desarrollo humano), forma parte del inconsciente estructural. Partiendo de parejas de oposición, como: crudo/cocido, masculino/femenino, izquierda/derecha, normal/transformado, sol/luna, entre otros... él permanecía en la oposición naturaleza/cultura, capitales en su teoría, y la situaba en la base de la prohibición del incesto; toma como referente de su afirmación el hecho que la mayoría de los "los observadores a menudo se asombran por que los indígenas no conciben una relación neutra, o más exactamente no concibe la ausencia de relación" (1949:552). Para él cada relación familiar define un cierto conjunto de derechos y de deberes y la ausencia de relación familiar "no define nada, ella define la hostilidad" (Ídem.). La naturaleza impone la alianza sin determinarla, y la cultura la "recibe para definir también sus modalidades" (Ídem.). los grupos humanos no establecen sus relaciones en el vacío, sino sobre bases estables y apacibles.

> Las reglas de la exogamia, implican casarse al exterior más que morir por el exterior, engendra una cooperación y una ayuda, basada en la reciprocidad. La elección del término "aliado" no es inocente. La prohibición es también a la vez la expresión negativa de una ley de intercambio y la expresión parcial de un principio universal de reciprocidad"[82] (Ghasarian, 1996: 137).

La exogamia/endogamia son dos nociones cruciales en la teoría de CLS, y determinan las categorías de parientes con los cuales la alianza es permitida o prohibida. La endogamia es la regla que permite casarse dentro del mismo grupo de pertenencia. La exogamia es la regla que obliga a casarse fuera del grupo de pertenencia. El campo de aplicación de estas dos prácticas matrimoniales debe estar completamente definido.

Para CLS, hay dos tipos de intercambios en las estructuras elementales de parentesco: el intercambio restringido y el intercambio generalizado. El intercambio restringido pone frente a frente en interrelación a dos grupos. El intercambio generalizado necesita la presencia por lo menos tres grupos de parentesco. En el primero cada grupo toma y recibe mujeres de un grupo preciso. Este sistema de intercambio es llamado, también, simétrico: un hombre dona a su hija al grupo de quien obtuvo una mujer. El intercambio pude ser inmediato, diferido o reportado de una generación a la otra, pero siempre es directo. La forma más simple del intercambio restringido es el intercambio de hermanas que da como resultado el matrimonio entre primos de primer grado. Para CLS, este tipo de intercambio es el modelo elemental de reciprocidad.

La división de los hombres y las mujeres en posibles y prohibidos como parejas se expresa en la dicotomía primos /cruzados primos/paralelos. Los primos paralelos de Ego forman parte de su mitad, y son clasificados con sus hermanas y hermanos y su matrimonio es imposible. Solo los primos cruzados se pueden casar y forman parte de la mitad opuesta. Sirva como ejemplo, el caso de dos mitades patrilineales: Un hombre de la mitad A se casa con una mujer de la mitad B; según el principio de filiación patrilineal su hijo formará parte de la mitad A; la hija del hermano del padre (prima paralela patrilateral de Ego) recibe la filiación por su padre. Ella forma parte del mismo linaje que Ego. La hermana de la madre se casa con un hombre de la mitad A. En virtud del principio de filiación patrilineal, la hija de esta hermana de la madre (la prima paralela matrilateral de Ego) toma el estatus de su padre. Ella va a formar parte de la mitad de Ego, y no puede casarse con él.

82 Ghasarian, Ch.1996. *Introduction à l'étude de la parenté.* Éditions du Seuil, Paris.

Ego no puede casarse con sus primos paralelos patrilaterales o matrilaterales porque son miembros de la misma mitad que él. Esto es igual para un régimen de filiación matrilineal: los primos paralelos de Ego forman también parte de su mitad.

En los sistemas de mitades con régimen de filiación unilineal, solo los primos cruzados patrilaterales o matrilaterales pueden casarse. Ellos, por otra parte, son designados con términos distintos a los empleados para los primos paralelos.

Si la filiación es patrilineal, el matrimonio de Ego con su prima cruzada puede ser patrilineal o matrilineal. En el primer caso, la prima cruzada pertenece al linaje de su padre (que no es el linaje de Ego). En el segundo caso, la prima cruzada pertenece también al linaje de su padre (siempre distinto del de Ego).

Si la filiación es matrilineal, el matrimonio con la prima cruzada es, en la misma lógica, de tipo matrilateral o patrilateral.

El matrimonio entre los primos cruzados es posible explicarlo, en las sociedades de organización dual o de mitades, por el principio de filiación. En las sociedades unilineales, los primos cruzados pertenecen siempre a un grupo de parentesco diferente. Por ejemplo, en una sociedad matrilineal. Las mitades patrilineales exógamas se intercambian recíprocamente con las primas cruzadas de generación en generación. Las mujeres nacidas en la mitad A se convierten en esposas de los hombres nacidos en la mitad B e inversamente.

En el régimen patrilineal, un hombre se casa allí donde su padre se casó, es decir en la mitad o sección de su madre. Él se casa con una prima cruzada bilateral.

Hay que observar que la aplicación de los términos de parentesco clasificatorios ubica a los primos paralelos (como formando parte de su propia mitad) en las categorías de hermanos y hermanas –por definición imposibles de unirse matrimonialmente– y a los primos cruzados, aquellos que son los posibles cónyuges y que forman la mitad opuesta, son nombrados y ubicados de forma diferente. Esto es observado en un gran número de organizaciones dualistas. Además, el hecho que los primos cruzados sean a menudo llamados por un término especial que a veces significan "esposo" o "esposa", sino que además a la hermana del padre y al hermano de la madre (cuyos niños constituyen posibles parejas) se les denomina suegro y/o

suegra. Esta distinción terminológica coincide con la institución del matrimonio preferencial entre primos cruzados. El mundo social de una persona se divide así en dos clases: sus parientes y los otros. Ejemplos de este tipo de organización social pueden localizarse en poblaciones del sur de la India, en las Américas y en el Pacífico Sur.

De todos los casos de intercambio restringido que analizó CLS, hay dos que desarrolló de forma particular: el análisis de los sistemas de alianzas, llamados de "sección", de las tribus australianas Kariera y Aranda, cuyas características también han sido observadas en otras sociedades. El sistema kariera está dividido en dos mitades patrilineales exógamas: A y B, comprende cada uno dos secciones: A^1 A^2/ y B^1 B^2. La pertenencia a las dos mitades se trasmite en línea agnática (los hijos pertenecen a la mitad del padre). Los miembros de las secciones A^1 A^2 se casan respectivamente en las secciones B^1 B^2. Un hombre debe así casarse con su prima cruzada bilateral (real o clasificatoria) de primer grado que se encuentra en la misma sección que su madre, de manera tal que reproduce el matrimonio de su padre. Los niños de una pareja no pertenecen, sin embargo, jamás a las secciones respectivas de cada uno de sus padres. Los hijos de un hombre perteneciente a la sección A^1 y de una mujer perteneciente a la sección B^1 pertenecerían en efecto a la sección B^2. Cada generación reproduce una alianza simétrica a partir de un intercambio inicial de hermanas. Los primos cruzados bilaterales son, a la vez, los hijos de la tía paterna y los del tío materno.

En el caso del sistema de parentesco aranda es más compleja la situación ya que está dividido en ocho secciones exógamas, donde los hijos no pertenecen a ninguna de las secciones de sus padres y solo pueden casarse con sus primos en segundo grado. Un hombre busca su conyugue en la sección donde su abuelo buscó la suya. No olvidar que en estos dos tipos de sistemas Ego pertenece a una sección diferente de la de su padre o su madre y elige su cónyuge en otra sección. Estos dos sistemas se repiten en muchas sociedades.

Los sistemas aranda y kariera e igualmente como otros de otras sociedades pueden ser analizados en términos matemáticos[83].

83 Courrege Phillippe (1965). *Un modèle mathématique des structures élémentaires de parenté* en **L'Homme,** Vol. 5, N° 3. pp 248-290. En la introducción del artículo una puede leer: "utilizo un método axiomático, un modelo matemático simple, que permita estudiar, para una sociedad donde el conjunto de la población este dividida en clases matrimoniales disjuntas, el funcionamiento del sistema de parentesco, es decir las reglas de matrimonio y de filiación que se expresan únicamente en función

El intercambio generalizado indica, frente al intercambio restringido, una ampliación de los círculos de alianza, puesto que debe poner en relación por lo menos tres grupos de parientes. Cada grupo obtiene sus mujeres y da las suyas a grupos diferentes. La relación de intercambio es cíclica. Para que este tipo de intercambio funcione, es necesario que la cadena se cierre. El sistema reposa sobre una confianza reciproca porque la reciprocidad es siempre diferida. El intercambio, indirecto es asimétrico, y está basado en la memoria colectiva ya que no se puede olvidar a quien se le ha dado y de quien se ha recibido. En cada generación las mujeres van en una misma dirección. Un hombre se casa con una mujer de un grupo que con anterioridad ha dado mujeres a su grupo y él denominará a las mujeres solteras de ese grupo donador, con el mismo termino clasificatorio que significa "esposas potenciales". Tanto los donadores como quienes reciben están bien definidos se da de un lado y se recibe del otro. En este sistema se clasifican a los individuos de sexo opuesto en cónyuges prohibidos y prescritos; se da aquí una variación de un principio elemental de las estructuras del parentesco. La alianza concierne a los grupos, no a los individuos. En esas estructuras elementales el Ego no modifica la realización de los ciclos de intercambio. Esos ciclos son organizados en clases matrimoniales que deben ser normalmente "provistas". CLS se dedica a explicar los casos de este tipo de sistema de intercambio generalizado que tiene algunas particularidades como los Purum, los Lobola, lo Masikoro, entre otros (1949).

