

MÉTODO, HISTORIA Y TEORÍA EN LÉVI-STRAUSS METHOD, HISTORY AND THEORY IN LÉVI-STRAUSS

Aleixandre Duche Pérez¹
David Blaz Sialer²

¹ Universidad Católica de Santa María, aduche@ucsm.edu.pe

² Universidad Nacional Federico Villarreal, diblazzialer@hotmail.com

Resumen: Claude Lévi-Strauss es una de las figuras de mayor autoridad en la historia de la aún joven disciplina antropológica, debido a su contribución en el incremento del caudal de conocimientos etnográficos y en la formulación de una de las más potentes propuestas teóricas del siglo XX dirigidas a la comprensión de la naturaleza humana. Además, su rigurosidad metodológica y conceptual han permitido a consecutivas generaciones de antropólogos aprehender e interpretar la diversidad cultural, característica inmanente de las sociedades. En este artículo revisaremos los principales postulados teóricos del estructuralismo, haciendo hincapié en dos de sus principios fundamentales: la comprensión de la mente humana como única y trascendental, y la elección metodológica por la sincronía, resaltando la estrecha relación existente entre ambas afirmaciones. Por último, nos referiremos a la necesidad de comprender el importante papel de la producción teórica en el progreso de la ciencia antropológica y de adecuar sus herramientas conceptuales con el objetivo de inteligir nuestra contemporaneidad.

Palabras clave: Claude Lévi-Strauss, estructuralismo, teoría, método etnográfico, antropología.

Abstract: Claude Lévi-Strauss is one of the most authoritative figures in the history of the young anthropological discipline, due to his contribution in increasing the wealth of ethnographic knowledge and in the formulation of one of the most powerful theoretical proposals of the 20th century aimed at the understanding of human nature. In addition, its methodological and conceptual rigor have allowed consecutive generations of anthropologists to apprehend and interpret cultural diversity, an immanent characteristic of societies. In this article we will review the main theoretical postulates of structuralism, emphasizing two of its fundamental principles: the understanding of the human mind as unique and transcendental, and the methodological choice for synchronicity, highlighting the close relationship between both statements. Finally, we will refer to the need to understand the important role of theoretical production in the progress of anthropological science and to adapt their conceptual tools in order to know our contemporaneity.

Keywords: Claude Lévi-Strauss, structuralism, theory, ethnographic methodology, anthropology.

Recibido 6/06/2018.
Aceptado: 27/09/2018.

Introducción

Con el fallecimiento de Claude Lévi-Strauss se cierra un ciclo de enorme importancia para la ciencia antropológica, y para las ciencias sociales en general. La apuesta por develar aquello inconsciente que estructura nuestro mundo concreto fue el sentido intelectual de la vida del brillante etnólogo francés quien, a pesar del surgimiento de la nueva antropología “posmoderna” y la revolución teórica que suscitó la presencia del posestructuralismo como paradigma filosófico de la última parte del siglo XX, mantuvo sus convicciones académicas centrales con una vida y producción intelectual jamás antes conocida en la Antropología hasta el día de su partida.

En las siguientes líneas trataremos de describir a grandes rasgos el proyecto estructuralista, tanto en sus postulados filosóficos que hacen referencia a un contenido inmanente e inconsciente propio de la condición humana, como en sus principios metodológicos, los cuales responden a toda una herencia positivista que busca dotar a la teoría de un procedimiento que haga inteligible cualquier producto cultural, señalando a estos como un epifenómeno de las estructuras elementales del pensamiento.

A su vez, nos remitiremos a la elección clave por la sincronía dentro del análisis estructural y a las razones por las cuales se privilegió tal opción. Por último, señalaremos la pertinencia de apostar por un nuevo proyecto en antropología que señale la incompletud de la experiencia posmoderna y que esto nos remita a la necesidad de encontrar nuevamente un centro de análisis para poder tener una visión teórica holística de lo que llamamos cultura, una propuesta intertextual que trascienda la fragmentación de la labor antropológica contemporánea. En este sentido, resaltaremos la importancia que ha adquirido en la actualidad la propuesta teórica del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, la cual hace hincapié en una crítica frontal a la ontología dualista occidental desde las tradiciones culturales de los pueblos originarios de la Amazonía.

