

CONSTITUIR LA ANTROPOLOGIA COMO CIENCIA: ASPECTOS DE LA METODOLOGIA ESTRUCTURAL DE CL. LEVI-STRAUSS

PEDRO ARRARAS LLUNDAIN
Universidad del País Vasco/EHU

RESUMEN

El objetivo de la obra de Cl. Lévi-Strauss pretende dotar a la Antropología del método adecuado para que alcance el rigor propio de las ciencias más estrictas. Los logros alcanzados por la lingüística, y en particular la fonología, sirven de modelo al trabajo teórico al que hay que someter los fenómenos culturales y sociales para hacer de ellos reconocidos hechos científicos; ello exige alcanzar un nivel de consideración y análisis que no se vea dificultado por las interferencias de la conciencia o de la intencionalidad de los sujetos. Lévi-Strauss intenta mantener un punto de equilibrio entre la convicción de que es la naturaleza la que mediante los procesos evolutivos, y en especial la transformación y reorganización del cerebro, la que ha posibilitado la aparición del hombre y de la cultura y, simultáneamente, la exigencia de una metodología adecuada al grado de especificidad de los hechos humanos, más allá de las determinaciones biológico-instintivas.

ABSTRACT

The aim of Cl. Lévi-Strauss work tries to provide Anthropology with a suitable method to achieve the characteristic rigour of the most precise sciences. The achievements attained by linguistics, particularly in Phonology, are a model for the theoretical work to which we must subordinate the cultural and social phenomena to make them accepted scientific truths; all this demands to reach a level of consideration and analysis not hampered by the interferences of the subject's conscience or purpose. Lévi-Strauss tries to keep the balance between the conviction that it is Nature which, by means of the evolutive processes, and specially the transformation and rearrangement of the brain, has made possible the apparition of man and culture, and simultaneously, the need of a suitable methodology for the degree of specificity of human actions, beyond all biological-instintive determination.

Palabras clave: Antropología, Estructuralismo, Lévi-Strauss.

El objetivo fundamental de la obra de Lévi-Strauss, explícitamente formulado en múltiples ocasiones, consiste en hacer de la antropología una ciencia en el sentido riguroso del término. Pero constituir una ciencia, es decir, lograr que una serie de fenómenos, en este caso sociales o culturales que vale tanto como decir humanos, se configuren como hechos o datos susceptibles de ser tratados con el rigor propio de las ciencias estrictas y, consecuentemente, convoquen en las cuestiones fundamentales el asentimiento de una parte importante de los investigadores, implica un conjunto de decisiones y operaciones teóricas de diversa índole, algunas de las cuales pretendemos reseñar.

Ante todo, lo que una ciencia considera como *hechos* no se corresponde de forma idéntica con determinados fenómenos tal como estaban establecidos en la etapa precientífica. La formación de la *nueva ciencia* por recordar un ejemplo, en la época de Galileo supuso una serie de cambios en nociones tan elementales como las de fuerza, cambio, cuerpo, naturaleza, cualidades de los cuerpos -primarias y objetivas, de rango diferente de las subjetivas o secundarias-, y un largo etcétera, que van configurando una nueva concepción del universo natural que modifica completamente la concepción que los estudiosos precedentes tenían del mismo. Algo semejante ocurre en el trabajo de Lévi-Strauss: las nociones de cultura, hecho social, mito, parentesco o animismo, vinculados a las disciplinas humanas en general o a la etnología y antropología en particular, exigen una redefinición, a veces como condición y a veces como consecuencia del intento de dotar al estudio de esos fenómenos de un rigor semejante al de las ciencias exactas o naturales. El alcance de esta tarea es de tal magnitud que, en los momentos fundacionales de una ciencia, resulta prácticamente imposible deslindar con nitidez los aspectos estrictamente metodológicos de los que atañen a otras operaciones teóricas más relacionadas con opciones filosóficas de mayor alcance. Puesto que no se cuenta con una teoría y una metodología previamente establecidas que puedan aplicarse al estudio de los problemas y casos, resulta que los propios útiles conceptuales y metódicos se van constituyendo y perfilando de acuerdo con las exigencias planteadas por los problemas a lo largo del trabajo científico. Así, en el caso de Lévi-Strauss, nos encontramos con que la metodología estructural, los necesarios deslindes de los conceptos sobre cuestiones -qué se entiende por familia o parentesco o mito o totemismo y cómo abordarlos con el método adecuado -tanto como la evaluación y crítica de las principales teorías existentes, son elaborados al unísono y a propósito de los casos concretos sobre los que se está trabajando. Esto no impide que, en numerosas ocasiones, el propio Lévi-Strauss efectúe un alto en el camino y ofrezca sus

reflexiones sobre el propio método utilizado, sus implicaciones teóricas y las distancias que lo separan de otras concepciones. Los cerca de sesenta trabajos recogidos en *Anthropologie structurale* (1958), *Anthropologie structurale deux* (1973), y lo que podría considerarse como su *antropología estructural tres* pero que prefirió titular *Le regard éloigné* (1983), aportan las claves fundamentales del método estructuralista elaborado y practicado; pero incluso en la mayoría de esos textos las justificaciones y aclaraciones conceptuales se efectúan a propósito de análisis sobre problemas y temas concretos muy variados.

En las líneas que siguen vamos a intentar señalar los puntos que consideramos fundamentales de la *revolución* científica que Lévi-Strauss intentó realizar en el dominio de la antropología para, en terminología de Kant, orientarla por el *camino seguro de la ciencia*.

I

Mediante alusiones a dos ejemplos de investigación efectuados por Lévi-Strauss, sobre el parentesco y el totemismo, vamos a explicitar algunas de las operaciones necesarias para que determinados fenómenos sociales o culturales se constituyan en *hechos científicos*. Conviene advertir que se dan por supuestos ciertos requisitos previos: una rigurosa observación y recogida de datos; es decir, se supone que se cuenta con material fiable, aportado por investigadores que han trabajado en contacto con los grupos cuyas costumbres, mitos u otras expresiones se intentan estudiar. La antropología como ciencia pretende alcanzar algún tipo de conceptos, leyes o estructuras de carácter general, por lo que tiene que moverse en un plano de abstracción superior al de la mera descripción de los fenómenos particulares observados sobre el terreno (field-work), (etnografía), e incluso superar el grado de síntesis elaborado por la etnología con vistas a la obtención de resultados más amplios. El objetivo de la antropología consiste en obtener conclusiones válidas y universales con respecto a los fenómenos del mismo tipo observados en sociedades diferentes, e incluso ciertos principios sobre los sistemas de representaciones o sobre las técnicas y su relación con la vida social válidos para cualesquiera sociedades. Finalmente tal vez fuese posible establecer una teoría general del hombre desde la que dar cuenta de sus plurales manifestaciones. [LEVI-STRAUSS, 1958, pp. 4-5 y 387-388].