El otro aporte importante en cuanto al sistema de parentesco en la teoría de CLS es su propuesta sobre el avunculado (etimológicamente del latín *avunculus* que significa la relación entre un hombre y el hermano de su madre). El avunculado es la responsabilidad particular de los hombres frente a los hijos de sus mujeres (hermanas) del mismo linaje, aun si estos pertenecen a linajes diferentes al de él. La relación inversa la de la hija con su tía paterna (llamada en latín amita) ha sido muy poco estudiada en antropología, según CLS, porque son los hombres quienes intercambian a las mujeres y no a la inversa. Esto no quiere decir que las mujeres no tengan en algunas sociedades funciones importantes en la vida de los individuos, es el caso, por ejemplo, de la sociedad Wayuu en el caso particular de los pueblos indios de América del Sur. De igual manera, entre los Wolof, la hermana

---

de esas clases. El modelo matemático presentado es construido para representar un cierto número de estructuras de parentesco estudiadas por Claude Lévi Strauss, en su libro, *Les structures élémentaires de la parenté,* y más precisamente los sistemas Kariera, Aranda et Murngin".

mayor del padre juega un rol crucial al mismo tiempo que fuerte en la vida del Ego masculino (como, por ejemplo, en su matrimonio). Entre los Hopi la tía patrilateral es también la "madrina", ella da los primeros cuidados al niño y elije su nombre.

En muchas sociedades no occidentales la relación entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana (HerMad/HijHer) es muy importante. El hermano de la madre tiene la autoridad sobre sus sobrinos que lo heredan, mientras que la autoridad del padre se ejerce sobre los hijos de su hermana. El sobrino tiene por el contrario derechos particulares sobre los bienes del tío materno.

En todas las sociedades no existe esta relación de avunculado, es el caso de las sociedades occidentales donde las funciones del tío materno están ausentes y cuando las hay son muy reducidas.

CLS consideraba que este tipo de relación de avunculado proporcionaba informaciones sobre la alianza y la filiación. Su demostración reposaba sobre el análisis del incesto, del átomo de parentesco y de la reciprocidad. Él asociaba el carácter universal de la prohibición del incesto al carácter universal del átomo de parentesco (o estructura de parentesco más simple). El átomo de parentesco reposa sobre cuatro términos o elementos: hermanos, hermanas, padres, hijos (Hnos, Hnas, P, Hijos) unidos por parejas de oposición correlativas y tres relaciones:

♋ ♂ Relaciones de alianza (Mad/Esp).

♌ ♂ Relación de filiación (Pa/hijos, sobre todo).

♍ ♂ Relación de consanguineidad (hermanos /hermanas).

La prohibición del incesto, implica la alianza al exterior del grupo, lo que significa que un hombre no puede obtener una mujer sino de otro hombre que se la sede bajo la forma de hermana o de hija. En tanto que hermano de la esposa, el tío materno entra así naturalmente en juego en la relación del Ego con sus padres. CLS analiza la relación avuncular entre Ego y el hermano de la madre por el sesgo de un análisis estructural de parejas de oposición. A la oposición sistémica entre la relación hermano/madre /hijo/ sobrino y la relación padre/hijo, que estudió Radcliffe –Brown, le añade la oposición entre las generaciones superiores y las relaciones Hermano/ hermana y Madre/esposo, basadas sobre los contratos y las deudas. En cada generación, existe una relación + y una relación -:

Nunca se tiene una relación + + en la generación superior.

Tampoco hay una relación - - en la generación inferior.

O a la inversa la relación: - - en la generación superior.

Ni relación: + + en la generación inferior.

¿Cuál es la razón de esta estructura? Claude Lévi Strauss responde a esa interrogante reenviándonos al carácter universal de la prohibición del incesto; afirma "como un hombre no puede obtener una mujer sino de otro que la ha cedido por ser su hija o su hermana [...], no hay necesidad de explicar como el tío materno entra en la estructura de parentesco; él no es un advenedizo, sino que está en su condición" (1949:556). Esta demostración, que subraya el rol central de la alianza en los lazos entre los grupos sociales y los sistemas de parentesco, CLS la definió como la teoría de la alianza. Más tarde fue retomada en 1962 por Rodney Needham y una década después (1971) por Louis Dumont.

Aun cuando esta reflexión de CLS se limitó a las estructuras elementales del parentesco, su propuesta fue y es considerada de gran aporte, a pesar de las críticas de las feministas y de otros (como Marvin Harris y Reynoso, entre otros) que han hecho serias observaciones a lo de considerar a las mujeres como "bienes" intercambiadas por los hombres, ninguna de las observaciones hechas hasta el presente ha puesto en tela de juicio ni ha refutado seriamente la relación entre prohibición del incesto y matrimonio. E. Leach (1961)[84], ha sido uno de esos críticos que han reconocido el aporte, si bien toma distancia sobre la propuesta de que las "mujeres sean el bien más grande" del intercambio que produce la reciprocidad, considera que el trabajo de CLS es una contribución muy importante a la teoría del incesto, un estudio de la reciprocidad en todas las formas institucionalizadas de matrimonio, un análisis de implicaciones estructurales de diversos tipos de matrimonios entre primos cruzados y una teoría de la evolución social. Analizando las estructuras elementales del parentesco, CLS, dio un punto de vista estructural, o como dice Dumont (1971)[85], "un útil lógico" para estudiar las estructuras.

Además, debo subrayar que otro de los aportes de CLS, es que demostró

84 Leach, E. 1961/1968. *Critique de l'anthropologie.* P.U.F. Paris.

85 Dumont, Louis. 1971. *Introduction à des théories d'anthropologie sociale .Groupes de filiation et alliance de mariage.* Mouton, París–La Haya.

que no se puede separar la filiación y la alianza, que las dos son elementos constitutivos del átomo de parentesco, sirvan como ejemplo, las instituciones del levirato y del sororato. Desde el punto de vista de la teoría de la filiación, estas instituciones sirven para preservar la existencia del linaje, mientras que, desde el punto de vista de la teoría de la alianza, sirven para perpetuar la alianza entre los grupos. Las dos interpretaciones son válidas. Marc Augé (1971)[86], expuso la correlación de las dos aproximaciones y afirmó que:

> Simplificando al extremo, se podría decir que la filiación es el principio de constitución y de organización interna de cada grupo de parentesco, mientras que la alianza es el principio de organización de relaciones externas entre los diferentes grupos, que están constreñidos a entrar en relaciones necesarias de intercambio matrimonial obligados por la exogamia (Augé; 1971:15).

En las conferencias que Claude Lévi Strauss, dictó en Japón en 1986[87], señaló que entre los problemas que se le presentan al hombre moderno y a los cuales la antropología puede contribuir a solucionar, a partir de su experiencia en el estudio de las sociedades sin escritura, es lo relacionado con el parentesco. Para él las sociedades sin escritura "se remiten al parentesco de un modo mucho más sistemático que nosotros en la actualidad" (2011:79). Y fue en esa oportunidad cuando se refirió a la inseminación artificial, a la donación de óvulos, al préstamo o alquiler de úteros, al congelamiento de embriones, a la fecundación in vitro con espermatozoides provenientes del marido o de otro hombre u óvulos provenientes de la esposa o de otra mujer; o bien aquellas situaciones, donde la mujer es inseminada con el esperma congelado de su marido muerto, o las parejas de homosexuales, sean mujeres u hombres, que solicitan tener hijos usando el ovuló de una de ellas o el espermatozoide de uno de ellos. Como ya vimos estas situaciones generan problemas de dos órdenes: unos de naturaleza jurídica, otros de naturaleza psicológica y moral (Idem.83). Todos estos cambios han llevado a plantear cambios en los ordenamientos de los países tanto en Europa como en las Américas.

5. 2.b. A los mitos. Después de los trabajos de CLS, y la fiebre del estructuralismo durante los años sesenta–setenta del siglo pasado, Marcel Detienne[88] se interrogó, una vez más, sobre la mitología en general, y seña-

86 Augé, Marc. 1971. Les Domaines de la parenté. Filiation, alliance, résidence ; Maspero, París.

87 Lévi Strauss, C. 2011. *La antropología frente a los problemas el mundo de hoy.* Libros del Zorzal, Buenos Aires.

88 Ver de Detienne, Marcel. a) (1981). *L'invention de la mythologie.* Éditions Gallimard, Paris. b) (1986). *Dionysos à ciel ouvert.* Hachette, París.

ló sobre como la reflexión y los análisis que se hicieron para el momento, permitían trazar "una verdadera gramática del lenguaje mítico". Cuando se habla de mitología se hace referencia a una doble semántica: por un lado, "se trata del conjunto de enunciados discursivos, de prácticas narrativas, o, mejor aún, como suele decirse, de relatos e historias que es conveniente que las señoritas conozcan, y que efectivamente todo el mundo conoce en el siglo XVIII" (Detienne, 1981:11). Y por el otro, según el mismo Detienne, la mitología es un "discurso sobre [sic.] los mitos, como un saber que se propone hablar de los mitos en general, de su origen, su naturaleza, su esencia" (Id.); es decir, un saber que se transforma en ciencia, la ciencia de la antropología estructural que es, según CLS, la que por medio del método estructural puede ocuparse del estudio de ellos.

En un artículo que fue publicado en 1955[89], "La structure des mythes", abre la otra gran ventana de su obra: la aplicación del método estructural a los mitos.