La naturaleza de la estructura y el método para develarla

El estructuralismo en la Antropología planteado por Lévi-Strauss se enraíza en la tradición teórica francesa de inicios del siglo pasado inaugurada por el lingüista francés Ferdinand de Saussure, quien señalaba que el lenguaje se encuentra estructurado siguiendo un modelo relacional y diferencial: un signo adquiere identidad en su contraste con otros. Así, en palabras de Saussure:

(...) en la lengua no hay más que diferencias. (...) Ya se considere el significante, ya el significado, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos preexistentes al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales y diferencias fónicas resultantes de ese sistema. (Saussure, 1945, p. 144)

Y en este procedimiento relacional propio del lenguaje se puede observar, de manera primigenia, cómo funciona la mente humana: la producción de significaciones a partir del establecimiento de relaciones de distinción entre ellas permite a Lévi-Strauss entender la cultura como un sistema ordenado bajo oposiciones binarias-diferenciales.

Tales oposiciones binarias-diferenciales, en tanto que son inherentes a la mente humana, son universales: la sustancialidad unívoca del hombre radica en su estructura mental, en el orden sistémico propio de su forma de pensar lo externo a él. Nuevamente, la lingüística nos ilustra tal afirmación a través del lenguaje: la traductibilidad entre lenguas es posible gracias a que la estructura lingüística humana (y, por tanto, su capacidad de simbolización) es unívoca. Esto mismo ocurre con la cultura: el antropólogo, cuando realiza su labor de campo, lo que en realidad hace es una labor de “traducción” (al menos en el nivel etnográfico); en este sentido, analizar la cultura del otro puede ser entendido también como “traducir” a códigos culturales las formas de vida de los grupos humanos que son objeto de la antropología. Y, tal como señala Lévi-Strauss, hacer esto es posible gracias a que la mente humana es una: “(...) pese a las diferencias culturales existentes entre las diversas fracciones de la humanidad la mente humana es en todas partes una y la misma cosa, con las mismas capacidades” (1990, p. 40).

Una característica clave de dicha estructura elemental es su naturaleza inconsciente: la mente humana somete a su entorno a criterios normativos, a reglas de ordenamiento, y esta acción opera sin la participación de la conciencia. En tal sentido, la estructura mental inconsciente remite a la propia forma en la cual el ser humano da sentido a lo que lo rodea; en consecuencia, el orden preexiste y condiciona el conocimiento humano. El hombre, para Lévi-Strauss, no puede acceder al mundo concreto de otra forma; el orden es propio del significado del mundo, solo a través de él logramos entenderlo y, sobre todo, transmitirlo, tal como él mismo señala:

En mi opinión es absolutamente imposible concebir el significado sin orden (...). Hablar de reglas y hablar de significados es hablar de la misma cosa; y si reparamos en las realizaciones de la humanidad siguiendo los registros disponibles en todo el mundo, siempre verificaremos que el denominador común es la introducción de algún tipo de orden. (1990, pp. 30-31)

Sin embargo, hay que tener mucho cuidado con esta afirmación, pues podría deslizarse un sentido distinto al que el propio Lévi-Strauss pretende darle, y es el de entender al estructuralismo como una clase de fenomenología en tanto que el orden emana de la mente y no de la realidad concreta que esta ordena. Que la mente represente al mundo a través de la forma (incluso Lévi-Strauss se acerca a las matemáticas al dotar a estas estructuras de códigos algebraicos¹) no significa que el caos sea lo que caracterice al mundo, sino más bien que el orden presente en él es tan evidente como para que la mente no pueda dejar de comprenderlo:

Si el hecho [de que el pensamiento humano funcione bajo la dirección del sentido] representa una necesidad básica de orden en la esfera de la mente humana, y como la mente humana, finalmente, no pasa a ser una parte del universo, entonces quizás la

¹ Esta referencia a las matemáticas puede encontrarse en su primera versión de *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, aunque Lévi-Strauss señala que la razón por la cual usa símbolos matemáticos es la de demostrar de manera más eficiente y exacta sus postulados, simplificando las complejas relaciones que se pueden encontrar en la estructura mítica. Así pues, en la mencionada obra el etnólogo francés afirma al respecto: “Las fórmulas que escribimos con símbolos tomados de las matemáticas, por la razón principal de que existen ya en tipografía, no pretenden pues probar nada, sino más bien (...) se limita a ilustrar en una forma simplificada las ideas expuestas, que nos ha parecido ofrecer una ayuda pero que habrá quien juzgue superflua y acaso le reproche oscurecer la exposición principal sin más que añadir una imprecisión a otra”. (1978, p. 39).

necesidad exista porque en el universo hay algún tipo de orden, el universo no es un caos. (1990, p. 31)

Más aún, la noción de estructura mental propuesta por Lévi-Strauss es más compleja de lo que se presupondría si se siguiera exclusivamente el paradigma positivista, el cual afirma que el conocimiento científico, en tanto descripción objetiva del mundo, es posible porque existe un orden subyacente a la realidad². Esta complejidad la expresa de mejor manera el propio Lévi-Strauss cuando trabaja sobre la “forma” (la estructura mental inconsciente que posibilita el conocimiento humano) y el “contenido” (lo concreto, el mundo externo-objeto de conocimiento): ambas encuentran su legitimidad (su status de “realidad”) en la referencia mutua. En este sentido, para el etnólogo francés lo concreto se hace inteligible debido a que es un reflejo de las formas mentales, y éstas no son más que el resultado abstracto del contenido, o en palabras de Lévi-Strauss:

Para el estructuralismo (...) no hay por un lado lo abstracto y por el otro lo concreto. Forma y contenido son de la misma naturaleza y merecen el mismo análisis. El contenido extrae su realidad de su estructura, y lo que se llama forma es la ‘puesta en estructura’ de las estructuras locales en que consiste el contenido. (1982, p. 136)

En tal sentido, las barreras clarísimas entre el orden inmanente al mundo y la mente que desentraña ese orden propuestas por el positivismo, se transforman en el estructuralismo en una cercanía relacional que afirma la imposibilidad de pensar uno sin el otro. El mundo contiene en sí un orden preestablecido, pero éste no tiene carácter de realidad sin la mente humana que lo formaliza; a su vez, la mente humana establece un ordenamiento binario-diferencial del mundo, pero sin el material o contenido la estructura no logra “estructurarse”³. Así pues, si bien la propuesta estructuralista no rompe por completo sus vínculos con el positivismo al sostener que la labor de la ciencia radicaría en desentrañar el caos aparente del mundo y descubrir su sentido subyacente, esta posición hace un mayor hincapié en que la condición de posibilidad de este acto de intelección se sostiene en el carácter ordenado y sistemático de la mente humana.

No obstante, quisiéramos concentrarnos en la cercanía teórica entre el positivismo y el estructuralismo propuesto por Lévi-Strauss, y para ello nos remitiremos a la conexión existente entre el pensador francés y las dos figuras claves del pensamiento positivista de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX: Emile Durkheim y Marcel Mauss. En tal sentido, es importante resaltar la relación casi genealógica entre la obra magna de Lévi-Strauss *Las formas elementales del parentesco* (1949/1985), con el libro clásico de Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912/2012) y la cercanía analítica entre aquella y el *Ensayo sobre el don* (1925/2009) de Mauss. Así pues, la tradición positivista francesa de finales del siglo XIX aún encuentra su punto de apoyo dentro de las ciencias sociales en el estructuralismo, tal como señala Harris:

² Esta tesis puede encontrarse en el clásico texto de Emile Durkheim *Las reglas del método sociológico*: “(...) la forma en que los hechos son clasificados (...) dependen (...) de la naturaleza de las cosas” (1895/1986, p. 66).