Las disciplinas humanas en general han sido incapaces de realizar las operaciones teóricas adecuadas que les permitieran evitar, tanto las trampas del etnocentrismo, como las dificultades inherentes al objeto de su trabajo; en definitiva de constituir su objeto en riguroso *objeto científico*. Con respecto al etnocentrismo baste con advertir que comete un error semejante al que atenzó durante mucho tiempo a los estudios sobre la naturaleza: impregnaba a las

fuerzas y hechos naturales de un antropomorfismo que imposibilitaba ver en lo otro nada que estuviese desprovisto de los efluvios del propio yo. La misma actitud se sigue manteniendo cuando se objetivan culturas ajenas desde esquemas de referencia y valoración incapaces de apreciar aspectos o valores que no sean sino reflejos deformados de la cultura propia. Por lo que se refiere al objeto mismo de las disciplinas humanas, mencionemos la dificultad que se sigue del hecho de que la observación y el estudio versa sobre objetos que a su vez son sujetos. Ello supone, por un lado, la imposibilidad de una experimentación que permita observaciones controladas. Y no sólo por razones morales, ya insalvables por sí mismas, sino por la dificultad añadida de que los sujetos observables tienen conciencia de ser observados, lo que podría introducir modificaciones en el propio curso del experimento. Como es sabido, por atender a la especificidad de su objeto se fue constituyendo toda la tradición que justificaba la elaboración de un método propio de las ciencias del espíritu, -que luego se denominarían históricas o de la cultura o, más recientemente, sociales y humanas-, siempre diferenciadas de las ciencias exactas o naturales, lo cual se justificaba no por una cuestión de hecho, no haber encontrado todavía el método adecuado, sino de derecho.

Todo el trabajo de Lévi-Strauss con respecto a la antropología se inspira en los logros conseguidos por una de las disciplinas humanas, la lingüística que, en alguno de sus dominios, como el de la fonología, ha efectuado una verdadera revolución copernicana y conseguido que sus trabajos sean considerados como científicos en el mismo sentido que los de las ciencias exactas o naturales. Pero si la antropología logra, por fin, establecer en el análisis de la cultura o de la sociedad algunos hechos científicos será a costa de perder el sentido humano con que se caracterizaban los hechos culturales. Las operaciones necesarias para hacer ciencia en el dominio antropológico tendrán como efecto *empobrecer la realidad sensible y consiguientemente deshumanizarla* [1973, p. 345]. Los fenómenos humanos deberán ser reducidos y delimitados para detectar y aislar en ellos una serie limitada de variables con las que elaborar estructuras y modelos, capaces de dar cuenta de los fenómenos en un nivel de consideración que no será el del sentido humano habitual. A ello se orientan precisamente los métodos *estructurales*, consistentes en *reducir sistemáticamente el número de variables considerando, por una parte, que por las necesidades de la causa, el objeto de estudio forma un sistema cerrado; por otra, tratando no considerar a la vez más que variables de un mismo tipo, a riesgo de renovar la operación bajo otros ángulos* [1973, p. 353]. Con ello se logra un tipo de explicación alejada del sentido que habitualmente se considera inherente a los fenómenos humanos. Pero es que, según Lévi-Strauss, la tarea última de las ciencias humanas consiste en *disolver al hombre* [1962, p. 326]. Aisladas determinadas invariantes significativas, estructuradas según ciertas relaciones y descubiertas sus posibilidades de transformación, se habrá

procedido a *reducir* los hechos culturales o sociales a un nivel completamente distinto de consideración de los fenómenos en el que habremos perdido la idea del sentido humano de los mismos. La fonología alcanzó su actual estatuto científico cuando entendió que la comunicación entre dos sujetos mediante el habla era posible porque ambos utilizaban una lengua, cuya normativa y código respetaban, la cual, en último término, se sustentaba sobre un número limitado de fonemas cuya sustancia sonora significativa se basaba en ciertas *separaciones diferenciales* definidas por sus *relaciones de oposición*.

En repetidas ocasiones, Lévi-Strauss ha propuesto el giro copernicano efectuado por la lingüística por obra de F. de Saussure, Trubetzkoy o Jakobson, como el modelo a seguir por las ciencias humanas.

En los dos ejemplos que vamos a utilizar, parentesco y totemismo, se tratará siempre de *disolver* las representaciones habituales que nos forman de uno y otro concepto hasta lograr aislar algunas variables, constituidas no por hechos u objetos sino por *relaciones* que, al configurarse en sistemas, son las que constituyen los hechos mismos.

A) En los estudios de antropología era tradicional dedicar un amplio apartado a las investigaciones sobre las formas de entender y organizar el parentesco, pues, en las diversas culturas, se observaban modalidades muy diferentes de definir el papel de los parientes entre los miembros del grupo. A determinados términos significativos de un tipo de parentesco (padre, hijo/a, hermano/a, tío/a...) se vinculaban actitudes de amor o respeto, prescripciones y prohibiciones, derechos y obligaciones, de signo muy variado según las culturas. El problema cobraba especial relevancia dado que, en muchos pueblos, el orden social de las divisiones entre grupos, oficios, prácticas de recolección, producción o intercambio, venían determinadas por la organización y relaciones de parentesco. Lo mismo podía suceder con la jerarquización de los poderes y las formas de su transmisión. Como resultado del amplio material recogido, los etnólogos se veían confrontados a un indescifrable mosaico de maneras de entender el parentesco según las diversas culturas. Una noción aparentemente tan elemental como la de familia ofrece insalvables obstáculos para presentarse bajo una definición clara que sea capaz de dar cuenta de la amplia gama de formas de familia observadas: dista mucho de poder aceptarse como un hecho social científico. Tras su nombre se ofrecen muy distintas maneras de entender lo que se denomina padre, tío paterno o hermano de la madre; han existido pueblos en los que se desconocía el papel de la paternidad fisiológica; y ni la manera de nombrar a los individuos parientes, ni la de vincular actitudes y obligaciones con los términos utilizados, se correspondía de forma uniforme con las objetivas relaciones de la consanguinidad. Más allá de la descripción de la terminología y de las conductas asociadas a los nombres con los que se designa a los parientes,

¿podemos establecer una teoría que, partiendo de la caótica rapsodia de los variados hechos, aporte una *explicación* rigurosa de los mismos? Como es sabido ese es el objetivo que se propuso Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, gigantesco e irreplicable intento de elaborar una síntesis de las formas de parentesco, con la finalidad de aportar un esquema explicativo de validez general, a partir de ciertos principios y del establecimiento de unas estructuras en las que determinadas relaciones entre ciertas variables generaban comprensión y soluciones a los problemas del parentesco.