Para CLS, hay que desechar las concepciones según las cuales los mitos son: a) expresión de sentimientos universales (odio, amor...); b) intento de fenómenos difícilmente comprensibles (como los meteorológicos, astronómicos...); c) reflejos de la estructura social; d) reflejo de la cultura del grupo. Para él, el mito se refiere siempre a acontecimientos pasados, su valor intrínseco proviene de esos acontecimientos que se suponen ocurrieron en un momento del tiempo, forman una estructura permanente que se refiere al pasado, al presente y al futuro. En el mito hay una concepción del tiempo, que es el tiempo primordial y eso es lo que lo diferencia del cuento. El mito forma parte del sistema temporal que combina las propiedades de la lengua y el habla. Por el habla se le conoce, de allí que pertenezca al orden del discurso; el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá de éste. (1958/1974).

Esta primera definición del mito, expresada en la *Antropología Estructural,* le va a dar el fundamento para la aplicación del método de la lingüística estructural a los análisis de los mitos. Para el autor, la cultura forma parte de los mitos en cierta medida. Éstos, generalmente - según CLS - guardan relaciones de transformación, no de reflexión con la sociedad. Con estas observaciones CLS, quiere evitar que el estudio estructural de los mitos se dirija a la determinación de conexiones existentes entre los mitos y las ins-

89 Fue publicado por primera vez en inglés y después lo retomó en 1958 para la publicación de la *Antropología Estructural*.

tituciones de la sociedad. En este caso la referencia a la realidad etnográfica no representaría solo un paso preliminar del análisis estructural, sino que agotaría todas las posibilidades de explicación.

¿Cuál es la naturaleza de los mitos? La naturaleza de los mitos se caracteriza por una especie de antinomia; por una parte, se observa la contingencia y la arbitrariedad de sus contenidos; y por la otra, no se puede dejar de notar la repetición de ciertos mitos en diversos puntos de la tierra.

Para explicar la antinomia CLS recurre, explícitamente, a la distinción de Saussure entre: *langue* y *parole* que constituyen dos aspectos complementarios; el primero, es el aspecto estructural y pertenece al tiempo reversible; el segundo, es el aspecto estadístico y pertenece a un tiempo irreversible. Esta duplicidad de aspectos que caracteriza a los mitos, presenta una dimensión histórica y una a – histórica; por un lado. se refieren a acontecimientos del pasado; y por el otro, ponen de manifiesto "una estructura permanente" que se refiere al pasado, al presente y al futuro. Estas consideraciones sobre la naturaleza de los mitos, en la medida que reflejan su duplicidad de caracteres, establecen, también, la aplicación de dos procedimientos, que, por su colaboración mutua, permiten agotar la realidad mítica. La naturaleza estructural e histórica de los mitos exige la cooperación entre el análisis estructural, propio de la etnología, y el análisis histórico. El primero explicará las estructuras permanentes de los mitos, el segundo se encaminará a identificar las relaciones que los mitos mantienen con la situación histórica y el ambiente social particular. Para Claude Lévi Strauss, solamente la solidaridad entre etnología e historia es capaz de explicar completamente la realidad sociocultural.

¿Cuál es el método para realizarlo? El método estructural, que consiste en: primer lugar, situarnos en el "nivel más concreto", es decir en el interior de una población o de un grupo de poblaciones que tengan en común hábitat, una historia y una cultura; en otras palabras, es preciso partir de un mito particular, procedente de una sociedad determinada geográfica e históricamente. En este primer nivel hay que recurrir al contexto etnográfico. En un segundo momento, el análisis se extiende a mitos procedentes de sociedades próximas, aquí también es imprescindible la referencia al contexto etnográfico, más cuando se va a sociedades lejanas el contexto etnográfico no puede limitar el propósito de la investigación.

Para explicar mejor el método estructural que propone CLS, toma como ejemplo un mito occidental: "el mito de Edipo". La primera regla del método consiste en recolectar todas las versiones del mito, independientemente de su origen, de sus traducciones, de sus autores, de sus compiladores, entre otros aspectos. Luego se deben clasificar los mitemas que conforman el mito (es decir, desestructurarlo). En el ejemplo que Claude Lévi Strauss toma del mito de Edipo, éste comienza, no con el abandono del niño por parte de sus padres debido a una maldición profética, sino con el fundador del linaje de los Labdácidas del héroe Cadmo, hermano de Europa, la bella seducida por Zeus bajo la forma de un toro. Igualmente, la historia no termina con el castigo de Edipo por incestuoso y parricida (Edipo queda ciego porque se revienta los ojos por la mala consciencia de haberse enamorado de su madre y haberle dado muerte a su padre), sino con la muerte de Antígona, quien fue condenada por haber dado sepultura a uno de sus hermanos, ignorando, voluntariamente, un decreto del rey Creón.

El segundo paso del método es que una vez cotejadas todas las versiones de la historia se deben identificar los "paquetes de relaciones", conjunto de dos elementos binarios relacionados por un exceso o por una falta. Si volvemos a tomar el ejemplo que CLS nos da, del mito de Edipo, nos encontramos que las relaciones son de parentesco entre dos miembros de una misma familia, a veces desdeñado, otras veces muy considerado. Estas relaciones de parentesco son: el parentesco sobrevaluado: Cadmo busca desesperadamente a su hermana Europa, Edipo desposa a su madre, Antígona, entierra a su hermano. El parentesco subvaluado: Layo y Yocasta (los padres de Edipo) abandonan a Edipo, Edipo mata a su padre, Eteocles y Polinece, hijos de Edipo, se matan entre sí; la aparición en el curso de la historia de monstruos que los Labdácidas exterminarán: Cadmo mata un dragón, Edipo a una esfinge. Y el último paquete de relaciones que permite concluir con la dificultad de caminar derecho, claramente indicada en los nombres propios del linaje: Lábdaco, el rengo; Layo, el zurdo; Edipo, pie hinchado.

Ahora bien, para encontrar el haz o "paquete de relaciones", se organizan, alineándolos en columnas, determinados elementos que se asemejan, método heurístico sin el cual esos elementos no aparecerían. Construye CLS cuatro columnas, del mito de Edipo que él autor lo presenta de la siguiente forma:

> El mito va a ser manipulado como si fuera una partitura de orquesta que un músico amateur perverso ha transcrito, llevado bajo una serie melódica continua, y que

> uno busca a restituir en su arreglo inicial. Uno podría hacer como si nos presentasen una continuidad 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, asignándonos la tarea de reagrupar todos los 1, todos los 2, todos los 3, etc., bajo la forma de tabla: 1 2 4 7 8 2 3 4 6 8 1 4 5 7 8 1 2 5 7 3 4 5 6 8 Se procederá del mismo modo con el mito de Edipo ensayando sucesivamente diversas disposiciones de mitemas hasta que uno encuentre la que satisfaga a las condiciones enumeradas en la p.233 (sic). "Nosotros estamos frente a cuatro columnas verticales, donde cada grupo tiene muchas relaciones del mismo "paquete". Si nosotros hubiésemos narrado el mito, no tomaríamos en cuenta esta disposición en columnas, y leeríamos las líneas de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. Pero como se trata de comprender el mito, una mitad del orden diacrónico (de arriba hacia abajo) pierde su valor funcional y la 'lectura' se hace de izquierda a derecha, una columna después de la otra, tratando cada columna como un todo. Todas las relaciones agrupadas en la misma columna presentan, por hipótesis, un rasgo común que se trata de despejar. Así, todos los incidentes reunidos en la primera columna de la izquierda conciernen a los parientes sanguíneos, cuyas relaciones de proximidad son, podría decirse, exageradas: estos parientes son objeto de un tratamiento más íntimo de lo que exigen las reglas sociales. Admitamos entonces que el rasgo común de la primera columna consiste en relaciones de parentesco sobreestimadas. En la segunda columna traduce la misma relación, pero afectada del signo inverso: relaciones de parentesco subestimadas o devaluadas. La tercera columna concierne a los monstruos y a su destrucción. Para la cuarta se requieren algunas precisiones. El sentido hipotético de los nombres propios en la línea paterna de Edipo que ha sido a menudo remarcado. Pero los lingüistas han prestado poca importancia porque en buena regla, el sentido de un término no puede ser definido sino remplazándolo en todos los contextos donde él esté. Ahora bien, los nombres propios son, por definición, fuera de contexto. La dificultad podría parecer menos grande con nuestro método porque el mito allí es reorganizado de tal manera que se constituye como un contexto. No es pues el sentido eventual de cada nombre tomado aisladamente que ofrece un valor significativo, sino el hecho que los tres nombres tienen un carácter en común: a saber, comportar significaciones hipotéticas, y que todas evocan una dificultad para caminar derecho" (Lévi Strauss, 1958/1974:237)[90].

La clave de este problema es enunciada por el autor, y esa clave es, al mismo tiempo, una regla de conjunto para todo el método estructural: "la sobrevaluación del parentesco sanguíneo es a su subvaluación como el esfuerzo para escapar de lo autóctono como la imposibilidad de logarlo"

90 Lévi Strauss, C. *Anthropologie structurale*. 1958/1974, Plon, París.

(Clement, C.2003:64)[91]. En esta regla el parentesco y lo autóctono dependen del parentesco de los Labdácidas y no están en juego para el conjunto de la regla, pero, por el contrario, la sobrevaluación y la subvaluación intervienen en todas partes en el análisis de los mitos. La regla de conjunto puede formularse así: "A es a B como C es a D", "analogía aristotélica que Lévi Strauss reemplaza por la fórmula: "Fx(a): Fx(b): Fa-1(y)", fórmula que Lévi –Strauss llama "regla canónica" (Ídem.). De toda la obra de CLS, esta "regla canónica" es la que más polémica ha generado.

En otros contextos, como entre los indios Pueblo de la América del Norte, la vida pertenece al mundo vegetal como en la Grecia antigua, antes de Edipo. En los mitos de los indios Pueblo la agricultura es preponderante y la muerte es integrada, a través del mito mediante el ciclo vegetal que comienza como crecimiento y muere como decrecimiento vegetal. La vida es crecimiento, la fase de la cosecha extiende lo alimentario a las plantas salvajes y cultivadas; la fase de la caza extiende lo alimentario a los animales; finalmente la destrucción del reino animal se extiende a los hombres y es la guerra, es la fase de la muerte. Son contrarios: la agricultura y la caza, cazar es negar la vida de los animales, es muerte. En la mitología de los indios Pueblo se resuelve la contradicción lógica con el nacimiento de los pares de gemelos destinados a funciones que son alternas y capaces de representar mediaciones lógicas.

Las funciones de mediadores del precipitado lógico la cumplen los bufones ceremoniales, guerreros y glotones, encargados del abuso de los productos agrícolas y del exceso de muerte. Esa es también la función del *trickster,* es decir el hacedor de trucos en el argot de los etnólogos (en el argot nuestro el "chistoso"). El truco o el "chiste" del trickster o del hacedor de trucos es servir de intermediario entre niveles lógicos donde el pasaje es difícil. En el mundo animal tienen que ver con esta función el buitre y coyote, que son intermediarios entre el herbívoro y el carnívoro, ellos no matan la carne que comen, que devoran. También las basuras, mediadoras entre ciudad y selva; las cenizas, mediadoras entre el hogar y el cielo; la bruma mediadora entre el cielo y la tierra.

En su obra *Las Mitológicas,* CLS se focaliza en la mitología de la América del Sur y la del Norte. Aparentemente *Las Mitológicas* no aspiran lo uni-

91 Clément Catherine. 2003. Claude Lévi –Strauss; Breviarios Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

versal en cuanto a los temas de los mitos, la universalidad está en el método que reafirma lo buscado por el autor: el desciframiento de lo sensible en sus lazos con lo inteligible, en los esquemas lógicos que allí se demuestran. "*Las Mitológicas* permiten descubrir pensamientos que podemos comprender, hasta reconocer, como propios" (Clément, C. 2003:73).

Las Mitológicas fueron publicadas en cuatro volúmenes, entre 1964-1971; son consideradas por muchos como la obra mayor de Lévi Strauss. En su desarrollo el autor utiliza el material etnográfico, los relatos, que obtuvo en sus estadías en el campo en Brasil y Estados Unidos, lo que quiere decir que en ésta sigue apoyándose en los datos de la experiencia sensible. Son cuatro libros donde va de lo más natural y sensible a lo más cultural. En el primer libro de *Lo crudo a lo cocido*[92] o cómo pasar de la carne cruda a la carne cocida encendiendo el fuego, anuncia el objetivo de su trabajo, en la Ouverture, señala que su propósito es demostrar cómo determinadas "categorías empíricas" (crudo, cocido, fresco, podrido, impregnado, quemado) cuya presencia en el pensamiento indígena es atestiguada por la observación etnográfica, pueden servir de "instrumentos conceptuales para revelar determinadas nociones abstractas y encadenarlas como proposiciones", y las relaciones que pueden establecerse mediante esas categorías han de revelar "la existencia de una lógica de la cualidades sensibles" (Lévi Strauss, 2003:9).

En el segundo libro, *De la miel a las cenizas*[93], el autor prolonga la indagación comenzada en el primer libro y aborda cómo explicar el olor a miel que propaga el tabaco cuando se quema. El tercer libro, *El origen de los modales de mesa*[94] o cómo domesticar el matrimonio entre el hombre y la mujer. El cuarto tomo, *El hombre desnudo*[95], el hombre inventor de vestimentas y adornos, corta el cordón umbilical que lo une al cielo, mientras que la mujer salva a la humanidad ocupándose del horno de barro. En todos estos trabajos, el objetivo del autor es siempre el mismo: reintegrar lo sensible a lo inteligible; de allí la técnica comparativa: comparar por analogía mitos cuyos motivos parecen repercutirse de un punto del planeta al otro, a pesar de las diferencias. A los mitos hay que darles unidad ya que generalmente son retazos o fragmentos presentes en la oralidad, donde existe la siempre necesidad de repetir las cosas

92 Lévi Strauss, C. 1964. *Le cru et la cuit*. Mythologiques*. Plon, París.

93 Lévi Strauss, C. 1966. *Du miel aux cendres. Mythologiques***. Plon, París.

94 Lévi Strauss, C. 1968. *L'Origine des manières de table. Mythologiques****. Plon, París.

95 Lévi Strauss, C. 1971. *L'Homme nu. Mythologiques*****. Plon, París.

y es eso, según Marcel Detienne (1981:54), lo que le otorga "su modo propio de creación". De allí la existencia de diversas versiones de un mismo mito, o de una misma leyenda, o de un rumor. También, pueden estar presentes esos fragmentos en los ritos, en las ceremonias, en las leyendas, en las tradiciones. La oralidad va recogiendo de generación en generación nuevas versiones que se añaden, siempre y cuando el mito sea narrado, de que no se pierde o se transforma en leyenda, rito o tradición; de allí que el cuerpo del mito no es exhaustivo y su unidad es inaccesible, tendencial y proyectiva, jamás refleja un estado o un momento del mito (Lévi Strauss, 1964). La ciencia de los mitos es anaclástica (en el sentido etimológico de la palabra de rayos reflejo y rayos quebrados). Él observa al mito en una doble perspectiva: por un lado, cómo se reflejan las estructuras en el discurso mítico, por el otro, cómo se reflejan las mismas hacia otros conjuntos mitológicos.

Esto le sirve a Claude Lévi Strauss para deslindar un sistema de códigos que reúnan una significación común, formas inconscientes; el autor pasa del contenido a la forma, es decir a la estructura, para buscar, no la estructura del mito, sino la del pensamiento humano, expresado en el pensamiento mítico que tiene como función lógica acabar con las contradicciones o reducirlas a su mínima expresión ya que el pensamiento no tolera las contradicciones sino que crea formas y contenidos de forma universal para atenuarlas y convertirlas en pensables. La utilidad del método estriba en que permite deslindar lo que piensan los seres humanos a través de los mitos. Los mitos solo se piensan a través de los seres humanos.

El sentido de los mitos no está en sus elementos aislados (los episodios que narran, las acciones de los personajes, por ejemplo), sino en la combinación de sus elementos. Forma parte integrante del lenguaje, pero el lenguaje del mito manifesta propiedades específicas. Es necesario indagar sus propiedades a un nivel más complejo, más allá del nivel habitual de la expresión. Hay que desglosar el mito, en forma de unidades constitutivas que suponen las del lenguaje (fonemas, morfemas, semantemas), que le son propias y son las unidades constituidas del mito y son llamadas mitemas. Para descubrir los mitemas, es necesario desagregar los mitos sirviéndose de las diferentes versiones de un mito, ubicarlos en columnas para encontrar detrás de ellos la línea melódica de las narraciones míticas, las armonías que los sustentan. En *Las Mitológicas* se revisan centenares de mitos de las Américas del Sur y del Norte, todos ellos, centrados alrededor de un eje

que es un mito de origen bororo, el cual es un mito de referencia y que el autor tituló "tema del buscador de pájaros" y que enumeró M, este mito no es cronológicamente más antiguo o menos antiguo que el resto de las versiones que van surgiendo, es solo su centro. Lo primero que hace el autor es describir el contexto etnográfico del grupo, en este caso los bororo, y esclarecer lexicográficamente los nombres de los personajes involucrados. Después pasa a descomponer los mitemas por temáticas.

Para Claude Lévi Strauss, y yo confieso mi acuerdo con su opinión, es fundamental la acumulación de datos previos a toda reflexión antropológica. Él justificaba desde el conocimiento de la posición de las estrellas y constelaciones bajo todas las latitudes, la fauna, la flora, el clima, la conservación de los alimentos, instrumentos, música, entre otras. Porque este conocimiento empírico es fundamental y condiciona el acceso a la estructura. Para reafirmar su opinión el autor ejemplifica con mitos, toma un mito de los Bella bella, emparentados con los Kuakiutl. Uno de los personajes del mito es una ogresa sobrenatural que rapta a una niña llorona, un intermediario le da a ésta consejos para que huya y se salve; le recomienda que cuando baje la marea y la ogresa que tiene por costumbre ir a buscar almejas y juntarlas, tome los sifones que es la parte del molusco que no come y los ensarte en sus dedos (en los de la niña). Cuando la ogresa la vio tuvo tanto miedo que cayó al vacío y murió; los tesoros de la ogresa pasaron al padre de la niña que los distribuyó a todos. Lévi Strauss sugiere que cuando en el mito existe un rasgo aberrante, hay que buscar una versión opuesta, a menudo en la región vecina, él la busca entre los Chilcotins, vecinos y amigos de los Bella bella, donde el rasgo está presente en la figura de un brujo, pero al contrario de la ogresa no hace daño al niño robado. Los dos mitos tiene la misma construcción y las connotaciones de los elementos invertidos; ambos personajes son sobrenaturales o están vinculados con lo sobrenatural, pero a diferencia de la ogresa el brujo Hibou trata tan bien al niño que éste no quiere regresar con sus padres, para lograr separarlo éstos deben convencerlos y cuando lo acepta el brujo los persigue, para atemorizarlo el perseguido ensarta sobre sus dedos unos cuernos de vaca y lo agita como si fueran garras; huye llevándose los tesoros de Hibou, caracolas dentales que entrega a su tribu.