El modelo de la fonología supondrá una importante guía para el trabajo sobre los fenómenos sociales y, en este caso, sobre el parentesco. La revolución copernicana efectuada por la lingüística estructural debe ser, *mutatis mutandis* aplicada a las ciencias humanas: *saber que para comprender la naturaleza de los lazos sociales, no se debe poner en primer lugar los objetos y, a continuación, intentar establecer conexiones entre ellos. Invertiendo la perspectiva tradicional, hay que percibir desde el comienzo las relaciones como términos y los mismos términos como relaciones. Dicho de otra manera, en la red de las relaciones sociales, los nexos (noeds) tienen una prioridad lógica sobre las líneas, aunque, en el plano empírico, éstas engendren a aquellos al cruzarse* [1983, p. 12]. No es a partir de la consideración de los hechos establecidos, de los términos, como puede efectuarse un análisis científico, a base de buscar la causa de los mismos; la multiplicidad de las variables hace imposible un trabajo que pretenda superar el nivel de la descripción empírica. Sólo atendiendo a la función y a las relaciones será posible captar el sentido de la individualidad de los términos constituidos en el conjunto del sistema; y sólo seleccionando ciertas constantes relacionales de entre las variables se logrará avanzar hacia niveles de generalidad supuestos bajo la multiplicidad de los fenómenos. Se practica la *disolución* de ciertos hechos y se prescinde de la significación o sentido que comportaban para la conciencia del grupo social, pues más allá de esa forma de consideración se constata que utilizando términos diferentes pueden construirse relaciones lógicas idénticas: *se puede "decir la misma cosa" mediante reglas formalmente idénticas, pero de las que sólo el contenido ha sido invertido*, dirá Lévi-Strauss a propósito de otra cuestión [1962, p. 137].

En el parentesco, al igual que en los otros aspectos de la realidad social, cada cultura establece como *significativas* determinadas relaciones de parentesco frente a otras posibles. En un plano abstracto se podría afirmar que otras distintas relaciones, que hubiesen dado lugar a otro tipo de matrimonios, hubiesen podido garantizar igualmente la reproducción del grupo. Ocurre con el parentesco como con las lenguas: la suma de todas las emisiones fonéticas utilizadas por el conjunto de todas las lenguas nos aportaría una serie ilimitada de sonidos articulados; pero cada lengua resulta significativa y garantiza la

comunicación porque elige y selecciona un número reducido de sonidos de entre los muchos posibles. De forma parecida, la suma de todas las variantes de las formas de organización del parentesco nos aporta una gama indefinida de posibilidades empíricas que garantizarían las relaciones de reproducción; pero sólo existen concretas y determinadas organizaciones de parentesco que codifican de forma estricta tanto las relaciones entre los miembros como las actitudes o conductas a ellas vinculadas.

"En el estudio de los problemas de parentesco (y sin duda también en el estudio de otros problemas) el sociológico se encuentra en una situación formalmente semejante a la del lingüista fonólogo: como los fonemas, los términos del parentesco son elementos de significación; como ellos, no adquieren esta significación si no es a condición de integrarse en sistemas; los *sistemas de parentesco*, como los *sistemas fonológicos*, son elaborados por el espíritu en el nivel del pensamiento inconsciente... En *otro orden de realidad*, los fenómenos de parentesco son fenómenos del *mismo tipo* que los fenómenos lingüísticos. ¿Puede el sociólogo, utilizando un método análogo *en cuanto a la forma* (si no es en cuanto al contenido) al introducido por la fonología, lograr que su ciencia alcance un progreso análogo al que acaba de tener lugar en las ciencias lingüísticas?" [1958, p. 40-41].

Para poder responder de forma afirmativa a la pregunta, formulada de manera un tanto retórica, ha dedicado Lévi-Strauss toda su obra y lo mejor de su vida. Subrayamos que la reducción y disolución de los hechos y de los términos desde el nivel en el que tienen sentido para la conciencia habitual de los hombres hasta ese *otro nivel de realidad* en el que lo pierden, se efectúa con la compensación de encontrar una inteligibilidad y capacidad explicativa desde la que se gana un nuevo sentido.

B) Como un segundo ejemplo podemos citar algunas de las observaciones de Lévi-Strauss sobre el totemismo. En la tradición antropológica se venía acumulando una inmensa documentación sobre una serie de fenómenos que se ordenaban bajo el rótulo de *totemismo*. En efecto, a partir de ciertos hechos observados se había interpretado que algunos grupos culturales establecían particulares relaciones de parentesco con determinados seres -animales, plantas e incluso otros objetos o fenómenos-, a los que se consideraba como *tótem*; muy frecuentemente esas relaciones eran de descendencia, pues el tótem parecía desempeñar la función de ancestro originario del grupo; sus descendientes, más allá o al margen de los vínculos de consanguinidad, se consideraban emparentados entre sí y, consiguientemente, obligados por prohibiciones y prescripciones de muy variado signo. La prohibición de contraer matrimonio entre los emparentados con el mismo tótem, so pena de cometer incesto, constituía uno de los principios que generaba un tipo de exogamia fundamental y una exigencia de

intercambios familiares con otros grupos, a los que acompañaban o añadían prestaciones y exclusiones de índole económica, alimenticia, ritual, etc.