CLS compara los dos mitos y reconoce que tienen una construcción idéntica y las connotaciones de los elementos invertidas: niño llorón/niña llorona, ogresa/brujo, ogresa que no pesca obtiene tesoros por vía terres-

tre: carne seca, salmones robados, placa de cobre, pieles curtidas/la niña obtiene esos tesoros terrestres mediante herramientas que vienen del mar (sifones de las almejas); el niño se adueña de tesoros que viene del mar: caracolas dentales, mediante herramientas terrestres, los cuernos de vaca. El autor sigue ejemplificando con mitos de otros grupos amerindios ubicados en esa misma región con ello pretende demostrar la valorización de dos determinismos que tienen entre sí correlaciones fuertes, comparables. 1. El primer determinismo: las condiciones de vida; el pensamiento intima con la naturaleza y toma en consideración las condiciones de vida. Aquí hay salmones, allá no, unas veces se obtienen caracolas para el comercio otras hay que recoger las almejas a la orilla del agua. 2. El segundo determinismo expresa las coherencias lógicas que escapan a las causalidades materiales.

Estos dos determinismos están presentes en todos los seres humanos, es esa naturaleza fisiológica o biológica, corporal que constituye "un medio en el cual el hombre ejerce sus facultades; este medio está tanto más ligado al medio físico que el hombre solo capta el segundo por intermedio del primero" (Lévi Strauss, 1983:169). Esta doble determinación es la que da origen a que los datos sensibles, del medio físico, sean codificados: entre aquellos "y su codificación cerebral, medios de esta captación, y el propio mundo físico exista cierta afinidad" (Ídem.).

Toda su obra sobre la mitología, *Las Mitológicas,* se ubican bajo el signo de la música las inicia con una obertura y las termina con un *finale,* además utiliza las metáforas musicales para hacer sus demostraciones. Para él la música "es el supremo misterio de las ciencias del hombre" (mitológicas *). La música y el mito presentan afinidades múltiples: si el lenguaje es el mediador entre naturaleza y cultura, entre el mundo físico y el registro que se hace en el cerebro, la música es una hiper-mediación:

> Así se explica en su principio (cuando no en su génesis y su operación que, lo hemos dicho, siguen siendo el gran misterio de las ciencias del hombre), el poder extraordinario que tiene la música de actuar simultáneamente sobre el espíritu y los sentidos, de poner en movimiento al mismo tiempo las ideas y las emociones, fundirlas en una corriente donde dejan de existir unas junto a otras, salvo como testigos garantes (Lévi Strauss, 1964:36).

Su pasión por la música solo es comparable a la pasión que despierta en él cada uno de los mitos que descubre en cada uno de los pueblos de las Américas donde, a su vez descubre sus habilidades etnográficas y etnológicas. De allí

que no haya dificultad en reconocer la melodía en las danzas de los pueblos indios amazónicos, o los movimientos de la Sinfonía española de Lalo, o el ritmo del Bolero de Ravel. Tanto el mito como la música inmovilizan el tiempo: el primero lo hace durante el relato legendario, la segunda lo hace durante la ejecución. Desde los primeros análisis vamos encontrando en *Las Mitológicas* estas analogías con la música, para solo poner un ejemplo veamos como hace la comparación entre el mito amazónico y la ópera de Wagner, Tristán e Isolda. El arco iris está presente en toda la mitología amazónica, para estos pueblos este fenómeno natural ejerce una profunda maleficencia para los seres humanos (en la mitología amazónica y la andina de Venezuela, el arco iris también está presente y ejerce maleficios a los humanos, ver al respecto los trabajos de Jaqueline Clarac de Briceño), hay que cortarlo a lo ancho para restablecer los grandes intervalos. El punto de la comparación es el cromatismo: en estos pueblos el de los colores y en occidente el de los sonidos. Así como para el hombre amazónico los colores del arco iris le sirven para expresar el dolor y la aflicción, de igual manera, el hombre occidental expresa por el cromatismo de los sonidos estos dos mismos sentimientos.

Por otra parte, para los indios amazónicos de la Guayana, la zarigüeya, así como el arco iris (para los de la Amazonía y los Andes venezolanos el arco iris, es asimilado para los primeros con la serpiente anaconda y los segundo con una serpiente llamada arca), son hembras, son madres nutricias, al mismo tiempo que envenenadoras, de allí su ambivalencia en términos de vida y muerte (igual en el mito amazónico que da origen a la creencia de María Lionza, la serpiente anaconda es muerte y vida al mismo tiempo), la Isolda de la ópera de Wagner, tiene funciones semejantes a la zarigüeya. En el mito medieval que inspira al músico alemán, la Isolda es ambivalente en cuanto a la vida y la muerte, es amante y sanadora de Tristán a quien cura cuando está herido, al mismo tiempo que es bruja dadora del veneno mortal.

El análisis comparativo comienza cuando a partir del entrecruzamiento, que se da en el mito, del veneno de la pesca, la zarigüeya, el arco iris, y el advenimiento de la cultura, a partir de la destrucción de sus primeros pobladores:

> Los mitos bororo (M5) y kayapo (M140) del origen de las enfermedades convierten a un pequeño poblado, ocupado por la pesca colectiva, la víctima, igualmente colectiva, de la primera epidemia. Dos mitos bororo (M2, M3) subordinan este suceso a la masacre de la población. Del examen de estos dos mitos, nosotros hemos inferido (p.58-63) que el pasaje de la natu-

> raleza a la cultura corresponde, en el pensamiento indígena, al (pasaje) del continuo al discontinuo (Lévi Strauss, 1964:285).

El autor señala lo que las herramientas heurísticas, tomadas de la lingüística le sugieren en estos mitos:

> Ahora bien, la problemática del veneno de la pesca nos ha sugerido que ésta se sitúa, desde un punto de vista semántico, en un lugar donde el pasaje de la naturaleza a la cultura se opera casi sin solución de continuidad. Digamos que en la noción que los indígenas se hacen del veneno de origen vegetal, el intervalo entre naturaleza y cultura, que existe sin duda siempre y por todas partes, se encuentra reducido al mínimo. Por consecuencia, el veneno de la pesca o de la caza puede ser definido como un continuum máximo que engendra un discontinuo máximum, o si se prefiere, como una unión de la naturaleza y la cultura que determina su disyunción, puesto que la una revela de la cantidad continua, la otra de la cantidad discreta (Ídem.).

En uno de los pueblos amerindios, el arekuna (M145), el origen del veneno se asocia a un episodio donde se corta en trozos el arco en el cielo, y es este acontecimiento lo que produce la discontinuidad anatómica de las especies vivas, es decir el suceso de un orden zoológico, como este y el de los otros reinos, asegura a la cultura ubicarse sobre la naturaleza (Ídem.:285).

> Detrás de esta yuxtaposición de temas en apariencia heteróclitos, uno percibe confusamente el operar de una dialéctica de pequeños y de grandes intervalos, o, para tomar prestados términos cómodos al lenguaje musical, de lo cromático y de lo diatónico. Todo pasa como si el pensamiento suramericano, resueltamente pesimista por su inspiración, diatónico por su orientación, prestara al cromatismo una especie de maleficencia original, y tal como los grandes intervalos, indispensables en la cultura para que ella exista, y en la naturaleza para que ella sea pensable por el hombre, no pueden resultar sino de la autodestrucción de un continuo primitivo, cuya potencia se hace sentir siempre en los raros puntos donde ha sobrevivido: sea en beneficio del hombre, bajo la forma de venenos que él domina con maestría; sea contra él, como es el caso del arcoíris[96] que él no puede controlar (Ídem.: 285).

El cromatismo es continuo funciona en el registro de los colores y de los sonidos, pero el cromatismo del veneno es ideológico porque introduce un pequeño intervalo entre la naturaleza y la cultura. Por el contrario, el cromatismo de los colores en el arco iris es empírico y sensible (implica su aprehensión consciente e inconsciente) porque, según la creencia amerindia, causa un profundo maleficio

96 "Arco en el cielo" en el original.

sobre los seres humanos por eso hay que cortarlo a lo ancho para restablecer el orden. Esta concepción suramericana del cromatismo no tiene nada de exótica, como podría parecer a simple vista; para demostrarlo el autor recurre a Roussaeu para recordarnos que el pensamiento del filósofo se desarrolla a partir de un doble principio: "el de la identificación con el otro e incluso con el más "otro" de todos los otros, así fuera un animal; y el del rechazo a identificarse consigo mismo, es decir, el rechazo a todo cuanto pueda hacer "aceptable" al yo" (1973:52-53)[97], y es también semejante al que testimonian los occidentales con respecto a la música.

> Pero que el análisis de los mitos sudamericanos nos haya llevado a hacer del veneno de pesca o de caza una variante combinatoria del seductor, envenenador del orden social, y que entre naturaleza y cultura uno y otro hayan aparecido como dos modalidades del reino de los pequeños intervalos, es apropiado para convencernos de que el filtro de amor y el filtro de muerte son intercambiables por otras razones que las extraídas de la simple oportunidad, y da que pensar sobre las causas profundas del cromatismo de Tristán (Ídem.:286).

El comparar dominios diferentes o el aproximarlos, es, según Claude Lévi Strauss, una de las maneras de ingeniárselas el "pensamiento popular" (sic.) para descubrir las analogías, y ésta es una de las principales actividades mentales que se ponen en práctica en los mitos. En 1985, en el libro, *La alfarera celosa*[98], Claude Lévi Strauss, hace hincapié en resolver tres problemas, que para él se presentan con mucha frecuencia a la generalidad, de los estudiosos: 1. Referido a la etnografía que le permite realizar tanto analogías como encontrar estructuras y contenidos parecidos entre mitos de diferentes regiones y distantes (sur de California, los Andes y el Chaco, sin pasar por alto en el sur los campas, los Machiguengas y los Tacanas). 2. La lógica de los mitos, partiendo de un mito bien localizado y que pareciera reconciliar términos desde todos puntos de vista heteróclitos, sigue las observaciones empíricas, los juicios analíticos y sintéticos, los razonamientos explícitos e implícitos que dan cuenta de su relación. 3. Vuelve sobre el pensamiento mítico en general, sistema de lógicas que operan mediante variados códigos, y muestra la distancia que separa, tanto en ese tema como en otros, al análisis estructural del psicoanálisis. Finaliza interrogándose sobre sí el pensamiento mítico, en lugar de representar una práctica superada de la actividad intelectual, no está más bien, actuando cada vez que el espíritu se interroga sobre el significado (Lévi Strauss, 1985).

97 Ver el capítulo II de Lévi Strauss. 1973. *Anthropologie structurel deux.* Plon, París.

98 Lévi Strauss, C. 1985. *La potière jalouse.* Plon, París.

En *La Alfarera Celosa* (1985), CLS vuelve sobre los mitos y hace una caracterización de éstos, como un sistema de ecuaciones en el que los símbolos, nunca claramente percibidos, son aproximados por medio de valores concretos que dan la ilusión que las ecuaciones subyacentes son solubles:

> ...todo mito plantea un problema y lo trata mostrando que es análogo a otros problemas; o bien el mito trata simultáneamente varios problemas mostrando que son análogos entre sí. A este juego de espejos, imágenes que se devuelven unas a otras, jamás corresponde un objeto real. Más exactamente, el objeto extrae su sustancia de las propiedades invariantes que el pensamiento mítico llega a separar cuando compara una pluralidad de enunciados. Simplificando mucho podríamos decir que el mito es un sistema de operaciones lógicas definidas por el método del "es cuando" o del "es como". Una solución que no es única de un problema particular tranquiliza la inquietud intelectual y, llegado el caso, la angustia existencial, puesto que una anomalía, una contradicción o un escándalo son presentados como la manifestación de una estructura de orden mucho más aparente en otros aspectos de lo real que, sin embargo, no chocan con el pensamiento o el sentimiento en el mismo grado.
>
> La reflexión mítica es pues original porque opera con varios códigos. Cada uno extrae de un campo de la experiencia propiedades latentes que permiten compararlos con otros campos y, en definitiva, traducirlos (sic.) unos a otros; como un texto poco inteligible en una sola lengua, si se les traduce simultáneamente a otras distintas, posiblemente dejará emanar de estas versiones diferentes un sentido más rico y más profundo que ninguno de ellos, parciales y mutilados, al cual cada versión por separado hubiera podido acceder.
>
> De ello no se desprende que cada mito utilice la totalidad de códigos posibles, ni tampoco todos los de un inventario del conjunto del cual depende haya podido enumerar. El mito aparece como un sistema de ecuaciones en que los símbolos, nunca claramente percibidos, son aproximados por medio de valores concretos escogidos para dar la ilusión de que las ecuaciones subyacentes son resolubles. Una finalidad inconsciente guía esa elección pero que solo puede ejercerse sobre una herencia histórica, arbitraria y contingente, de manera que la elección inicial sigue siendo tan inexplicable como el de los fonemas que entran en la composición de una lengua. Además, esa elección, realizada entre los códigos que un medio, una historia, una cultura proponen, depende de los problemas acerca de los cuales un mito o un conjunto de mitos particular se interroga. No esperaremos encontrar, por tanto, cualquier código y en cualquier lugar.
>
> Y eso no lo es todo; pues si cada código constituye una especie de tabla de desciframiento aplicada a un dato empírico, el mito, que utiliza siempre varios códi-

> gos, selecciona solo de cada tabla algunas casillas que combina con otras casillas tomadas de otras tablas. Elabora de ese modo una especie de metacódigo que puede convertirse en su único instrumento (Lévi Strauss, 1985:157-158).

Para comprender los mitos es necesario extender los cuadros de nuestra lógica para incluir allí operaciones mentales, en apariencia diferentes de las nuestras, pero que son intelectualmente del mismo tipo, el mito no es ni un juego gratuito ni una "forma grosera de especulación filosófica" (1964:228), diría yo tampoco una "mentira" como vemos que usan el término comunicadores sociales, médicos, políticos y pare usted de contar. El mito ofrece paradojas comparables a las del lenguaje. Así como en la lengua que da sentido a combinaciones que no lo tienen, el mito también lo hace. El punto de vista de CLS sobre los mitos se opone a la teoría jugniana de los arquetipos y se apoya sobre el principio saussuriano del carácter arbitrario de los signos.

Sin embargo, no hay que olvidar que el mito no forma parte integrante de la lengua; la supone, pero la excede (la sobrepasa). Lo mítico es un nivel que se ajusta a los del léxico y de la sintaxis. Por un parte se ubica en el eje sintagmático, es una narración que va del pasado, al presente y al futuro; y al mismo tiempo se relaciona con los tres. Combina la referencia de los eventos pasados según el orden sintagmático y la afirmación de ser eterno según el eje paradigmático, según Tarot parecido a nuestras ideologías políticas que se refieren a los ideales del pasado (la historiografía nuestra con Bolívar como protagonista y el uso que los políticos hacen del personaje, por ejemplo) para afirmar su valor permanente. Se caracteriza así el mito, por un doble movimiento histórico y a histórico y es por lo que el análisis es simultaneo en el registro de la palabra y en el de la lengua "todo ofreciendo, a un tercer nivel, el mismo carácter de objeto absoluto" (Ídem.:231). El discurso mítico es autoreferencial, como el arte.

5. 3. Sobre simbolismo.

Como ya lo hemos dicho, en este trabajo, así como en otros, el gran descubridor de lo simbólico fue E. Durkheim, sin embargo, no hizo una teoría completa sobre éste, Lévi Strauss, en el artículo sobre la sociología francesa[99] (1947:526), hace la siguiente observación:

> No se puede explicar el fenómeno social, la existencia del estado de la cultura es ininteligible, si el simbolismo no es tratado por el pensamiento sociológico

99 Lévi Strauss, C. 1947. "La sociologie française" in Gurvitch Gorges, *La Sociologie française,* tome II. Les études sociologiques dans les différents pays. PUF, París.

> como una condición a priori. Durkheim tuvo consciencia de la importancia del simbolismo y sin embargo no fue suficiente. [...] porque él buscó deducir el símbolo de la representación y el emblema de la experiencia [...]- y no en las condiciones de posibilidad del espíritu humano (Lévi Strauss, 1947:526 -527).

He aquí la gran diferencia entre el sociólogo y el antropólogo, E. Durkheim buscó el origen de lo simbólico en la experiencia, en las necesidades de la vida social, como por ejemplo cohesionar el grupo, o buscar que el grupo perdure, entre otros... Para Lévi Strauss la vida social no nace en principio de la experiencia sino de las posibilidades y de las contriciones inherentes al espíritu. Durkheim buscaba una explicación sociológica a la existencia de los símbolos, mientras que para CLS son los símbolos los que permiten a la sociedad existir.

> La sociedad no puede existir sin simbolismo, pero en lugar de mostrar como la aparición del pensamiento simbólico hace a la vida social, a la vez, posible y necesaria, Durkheim busca hacer lo inverso, es decir, hacer brotar el simbolismo del estado de la sociedad. Él creyó que había llegado a una teoría de los orígenes del tatuaje donde descubría la transición entre el estado de naturaleza y el estado de cultura (Lévi Strauss, 1947: 527).

De este fracaso de la tesis de Durkheim, CLS saca un postulado importante para comprender su programa teórico estructuralista: "La sociología no puede explicar la génesis del pensamiento simbólico; ella debe tomarlo como un dato" (Ídem.). Durkheim realizó una gran tarea al quitarle a la sociología el carácter finalista, pero si el finalismo se abandona es necesario reemplazarlo por otra cosa que permita comprender cómo los fenómenos sociales pueden revestir el carácter de totalidades estructuradas dotadas de significación (Ídem.).

El encuentro con la obra de Marcel Mauss, fue significativa para Lévi Strauss y le permitió atar cabos en cuanto a lo que venía ya reflexionando sobe lo simbólico. En *El Ensayo sobre el don,* él encuentra una de las características del pensamiento simbólico, cuando hace la síntesis inmediata entre las obligaciones de dar, recibir y volver a dar. El pensamiento simbólico en el intercambio, como en toda otra forma de comunicación, remonta la contradicción que le es inherente: de percibir las cosas como los elementos del dialogo, simultáneamente, bajo la relación de sí y del otro, y destinados por naturaleza al uno sobre el otro (Lévi Strauss; 1950/1968). En el don uno percibe las cosas como elementos tomados de una relación de necesidad inmediata, la del intercambio, comparable a un dialogo donde circula la

información y que es una forma de la comunicación y fundamento de la cultura humana.

CLS da una definición estructuralista del don y de lo social a partir del lenguaje. "Como el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma que está fuera de mi); los símbolos son más reales que lo que ellos simbolizan, el significante precede y determina lo significado". (Lévi Strauss, C: 1950/1968: XXXII). Ahora bien, el lenguaje es un efecto de esa "gran función de comunicación", de la que hablaba CLS en las *Estructuras elementales del parentesco* y que aquí le da el nombre de "función simbólica". En ese texto, el autor propone una hipótesis sobre el origen del lenguaje, "El lenguaje no pudo haber nacido sino de un solo golpe", como si la humanidad hubiese pasado de un estado donde nada tenía sentido a otro donde todo lo tiene; es decir, de un momento a otro el universo devino significativo, pero no por eso mejor conocido (Ibid.).