Dicho en términos muy generales, el totemismo venía considerándose, hasta los nuevos enfoques aportados por Radcliffe-Brown en 1951, y a pesar de los complejos matices con los que se justificaba la concepción general, concretada a cada variedad etnográfica estudiada, como el resultado de la manera como los denominados primitivos se vieron obligados a configurar sus relaciones con un entorno natural desconocido, y casi siempre amenazador y hostil. Los antropólogos creían encontrarse ante unos seres, apenas salidos del estado de la animalidad, regidos por necesidades, impulsos, emociones, y con un escaso desarrollo mental, conceptual y lógico. Estos seres agotaban su existencia en la lucha contra una poderosa e incontrolable naturaleza que sólo podía ser abordada con esquemas de relaciones de empatía, ajenos todavía al desarrollo de una aprehensión conceptual que fuese guiada por una lógica elemental. Representa la etapa de una humanidad que llegó a denominarse pre-lógica, pues vivía de forma participativa y fundamentalmente afectiva sus relaciones con los seres del mundo: el universo más que concebido era vivido y adquiriría configuración y sentido por la mediación de toda la gama de sentimientos vinculados a la necesidad, utilidad, conveniencia, o las maneras de propiciar actitudes de benevolencia, amistad o simpatía con algunos objetos o seres del entorno, especialmente significativos por su fuerza, escasez, utilidad, o cualquier otro tipo de cualidades según las circunstancias o el entorno.

Pues bien, tras analizar Lévi-Strauss la prolija literatura existente sobre los variados casos e interpretaciones del totemismo, concluye que se trata de una *falsa categoría*, aunque tras su errónea apariencia se escondan *algunos fenómenos arbitrariamente agrupados y mal analizados*, pero dignos de interés [1962, p. 29]. La *ilusión totémica* es el resultado de la reunión de casos y hechos de difícil explicación pero a los que, finalmente, se les ha dado una interpretación más acorde con las concepciones e ideas de la cultura de la que procedían los etnólogos que con la estricta realidad de los hechos. Tanto en la antigua tradición de los estudios de parentesco como en las teorías sobre el totemismo se cometía el error de suponer que podían constituirse como *objetos científicos* ciertos hechos establecidos según un tipo de relato que venía exigido por la necesidad de conferir sentido a ciertas prácticas o creencias extrañas, pero sin caer en la cuenta de que dicho sentido era el resultado de las exigencias de coherencia y justificación de los supuestos culturales del propio observador.

En el caso de la falsa interpretación totémica, Lévi-Strauss establece que, bajo la amalgama de los supuestos hechos totémicos, nos encontramos más bien con el problema real con el que tuvieron que confrontarse todos los

humanos en el contexto de unas culturas que, puesto que eran humanas, se regían por exigencias intelectuales o mentales, es decir simbólicas, semejantes a las nuestras, por mucho que sus objetivos y contextos difiriesen de los nuestros. Supuesta esta exigencia lógico-simbólica, por la que los humanos de aquellas culturas realizaban una aprehensión de carácter intelectual (en el sentido más amplio del término, pero entendido siempre como distinto de lo meramente emotivo o instintivo) de su entorno, consistente en introducir un principio de orden en el universo en el que vivían, ese ordenamiento y clasificación se efectúa según las cualidades sensibles de las cosas. Las culturas mal llamadas primitivas expresan mediante sus mitos y rituales una capacidad de observación y de reflexión sobre los seres y acontecimientos circundantes, pero ese trabajo intelectual se practica mediante el recurso a los aspectos sensibles del mundo. Operación en nada diferente a la vigente hoy entre nosotros en ciertos medios artísticos o del campesinado rural, por no citar medios más particulares como los de ciertas familias vinculadas al mundo circense dedicadas a la doma de animales y un largo etcétera. Se trata de objetivar la naturaleza desde una perspectiva determinada: considerar el mundo sensible en tanto que sensible [1962, p. 25]. En ese contexto, ciertos animales o plantas erigidos como tótems, no lo fueron por razones empíricas de necesidad, utilidad o beneficio de orden instintivo o emotivo; obligados los humanos a diferenciarse y organizarse en grupos, echan mano de los sistemas denotativos que tienen más próximos, pues les son ofrecidos por la propia naturaleza. Las separaciones diferenciales existentes entre las especies vegetales o animales les proporcionan el utillaje conceptual con el que establecer las diferencias entre grupos o clanes y, vinculado a ello, todo un complejo orden de relaciones que abarca desde las prestaciones económicas y las competencias productivas hasta reglamentaciones alimentarias y de otros tipos.

A propósito de un viejo texto de comienzos de siglo que aludía a las detestables moscas y mosquitos pero que los indígenas australianos las vinculaban con la necesaria lluvia, escribe Lévi-Strauss:

"Lo cual es tanto como postular -y la fórmula podría extenderse a todo el campo del totemismo- que moscas y mosquitos no son percibidos como *estimulantes*, sino concebidos como *signos*" [1962, pp. 97-98].

Frente a quienes, de una u otra forma, consideraron que un animal sólo alcanza el grado de totémico porque responde a algún tipo de interés empírico-utilitario, Lévi-Strauss sostendrá que las especies naturales no son elegidas por ser *buenas para comer* sino por *buenas para pensar* [1962, p. 131]. Afrontar con un intento de rigor científico los hechos tradicionalmente calificados de totémicos le lleva a formular *relaciones idealmente postuladas entre dos series, una de ella "natural y la otra "cultural"*. En el orden natural se diferencian

categorías o individuos de animales o plantas; en la serie cultural se comprende y diferencian grupos y personas. Las diversas modalidades del totemismo serían la expresión de una manera de establecer relaciones entre los dos *sistemas de diferencias*. La serie natural proporciona al grupo los símbolos o emblemas con los que pensar sus diferencias y sus relaciones con otros grupos. Por supuesto que es el contexto etnográfico el que proporciona esos animales o plantas y no otros, dada la geografía y el clima. Pero el recurso a los elementos naturales proporciona los instrumentos con los que pensar las diferencias y oposiciones entre los grupos sobre las que se establecerán las posteriores relaciones y vínculos de comunicación.