Con CLS, una puede imaginar a partir de qué momento el espíritu humano pudo emitir y recibir signos y no solo una señal, es decir signos ligados a otros signos, desde ese momento –según él– nació el lenguaje y no pudo más percibirse el mundo sino a través de éste. El Universo devino así potencialmente significante. La función simbólica tiene el trabajo de codificar y decodificar, todo puede y debe significar, pero ¿qué?

> Por todas partes, y constantemente entre nosotros [...] se mantiene una situación fundamental y que presenta la condición humana, a saber que el hombre dispone desde el origen de una integralidad de significantes los cuales son fuertemente obstruidos para hacer la concesión de un significado, dado como tal sin ser por lo tanto conocido (Lévi Strauss, 1950/1968: XLIX).

Lévi Strauss, en el trabajo que venimos citando, donde comenta la obra de Marcel Mauss, une el mana y las nociones de ese mismo género a ese "significado flotante", en número excesivos en relación con los significados ausentes o inciertos que permiten hablar de lo que uno no conoce. Palabras vacías de sentido, cuya "función es llenar una separación entre el significante y el significado" y que él ve como "una servidumbre de todo pensamiento finito (pero también la apuesta de todo arte, de toda poesía, toda invención mítica o estética)" (Ídem.).

Por otra parte, el autor después de señalar las características del mito, que se expusieron en páginas anteriores, reconocer que el sentido del mito no está en sus elementos aislados sino en la combinación de los elementos

(episodios contados, personajes y la acción de éstos), igualmente, reconocer las particularidades especificas del lenguaje del mito, anota la necesidad de indagar las propiedades del mito a un nivel más complejo, más allá del sustrato del nivel habitual de la expresión, esto se logra con la desconstrucción de las unidades , mitemas, constitutivas del mito como ya se señaló. Una vez realizado el análisis, formula la conclusión a la cual arriba: El mito no es un reflejo de otra cosa, sino un objeto de pensamiento como un todo y esta consistencia propia es lo que le hace suficiente. Es expresión del pensamiento salvaje, pero entiéndase que: "Este 'pensamiento salvaje' que no es, para nosotros, el pensamiento de los salvajes ni de una humanidad primitiva o arcaica, sino el pensamiento del estado salvaje, distinto del pensamiento cultivado o domesticado para obtener rendimientos" (1962:289). Estos pensamientos "coexisten y se compenetran", ya que el "pensamiento salvaje" permanece activo en el arte, o en la base de la ideología (Ídem.:290). El "pensamiento salvaje" se define por una devorante ambición simbólica, de tal magnitud que la humanidad no ha jamás vivido algo semejante, y por una atención escrupulosa se ha tornado enteramente hacia lo concreto, en fin, por la convicción implícita que estas dos actitudes son sola una" (Ídem.:291). Esa ambición simbólica del "pensamiento salvaje" hace que éste encuentre en el simbolismo "su principio y su llegada" (Ídem.:294).

El "pensamiento salvaje" no es confuso ni prelógico, es el pensamiento de un ser humano que piensa, observa, experimenta, clasifica y especula (Id.), es sistemático y va de lo general a lo especial, de lo abstracto a lo concreto (Id.), es dicotómico, sus clasificaciones proceden por pares de oposición que son de los más generales (alto/bajo, derecha/izquierda, paz/guerra, masculino/femenino, crudo/cocido, calor/frío), es totalizador, agota lo real con la mediación de las clasificaciones dadas en número finito y cuya propiedad fundamental es "ser transformables las unas en las otras" (Ídem.::228). Un pensamiento fundado de esta manera, sobre las operaciones dicotómicas, el principio que lo rige del todo o nada tiene un valor heurístico y expresa una propiedad del ser: "todo ofrece un sentido, sino nada tiene sentido (Ídem.:228)". El "pensamiento salvaje" es de extensión ilimitada y no se detiene de clasificar sino solo cuando no es posible la oposición (Ídem.:287), pretende ser "simultáneamente analítico y sintético" (Ídem.:290), no separa la observación atenta de la interpretación. Los sistemas clasificatorios son sistemas de significación (Ídem.:295).

El dinamismo interno del "pensamiento salvaje" hace que ignore sus fracasos, porque es poco sensible a los desmentidos de la experiencia, recomienza en otro plan: "Se trata de un sistema total que los etnólogos se han vanamente esforzado en fragmentar para confeccionar instituciones distintas, entre las cuales la más célebre es el totemismo" (Ídem.:228).

Como ya señalé en páginas anteriores, CLS no se ocupa de la religión, ni siquiera hace referencias a lo sagrado, también señalé que es en este campo donde considero que es más criticable. Sin embargo, es preciso reconocer que si bien no habló de religión si se ocupó de la magia, desde ese punto de vista, es como puede incluírsele dentro de aquellos antropólogos que han estudiado la temática de la antropología de las religiones. Y cuando se ocupa de la magia se ocupa del simbolismo. Veamos qué es lo que le interesa a CLS de la magia: en primer lugar, que no hay superchería mágica por parte del actor aun cuando nosotros los espectadores así lo pensemos: "Mientras que la operación mágica parece ser una adición al orden objetivo del universo: para aquel que la lleva a cabo, ésta presenta la misma necesidad que el encadenamiento de causas naturales o, como forma de ritos, el agente cree solo insertar eslabones suplementarios. Él se imagina que él observa desde fuera y como si no saliera de él" (1962:292). El rito mágico piensa prolongar el orden del mudo, sin saber que éste se proyecta sobre sí. Y es en la relación con la naturaleza donde se oponen estructuralmente magia y religión, según CLS:

> Si en un sentido, se puede decir, que la religión consiste en la humanización de las leyes naturales y la magia una naturalización de las acciones humanas - tratamiento de ciertas acciones humanas como si ellas fuera una parte integrante del determinismo físico -, no se trata de los términos de una alternativa o de etapas de una evolución. El antropomorfismo de la naturaleza (en lo que consiste la religión) y el fisiomorfismo del hombre (por el que nosotros definimos la magia) forman dos componentes siempre dados, y cuya dosificación solamente varía (...). No hay religión sin magia y magia que no contiene al menos un gramo de religión" (1962:293).

En su obra *El pensamiento salvaje,* aborda el ritual a partir del tiempo y su conflicto con la historia. El rito quiere reabsorber la contradicción entre estructura e historia, dominar la diacronía y forzarla a colaborar con la sincronía (Lévi Strauss, 1964: 313).

> Gracias al ritual, el pasado "desunido" del mito se articula, de una parte, con la periodicidad biológica y de las estaciones, de otra parte, con el pasa-

> do "conjunto" que une, todo a lo largo de generaciones, los muertos y los vivos" (Lévi Strauss, 1964: 313).

Toma un ejemplo de un ritual australiano, y encuentra en éste la función de integrar tres oposiciones: diacronía/sincronía, periódico/aperiódico, tiempo reversible/tiempo irreversible. Afirma que, en la Australia central, los "churinga" completan el sistema son como "los Archivos de los Aranda", todo esto para negar la hipótesis de Durkheim sobre el carácter sagrado de los churinga (1964:318). Esta afirmación le sirve para, de igual manera, atacar la idea de Durkheim de que los churinga eran los objetos más sagrados porque constituían la figuración emblemática del tótem (Ídem.:). Para CLS no hay tótem real, el animal individual solo tiene un valor de significante, el carácter sagrado no es de éste ni de su ícono sino de su significado de allí que sea indiferente cualquiera de los dos. De igual manera, también ataca la idea de Durkheim sobre que los churinga son el cuerpo de los ancestros. (Ídem.:319). Esto solo puede tomarse metafóricamente, porque "el ancestro no puede perder su cuerpo porque en el instante de la concepción, el abandona su churinga". Para CLS el carácter sagrado de los churinga se explica de la misma manera que el de nuestros archivos: "éstos son el más precioso y el más sagrado de todos los bienes". (Ídem.:319-320). Los churinga son los testimonios palpables del período mítico (Ídem.:320).

En *El Hombre desnudo* (1971:597-611), aborda nuevamente los ritos. Con sus argumentos polemiza con Turner (*El Proceso Ritual; la Selva de los símbolos;* obras estas referidas al estudio del ritual Ndembu), quien ubica en primer lugar –antes que el mito – al rito y hace una exegesis de los símbolos presentes en éstos. Para CLS, es todo lo contrario: el rito o el ritual no está menos contenido en la mitología porque ésta es siempre más englobante; lo que pasa es que en todas las sociedades no está igualmente explicita, hay algunas sociedades donde está implícita. Estas dos formas, según el antropólogo francés, son dos modalidades del mismo hecho mitológico, que es primero. No se puede, pues estudiar el ritual por sí mismo y en sí mismo como un objeto distinto de la mitología, aun cuando esté implícita y se debe, entonces, separar. No se puede buscar, como hace Turner el "carácter no verbal de los símbolos rituales" (Ídem.:598), hacer eso es "poner la afectividad en el centro del ritual" y a epilogar "sobre la angustia resentida delante de los tabús". Ciertamente la ansiedad puede motivar la práctica ritual, pero el ritual no puede desprenderse totalmente del mito y el mito del lenguaje articulado que

le sirve de soporte. Porque solo la música se libera del lenguaje, no en el canto vocal, sino "la música instrumental pura que se sitúa definitivamente fuera del lenguaje" (Ídem.:). Queda, entonces, definir el ritual. Éste está hecho de palabras, de gestos y de objetos manipulados, pero que uno va a separar las glosas, reenvía a la mitología implícita. La cuestión es saber lo que distingue esas palabras, esos gestos, esa manipulación de los objetos llamados rituales de aquellos de la vida profana, y porque terminan por ser diferentes. Para CLS, esos gestos son, están allí *in loco verbi,* ellos suplen la palabra. "Utilizándolos, condensa sus formas concreta y unitaria de los procedimientos que, sin esto, fuesen discursivas" (Ídem.:600), es decir analíticas.

He aquí una paradoja: el ritual dice muchas cosas, pero evita hablar.

Las culturas pueden ser concebidas como sistemas de símbolos compartidos.

> Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos, en cuya primera fila se ubican el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos estos sistemas apuntan a expresar ciertos aspectos de la realidad física y social y, más aún, las relaciones que mantienen entre ellos esos dos tipos de realidad y la que los propios sistemas simbólicos mantienen entre sí" (Lévi Strauss, 1950/68. XXXII).

Toda cultura está conformada por los sistemas simbólicos, es un entrelazamiento de códigos que reglamentan el conjunto de la vida cotidiana. Son relaciones de relaciones y esas relaciones están expuestas en todas las obras del autor, en *Las estructuras elementales del parentesco* o en *Las Mitológicas.* Ni las normas que rigen la vida cotidiana, ni las maneras de la mesa, ni las recetas de cocina, ni las reglas de cortesía, ni los instrumentos musicales, ni los ritos para la siembra, ni las prácticas curativas y preventivas, ni los cultos y votos a las deidades, ni las máscaras, ni las reglas de apareamiento ni las alianzas, ni los intercambios económicos o no, escapan al sistema de los códigos simbólicos presentes en cada sociedad. Cada uno de ellos remite al otro. Estos sistemas simbólicos son creaciones acumuladas de la mente. Por ello, lo interesante es el conocimiento de las elaboraciones culturales: por ejemplo, lenguas, mitos, símbolos. El significado simbólico se entiende semiológicamente en un contexto relacional sin referencias semánticas o interacciones mediadoras. Esto es, se define en términos de posición lógica en sistemas paradigmáticos y en cadenas sintagmáticas de rasgos asociativos y oposicionales.

Bibliografía

Para este trabajo además de las obras de Claude Lévi Strauss que sirvieron de inspiración y de fuente de información que se citaron a pie de página en la primera parte del texto, fueron revisados los siguientes textos:

AUGÉ, Marc. (1971). *Les Domaines de la parenté. Filiation, alliance, résidence.* Maspero, París.

AUGÉ, Marc. (1979). *Symbole, fonction, histoire les interrogations de l'anthropologie.* Hachette, París.

BOUDON, R. (1968). *Vocabulaire pratique des sciences sociales.* Éditions économie et humanisme les éditions ouvrieres, paris.

CLÉMENT Catherine. (2003). *Claude Lévi–Strauss.* Breviarios Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

COURREGE Phillippe (1965). *Un modèle mathématique des structures élémentaires de parenté.* **L'Homme,** Vol 5, No. 3. pp 248 -290.

DETIENNE, Marcel. a) (1981). *L'invention de la mythologie.* Éditions Gallimard, París.

DETIENNE, Marcel. (1986). *Dionysos à ciel ouvert.* Hachette, Paris.

DUMONT, Louis. (1971). *Introduction à des théories d'anthropologie sociale .Groupes de filiation et alliance de mariage.* Mouton, París –La Haya.

El Correo de la Unesco (2008) Número 5 Unesco /Danica Bijeljac. Claude Lévi-Strauss en el sexagésimo aniversario de la Unesco. "La mirada distante". Visitado, febrero 2011.

FAGES, Jean–Baptiste (1968). *Comprendre Le Structuralisme.* Privat París.

FAGES, Jean–Baptiste (1974). *Para comprende a Lévi Strauss.* Amorrortu,

Buenos Aires.

FOUGEYROLLAS, Pierre. (1976). *Contra Lévi –Strauss, Lacan y Althusser.* Savelli, Barcelona.

FREUD, S. (1973) "Totem y Tabú" en *Obras Completas de Sigmund Freud,* Vol II. LXXIV. Biblioteca Nueva, Madrid.

GHASARIAN, Ch.(1996). *Introduction à l'étude de la parenté.* Éditions du Seuil, París.

GODELIER, Maurice (1996/1998). *El enigma del don.* Paidós, Barcelona.

GODELIER, Maurice (2004). *Métamorphoses de la parenté.* Librairie Arthème Fayard, Paris.

HENAFF, M. (1991/2000). *Claude Lévi Strauss et l'anthropologie structurel.* Agora Pocket, París

LEACH, Edmund (1961/1968). *Critique de l'anthropologie.* P.U.F. París.

LEACH, Edmund (1967). *"Introduction" a Estructuralismo, mito y totemismo.* Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

LEACH, Edmund (1970). *Lévi –Strauss antropólogo y filósofo.* Cuadernos Anagrama, Barcelona–España.

LE GALL, D. et BETTAHAR, Y. (2001). *La pluriparentalité.* PUF. Sociologie d'aujourdhui; París.

LÉVI STRAUSS, Claude (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. P.U.F., París.

LÉVI STRAUSS, Claude (1955). *Tristes Tropiques.* Terre Humaine Plon, Paris. (Hay versión en español).

LÉVI STRAUSS, C. (1947). *La sociologie française i*n GURVITCH Gorges, **La Sociologie française,** tome II. Les études sociologiques dans les différents pays, PUF, París.

LÉVI STRAUSS, Claude (1958/74). *Anthropologie Structurale.* Plon, Paris. (Hay versión en español).

LÉVI STRAUSS, Claude (1962/1980). *Le totémisme aujourd'hui.* P.U.F. París.

LÉVI STRAUSS, Claude (1960) en Annuaire du Collège de France, Paris

LÉVI Strauss, C. (1964). *Le cru et la cuit. Mythologiques.* Plon, Paris

LÉVI Strauss, C. (1966). *Du miel aux cendres. Mythologiques.* Plon, Paris.

LÉVI Strauss, C. (1968). *L'origine des manieres de table.* Mythologiques. Plon, París.

LÉVI Strauss, C. (1971). *L'Homme nu. Mythologiques.* Plon, Paris.

LÉVI STRAUSS, Claude (1971). *Introducción;* en Mauss, M. (Comp.) **Sociología y Antropología.** Tecnos, Madrid.

LÉVI STRAUSS, Claude (1976). *Elogio de la Antropología.* Ediciones Caldén, Buenos Aires.

LÉVI STRAUSS, C y ERIBON, D. 1988. *De près et de loin*. Editions Odile Jacob, París.

LÉVI STRAUSS, Claude (1971/1983). *Le regard éloigné.* Plon, Paris

LÉVI STRAUSS, C. (1976). *Crítica del Estructuralismo.* Ediciones Síntesis, Buenos Aires.

LÉVI STRAUSS, Claude (1973). *Anthropologie Structurale Deux.* Plon, París.

LÉVI STRAUSS, Claude (1985). *La potière jalouse.* Plon, París.

LÉVI STRAUSS, Claude (2011). *La antropología frente a los problemas el mundo de hoy.* Libros del Zorzal, Buenos Aires.

MARZAL, Manuel. (1996). *Historia de la Antropología. 3 Antropología Social.* Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

MAUSS Marcel (1950). *Sociologie et anthropologie.* PUF, París.

PIAGET, J. (1961, 3ra. Edición). *El estructuralismo, estudios y ensayos fundamentales.* Proteo.

REMOTTI, Francesco. (1972). *Estructura e historia. La antropología de Lévi Strauss.* Redondo Editor, Barcelona–España.

REYNOSO, Carlos. 1998. *Corrientes en antropología contemporánea.* Editorial Biblos, Buenos Aires.

SCHEFFER, Harold W. (1969). *El estructuralismo en Antropología; en E. Fleischmann, et al. Estructuralismo y antropología*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.

SPERBER, Dan (1975). *¿Qué es el estructuralismo?* El estructuralismo en antropología. Losada C. A. Buenos Aires.

TAROT, C. (2003). *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss.* Éd. La Découverte, coll. Repères, París.

TAROT, C. (2008). *Le symbolique et le sacré: Théories de la religion.* Éd. La Découverte, París.

Mediante este código podrás acceder a nuesto sitio web y visitar nuestro catálogo de publicaciones

Publicación digital de Ediciones Clío.

Maracaibo, Venezuela,
Enero 2023

Fundación Ediciones Clío

La Fundación Ediciones Clío constituye una institución académica que procura la promoción de la ciencia, la cultura y la formación Integral de las comunidades con la intención de difundir contenido científico, humanístico, pedagógico y cultural en aras de formar de manera individual y colectiva a personas e instituciones interesadas. Ayudar en la generación de capacidades científicas, tecnológicas y culturales como herramientas útiles en la resolución de los problemas de la sociedad es nuestra principal visión. Para el logro de tal fin; ofrecemos un repositorio bibliográfico con contenidos científicos, humanísticos, educativos y culturales que pueden ser descargados gratuitamente por los usuarios que tengan a bien consultar nuestra página web y redes sociales donde encontrarás libros, revistas científicas y otros contenidos de interés educativo para los usuarios.

Dr. Jorge F. Vidovic
Director Fundación Ediciones Clío
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8148-4403

Nota: Para contactarnos puede dirigir su comunicación a:
edicionesclio.es@gmail.com-jorgevidovicl@gmail.com
Web: https://www.edicionesclio.com/

ISBN: 978-980-7984-56-0