El análisis de los fenómenos humanos mediante su reducción y disolución en instancias ajenas a lo que se considera lo específico de los hechos humanos, esto es, su impregnación de intencionalidad y sentido, es lo primero que convenía aportar sobre la tarea para lograr que la antropología se encauce por el sendero de la ciencia. La antropología, lógicamente, sitúa en el centro de su atención el estudio de cuantas manifestaciones expresan la peculiar manera del ser del hombre; pero en la perspectiva del método propuesto por Lévi-Strauss se consume lo que podríamos denominar un nuevo *descentramiento* del papel de sujeto del humano. Se continúa así la trayectoria de Copérnico, Darwin y Freud: la atención se centra en los fenómenos humanos considerados, según quería Durkheim, como *cosas* sociales o culturales. Obras que exteriorizan las posibilidades humanas, pero que se objetivan como totalidades estructurales según una lógica a la que es completamente ajena la intencionalidad del sujeto. Incluso al contrario, la conciencia y la voluntad de los sujetos tiene que contar con esos materiales y plegarse respetuosamente a lo fundamental de sus códigos para dar señales de su precaria autonomía. Lengua, sistemas de parentesco, formas de producción, mitos, Lévi-Strauss los entiende y analiza como totalidades no reflexivas. La antropología contemplaría sus objetos como ya logró hacer la lingüística con la lengua, pues *la lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero exterior (o inferior) a la conciencia y a la voluntad. Totalización no reflexiva, la lengua es una razón humana que tiene sus razones, y que el hombre no conoce* [1962, p. 334].

II

J.P. Sartre calificaba despectivamente de *estetas* a quienes pretendían estudiar a los hombres como si fuesen hormigas. Lévi-Strauss acepta el calificativo pues considera que esa es la actitud propia de todo hombre de ciencia y porque *creemos, dirá, que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo*; e incluso acepta que, tras la tarea de las ciencias humanas, vendrán otras que incumbrarán a las ciencias exactas y

naturales, consistentes en *reintegrar a la cultura en la naturaleza y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas* [1962, pp. 326-327]. Y en nota, a pié de la página citada, señala: *La oposición entre naturaleza y cultura, sobre la que insistimos en otro tiempo, nos parece ofrecer hoy un valor sobre todo metodológico*. Cuando alude al pasado se está refiriendo a los primeros capítulos de *Las estructuras elementales del parentesco* cuya primera edición data de 1949.

Todo el trabajo de Lévi-Strauss está atravesado de una fuerte tensión especulativa: ha intentado mantener un difícil equilibrio para conciliar dos tendencias de signo distinto. De una parte, sostiene un claro pluralismo metodológico en consonancia con las diversas estrategias exigidas por los varios órdenes de fenómenos estudiados. Desde la perspectiva más global de la antropología incluso podría establecerse una tajante ruptura entre naturaleza y cultura y justificarse, en términos generales, una especie de dualismo metodológico, subrayando, por lo que a nosotros atañe, una decidida autonomía metódica para todo lo relacionado con los fenómenos humanos, sean lingüísticos, culturales o sociales, sin que ello impida, pues más bien se exigen, diferencias metodológicas para cada grupo de fenómenos.

Pero lo anterior se sostiene, en tanto que se trabaja intensamente para ir elaborando la metodología adecuada al orden de la cultura humana y, simultáneamente, se expresa la convicción de que, en último término, siempre nos hallamos ante una única realidad ontológica para la cual las diferencias son expresiones de su idéntica realidad material. En más de una ocasión ha manifestado nuestro autor su opción por una concepción materialista de lo real y su convencimiento de que una misma y latente corriente de procesos materiales atraviesa todo lo real. Por ello, tras la autonomía y especificidad de los fenómenos humanos, se formula una concepción general sobre la realidad que reposa, *en un último análisis, en la identidad postulada entre las leyes de mundo y las del pensamiento* [1958, p. 102]. Pues el espíritu (el pensamiento o la mente) termina por mostrar, en última instancia, que es un objeto entre objetos, que las leyes de sus operaciones manifiestan *su naturaleza de cosa entre las cosas* [1964, p. 19], y que las leyes del espíritu podrán ser, al fin, las desconocidas leyes del cerebro humano. Pero aunque de formación filosófica y con abundantes incursiones especulativas, tanto para dibujar el marco teórico general en cuyo seno se plantean los problemas generales de la investigación científica, como para proyectar las perspectivas hacia donde se pueden orientar en el futuro los trabajos de las ciencias humanas, repetidamente ha declarado, sin embargo, su desapego por las discusiones filosóficas así como su distancia crítica con el contexto filosófico francés en el que fue formado y con las tendencias de toda filosofía que se elabore ignorando los problemas generales que la ciencia plantea en cada dominio.

Concluuyamos, pues, estas alusiones sobre la filosofía general que delimita el horizonte último de su trabajo con unas palabras pronunciadas en solemne ocasión:

"pues aun si los fenómenos sociales deben ser aislados provisionalmente del resto y tratados como si fuesen significativos de un nivel específico (s'ils relevaient d'un niveau spécifique), sabemos bien que de hecho, e incluso de derecho, la emergencia de la cultura permanecerá como un misterio para el hombre en tanto que éste no llegue a determinar, en el nivel biológico, las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro, de las que la cultura ha sido, simultáneamente, el resultado natural y el modo social de aprehensión, creando a la vez el medio inter-subjetivo, indispensable para que continúen las transformaciones, ciertamente anatómicas y fisiológicas, pero que no pueden ser ni definitivas ni estudiadas refiriéndose solamente al individuo" [1973, p. 24].

Textos como el citado podrían sugerir la posibilidad de que Lévi-Strauss considerase los fenómenos sociales o culturales como una prolongación de la respuesta a las exigencias biológicas y que, por ello, el sustrato común a las diversas culturas se intentara buscar en la manera como tienen los hombres de satisfacer las necesidades propias de la especie. Nada más lejos de su propósito. Criticando el funcionalismo de Malinowski se distancia de toda concepción que entendiera la cultura como *una inmensa metáfora de la reproducción y de la digestión...* [1983, p. 52]. Sus tesis se apartan igualmente de los más recientes intentos neodarwinistas realizados por la socio-biología de E.O. Wilson, para quien *la sociología y las otras ciencias sociales, así como las ciencias humanas, son las últimas ramas de la biología que aún quedan por integrar en la síntesis moderna* [1983, p. 53]. La cultura podría entonces ser tratada como una respuesta genética que pugna por la perpetuación y expansión del patrimonio genético a través de la pervivencia de los individuos. Juicios estéticos o relaciones de parentesco y creencias religiosas se miden de acuerdo con el aporte que prestan al funcionamiento del mismo mecanismo genético. Toda la obra de Lévi-Strauss supone una rotunda rectificación de tales planteamientos. Y la expresión, por lo tanto, de las convicciones antes apuntadas para nada se compagina con las corrientes que intentan explicar los hechos culturales mediante la generalización de los supuestos biológicos. Antes al contrario, Lévi-Strauss practica una clara ruptura metodológica entre los procesos biológicos y la cultura. El orden de los fenómenos humanos aporta insalvables novedades que, hoy por hoy, y sin renunciar a ninguna de las aportaciones científicas, exige planteamientos específicos para su adecuada comprensión.

La especificidad de los hechos culturales proviene de que todos se caracterizan por un componente *simbólico* que los determina en su diferencia frente a otros aspectos de la realidad. En su trabajo sobre M. Mauss, define la

cultura como *un conjunto de sistemas simbólicos que sitúa en primer término al lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia, la religión. Todos esos sistemas tienden a expresar ciertos aspectos de la realidad física y de la realidad social y, más todavía, las relaciones que esos dos tipos de realidad mantienen entre sí y que los mismos sistemas simbólicos mantienen unos con otros* [1950, p. XXXI]. Anotemos algunas consideraciones sobre esta definición y añadamos varias consideraciones.

1. Toda cultura se presenta, como un sistema de conjuntos o, dicho de otra manera, como un todo en cuyo seno se distinguen varios niveles también ordenados, y relacionados unos con otros. Se trata de un *orden de órdenes*: lenguaje, parentesco, economía, etc., constituyen, cada uno de ellos, un conjunto de fenómenos trabados hasta formar un sistema. Una vez más el sistema lingüístico es el mejor investigado y en el que mejor se ha podido apreciar cómo todos sus elementos se definen por sus mutuas relaciones; pero también los trabajos sobre las relaciones económicas, la ciencia y otros complejos culturales tienden a confirmar la idea de que sus elementos configuran relaciones tan interdependientes que parecen formalizarse en estructuras o sistemas. La cultura engloba a todos esos sistemas que, a su vez, se interrelacionan entre sí de forma que, según la hipótesis establecida, las variaciones en uno de los niveles introduciría modificaciones en los otros produciendo una reestructuración del conjunto. El análisis científico pretende, lógicamente, a partir de la observación de la realidad empírica, lograr elaborar modelos en los que se definan, de la manera más precisa posible, las relaciones estructurales entre los elementos, poniendo de manifiesto las estructuras económicas o las estructuras de parentesco, etc., para intentar así obtener el conocimiento del todo cultural y de sus procesos de transformación. Las sociedades primitivas, en las que el número de miembros por grupo (tribu, clan, etc.) y el número de los grupos puede ser bastante reducido, se prestan más fácilmente al análisis del funcionamiento de la interdependencia estructural de los fenómenos.

2. Pero en la definición de cultura dada se hablaba de sistemas *simbólicos*. Y es que no sólo el lenguaje o los mitos, sino que todos los sistemas que forman parte de una cultura se califican como simbólicos, incluidos los factores económicos o los elementos técnicos que constituyen la cultura material de un grupo. Los útiles materiales de que se sirven los pueblos tienen su origen en determinados sistemas de representaciones que les confieren su valor y su sentido; y eso debe hacerse extensivo incluso a los productos naturales que una sociedad usa o deja de usar, valora o deja de valorar, no sólo atendiendo a sus propiedades intrínsecas sino al valor simbólico que se les otorga de acuerdo con todo el conjunto de condiciones que configuran la cultura en su totalidad [1958, pp. 109-110; 7; 62].

3. Pero ¿qué significa, qué comporta, la noción de *simbólico* con la que caracterizamos los hechos humanos o culturales? Conviene advertir que con dicho término se pretende señalar una característica presente en el orden cultural a la que no se podría aludir con las nociones de *biológico*, *instintivo*, *emotivo*, o similares, perfectamente válidas para designar el comportamiento y las manifestaciones de todo tipo presentes en el orden de la naturaleza animal. Una de las notas más singulares de la manera de ser propia de los humanos se manifiesta mediante la *diversidad* de formas con las que dan satisfacción a las exigencias biológico-naturales. Los cada vez más avanzados estudios sobre el comportamiento de los animales superiores nos aportan nuevos datos sobre los factores comunes que esos seres comparten con el hombre: los chimpancés tienen en proporción de nueve a diez los mismos cromosomas que los hombres. Un amplio sustrato biológico-instintivo impone al hombre exigencias inexorables de obligado cumplimiento. Pero la cultura se caracteriza por introducir una estricta normativa que regula un amplísimo campo de las actividades humanas precisamente más allá de donde cesan las determinaciones naturales. Se ha definido la cultura como una segunda naturaleza, y ello porque intenta elaborar una naturaleza de segundo grado a base de configurar, mediante un riguroso entramado de reglas, un entorno que prolongue la determinación sobre las acciones y comportamientos allí donde la naturaleza no alcanza. La biología establece que no hay procreación sin unión de macho con hembra, pero nada determina sobre la hembra concreta con la que sea preceptivo establecer la alianza. Pues bien, las sociedades más primitivas tienen elaborados complejos sistemas de regulación de los matrimonios, extensibles incluso a varias generaciones sucesivas. Pero la universalidad de la exigencia para transmitir la herencia biológica se ve, en el nuevo orden, ampliada por la pluralidad de las reglas: cada cultura asume las universales determinaciones biológicas pero cumpliéndolas en el seno de entramados y ordenamientos muy diversos. Lo mismo podría decirse sobre la necesidad de comunicación o intercambio de mensajes que, según algunos, el hombre compartiría con otras especies animales; la plural *babel* que ofrece la especie humana volvería a reforzar la tesis expuesta: los humanos asumen la exigencia de la comunicación, pero la cumplen mediante la pluralidad de lenguas. Lo específicamente humano reside en esa plural diversidad de los fenómenos culturales de los que la antropología se propone dar justa explicación. Desde el punto de vista biológico, los seres humanos hubiesen podido subsistir y perpetuarse como lo hacen los primates más próximos. ¿Qué nuevas condiciones o exigencias se dan en los humanos desde las cuales sea posible dar cuenta de esa pluralidad de manifestaciones humanas?. La respuesta de Lévi-Strauss es constante: hay que suponer una especie de *a priori* simbólico, formulable en términos de exigencias lógico-conceptuales.

4. Desde luego que la cultura es resultado de modificaciones ocurridas en el proceso de la evolución y que afectaron, fundamentalmente, al crecimiento, reestructuración y funcionamiento del cerebro, acompañadas de otros cambios anatómicos y fisiológicos. En el *Prefacio* que escribe, en 1966, para la reedición de *Las estructuras elementales del parentesco* de 1949, Lévi-Strauss introduce algunas matizaciones para paliar la tajante distinción entre naturaleza y cultura adoptada en los primeros capítulos de esa obra y afirma:

"se descubrirá tal vez que la articulación de la naturaleza y de la cultura no reviste la apariencia interesada de un reino jerárquicamente superpuesto a otro que le sería irreductible, sino que sería más bien una *reasunción sintética* (*reprise synthétique*) permitida por la aparición de ciertas estructuras cerebrales que provienen de la naturaleza, de mecanismos ya montados, pero que la vida animal no muestra más que bajo la forma disyunta que asigna un orden disperso" [1949, pp. XVI-XVII].

Está claro que las formas culturales se instrumentan desde instancias que no son idénticas a las que garantizan la supervivencia de los primates próximos a nosotros. Lévi-Strauss intenta, no obstante, evaluar el papel y el grado de autonomía de la cultura con vistas al establecimiento de leyes generales sobre los fenómenos culturales. Por ello hay que precisar la *articulación* entre naturaleza, es decir, exigencias biológicas y desencadenantes de comportamientos consecuentes, y cultura, esto es reglamentación variada, compleja y arbitraria de comportamientos en relación con las determinaciones universales del instinto. La postura de Lévi-Strauss intenta delimitar un espacio que ni es resultado de la negación de toda diferencia (la cultura como mera respuesta a las necesidades alimenticias y reproductoras de la especie), ni tampoco de la afirmación de la diferencia absoluta. Por ello rechaza la concepción *interesada*, antropomórfica, de los sustratos superpuestos y jerarquizados, según la cual el orden cultural dibujaría un nivel superior y absolutamente irreductible a los inferiores sobre los que se apoyaría para su edificación; niega la metáfora del *novum* absoluto que sólo se *asienta sobre* para superponerse de forma irreductible. Lévi-Strauss acuña el concepto de *reprise synthétique*, reasunción sintética, para expresar el tipo exacto de articulación. Con él se señala, por una parte, la especificidad de lo cultural pero, simultáneamente, se concreta aquella en una *nueva forma de organización* de elementos preexistentes. La naturaleza ha configurado las nuevas estructuras cerebrales con elementos preexistentes, pero generando una reorganización de lo dado.

"Lo que caracteriza al hombre, escribiré en otro lugar, no sería tanto la presencia de tal o cual elemento como una reasunción sintética de su conjunto bajo la forma de totalidad organizada" [1983, p. 60].

5. En la noción de *reasunción sintética* se anudan y se hacen patentes rasgos que orientan nuestra atención hacia dos perspectivas de muy distinto signo. De una parte, la reorganización de las estructuras cerebrales y de su propio funcionamiento conducen a la investigación de los procesos de la evolución biológica que, según mecanismos selectivos de una serie de rasgos, dieron lugar al origen de la humanidad. Pero al mismo tiempo, a partir de esas reestructuraciones llevadas a cabo sobre elementos dados de manera dispersa en la vida animal (*elementos de lo que nosotros entendemos por cultura aparecen aquí y allá, en diversas familias animales, sin aglutinación y dispersos* [1983, p. 60]), se produce lo que Lévi-Strauss ha denominado la *emergencia* de la cultura, cuyo principal rasgo consiste en manifestar una nueva forma de aprehensión del entorno.

Desde ese momento, se produce una auténtica inversión del proceso que determinaba la evolución: hasta entonces, según la hipótesis evolucionista, entendemos que la naturaleza propició, mediante los mecanismos selectivos, la aparición de las nuevas estructuras cerebrales; pero con la aparición de las culturas y las variadas formas de vida que imponen son éstas las que condicionan la orientación y ritmo de la evolución biológica. La distancia de esta tesis con la sostenida por la sociobiología es radical:

"A diferencia de la mayoría de sociobiólogos, los genetistas saben muy bien que cada cultura, con sus constricciones fisiológicas y técnicas, sus reglas matrimoniales, sus valores morales y estéticos, su mayor o menor disposición a acoger inmigrantes, ejerce sobre sus miembros una presión selectiva más rápidamente que los de la lenta evolución biológica. Por poner un ejemplo muy sencillo: no es el gen que concede una gran resistencia a las temperaturas polares (suponiendo que tal gen exista) el que ha dado a los invit su cultura; por el contrario, es dicha cultura la que ha favorecido a los más resistentes desde este punto de vista, y ha desfavorecido a los otros. Las formas de cultura que adoptan por todas partes los hombres, sus maneras de vivir tal como prevalecieron en el pasado o prevalecen aún actualmente, determinan el ritmo y la orientación de su evolución biológica en mucha mayor medida que a la inversa. Estamos lejos, pues, de sentir la necesidad de preguntarnos si la cultura depende o no de factores genéticos; por el contrario, es de selección de dichos factores, su dosificación relativa y sus recíprocas combinaciones, las que son un efecto -entre otros- de la cultura" [1983, pp. 58-59].

6. Se ha mencionado la nueva forma de aprehender el entorno posibilitado por la cultura. En efecto, el comportamiento de los nuevos seres humanos pone de manifiesto una nueva forma de relacionarse con el entorno en el contexto de nuevos órdenes (lengua, parentesco, desarrollo técnico, mitos...) generados de forma colectiva. En un texto citado anteriormente se afirmaba que la cultura culminaba un proceso de transformaciones naturales y

que, simultáneamente, era el *modo social de aprehensión creando a la vez el medio intersubjetivo indispensable para que continúen las transformaciones...* Merced a ese *modo social de aprehensión* se configura, de entrada, el concepto mismo de lo que se entiende por naturaleza, de la que se han dado diversos tipos de aprehensión: mítica, artística, científica, religiosa, dependiendo de que las correspondientes culturas se orienten hacia su entorno desde unas u otras estrategias y objetivos. Pero subrayemos la modalidad social, colectiva, de esa aprehensión originada por la cultura, no reducible a caracterizaciones individuales que más bien son posibilitadas a partir de aquella.

Afirmar que toda cultura comporta un modo social de aprehensión es redundante, pues señala uno de los aspectos constituyentes de la modalidad de aprehensión específicamente humana, que simplemente bastaría con que fuese calificada como simbólica. La nueva forma de estar, de relacionarse, de objetivar el entorno, incluido el propio cuerpo, pone de manifiesto la exigencia de nuevas determinaciones desde las que todo lo señalado se realiza; determinaciones no reductibles a las exigencias biológicas, instintos o emociones previas, de cuya reorganización y nuevo funcionamiento surgió la nueva y distinta manera de relacionarse con el mundo. La aprehensión simbólica capta y confiere un nuevo sentido de realidad al entorno empírico, limitado hasta ahora a satisfacer las necesidades de la estructura biológica prehumana. La aprehensión del nuevo sentido debe vincularse con el tipo de operaciones denominadas de carácter conceptual, intelectual, inteligente e incluso lógico, en el sentido que vamos a aclarar.

7. Lo que denominamos aprehensión simbólica, expresiva de la forma humana de configurar y relacionarse con el entorno y expresada en los fenómenos culturales o sociales, podría descomponerse analíticamente en algunas oposiciones lógico-intelectuales, de carácter inconsciente, no reflexivo, que son las que posibilitan la articulación de los varios órdenes culturales como el lenguaje, parentesco, mitos, etc. Esa aprehensión lógico-simbólica de la realidad se resuelve en operaciones que introducen la exigencia de la *oposición* y todas sus variedades de negación, separación, diferencia, asimetría, prohibición, contraste, etc.; la necesidad de la *relación* y sus variantes de alianza, comparación, unión, conexión, referencia, enlace, acuerdo; todo lo cual termina posibilitando y engendrando procedimientos de *comunicación*, intercambio, reciprocidad.

Estas operaciones constituyen el supuesto último que está a la base de todo fenómeno humano, sea de orden teórico o práctico. Dicho en otros términos, el simbolismo, entendido y resuelto de esa manera, es la condición *a priori* de todo fenómeno social o cultural. E. Durkheim había sostenido que lo social estaba a la base y era la condición de todas las manifestaciones

humanas, incluidas las categorías del pensamiento o de cualquier simbolismo. Lévi-Strauss imprime un giro a ese planteamiento y considera que la cultura y los hechos sociales resultarían inexplicables si no se presupone el simbolismo como su última condición de posibilidad [1947 y 1950].

Volvemos a encontrarnos con una tesis elaborada a partir de la moderna concepción fonológica y ya recordada: el código de la lengua que posibilita la comunicación e intercambio de mensajes entre los hablantes está posibilitado, en último término por una selección significativa de unos pocos sonidos que introducen ciertas separaciones diferenciales definidas por sus relaciones de oposición.

Las exigencias intelectuales originadas en el nuevo orden cultural se plasman en la necesidad de introducir un orden en el entorno empírico para conferirle sentido y significación. Recordemos que más arriba habíamos entendido el giro copernicano como la exigencia de conceder prioridad a las relaciones frente a los términos o elementos relacionados. Pues bien, las operaciones de oponer y relacionar funcionan de acuerdo con ese mismo sentido: la aprehensión lógico-simbólica no está referida a términos u objetos que estuviesen ya constituidos y dados y a los que tras observar y analizar, se relacionarían mostrando las diferencias. La función de esa aprehensión es semejante a la del lenguaje que no cuenta con un mundo compuesto de objetos, perfectamente delimitados, a los que sólo tendría que *poner los nombres*; el propio lenguaje tiene como función configurar a los propios objetos. Pero las operaciones vinculadas a la aprehensión lógico-simbólica cumplen una tarea más radical y general pues su actividad subyace a todas las operaciones humanas y opera en cuantas manifestaciones y fenómenos expresen cualquier tipo de acción, conducta o representación teórica.

Este trabajo concluye remitiéndose a lo establecido en su comienzo: la antropología, en tanto que disciplina que versa sobre los hechos culturales o sociales, comenzará a recorrer el seguro sendero de la ciencia si logra que algunos de los fenómenos humanos puedan constituirse en hechos científicos. La obra de Lévi-Strauss muestra el intento de alcanzar, tras las múltiples modalidades del parentesco, de los mitos, y de otras configuraciones de la representación y del arte, algunos modelos estructurales o conjuntos organizados cuya legalidad sea formulada, mostrando las reglas que rigen en su formación y operan en el decurso de su transformación. Dichas leyes y estructuras se detectan en un nivel que escapa a la conciencia y a la estructuralidad de los sujetos humanos; los individuos aceptan y cumplen las reglas de los sistemas de parentesco y viven inmersos en las representaciones de los mitos de la misma forma que hablan y se comunican entre sí,

ejercitando y cumpliendo las leyes de la gramática o de la fonología sin necesidad de ser conscientes de todo ello.

BIBLIOGRAFIA

Obras de LEVI-STRAUSS citadas en el texto (Aunque se utilizan las ediciones francesas, todas están traducidas al castellano y de la mayoría existen varias ediciones).

(1947) "La Sociologie Française". En G. Gurvitch, *La Sociologie au XX^e siècle*. París, P.U.F., 2 vols. [Traducido de "French Sociology" (1946), en *Twentieth Century Sociology*, Nueva York].

(1949) *Les Structures élémentaires de la parenté*. París, P.U.F.

(1950) "Introduction à L'oeuvre de Marcel Mauss". En: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. París, P.U.F., 4^a ed., 1968.

(1958) *Antropologie structurale*. París, Plon.

(1962) *Le Totémisme aujourd'hui*. París, P.U.F. [Trad. cast. *El totelismo en la actualidad*, México, F.C.E., 1965].

(1962) *La Pensée Sauvage*. París, Plon.

(1964) *Mythologiques, I. Le cru et le cuit*. París, Plon [Trad. cast. *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, F.C.E., 1968].

(1973) *Anthropologie structurale deux*. París, Plon.

(1983) *La Regard éloigné*. París, Plon.