³ En este sentido, cabe seguir a Derrida cuando señala que toda estructura tiene como fundamento la existencia imperecedera del mundo, o en palabras del filósofo francés: “Su forma matriz sería (...) la determinación del ser como presencia (...). Se podría mostrar que los nombres del fundamento (...) han designado siempre lo invariante de una presencia” (1989, p. 385). Así, aquellos nombres con los que la metafísica occidental ha buscado nombrar al fundamento de la estructura (esencia, existencia, sustancia, Dios, sujeto) siempre aluden a una presencia, a una externalidad hacia la cual la mente se dirige.

El opus magnum de Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, revela en su título la influencia de Mauss y Durkheim, a la vez que recuerda la búsqueda durkheimiana de las formas elementales de la religión. Pero el propio Lévi-Strauss ha manifestado que la inspiración más fuerte fue la que recibió de Mauss. (1978, p. 419)

¿En qué consiste esa inspiración?, en la noción de reciprocidad como fundamento inconsciente de la vida social humana. Al ser analizados comparativamente, el caos inherente a todos los sistemas de parentesco sería solo la máscara que encubre todo un universo mental ordenado bajo un sistema unívoco binario-diferencial, una estructura de pensamiento que sólo podría ser alcanzado si construimos un método científico que legitime tal develamiento. Este método se encontraría, a juicio de Lévi-Strauss, en los avances provenientes de la Lingüística y, en especial, en la propuesta teórica del lingüista ruso Roman Jakobson, quien sostenía que la infinitud de sonidos que caracteriza a las lenguas podría ser categorizada en un sistema de oposiciones binarias; en este sentido, la amplia gama de contrastes fonológicos quedaría reducida a un ínfimo número de sistemas diferenciales (1976, pp. 131-139). Es en este descubrimiento, en el cual se llegó a la estructura profunda bajo el caos aparente y superficial de los sonidos, donde Lévi-Strauss encontraría su modelo metodológico para analizar los sistemas de parentesco y la estructura inmanente a los mitos.

Otro elemento fundamental del método de Lévi-Strauss para llegar a las estructuras inconscientes del pensamiento es la dialéctica hegeliana: en el surgimiento mismo de un sentido cultural inconsciente como paradigma que ordena el aparente caos de la existencia humana, se encuentra presente la génesis de su propia contradicción. ¿Cómo entender eso?, un indicativo fundamental del funcionamiento de tal método lo encontramos en el análisis del mito que propone Lévi-Strauss. El profundo interés que despertó la mitología en el etnólogo francés no es gratuito: en el sistema simbólico expresado en el mito Lévi-Strauss encuentra el medio por el cual acceder a aquella estructura inconsciente de pensamiento; así, el mito sirve como el medio de interacción y comunicación social de mayor fuerza dentro de los primigenios grupos humanos. Y, retornando al método, en el mito encontramos aquel fundamento dialéctico de la vida social: en él se expresa la naturaleza contradictoria de la realidad o, en otras palabras, la omnipresencia de la estructura mental binaria y, por tanto, de la vida social. En tal sentido, señala Mary Douglas:

(...) la estructura del mito es una estructura dialéctica en la que se enuncian posiciones lógicas opuestas, las oposiciones se reconcilian mediante un nuevo enunciado que también, al aclararse su estructura interna, da lugar a otro tipo de oposición que a su vez es reconciliada o resuelta y así sucesivamente. (1970: 84)

Así pues, el mito vendría a ser la forma cómo el ser humano declara aquello indecible: que la vida social está sujeta a la caída del sentido, el cual siempre se encuentra amenazado por la fragmentación y la disolución. El mito, en tal caso, muestra la tendencia cultural a la preservación del ideal, más aún, en su seno se encuentra la promesa de la desintegración, es decir, el mito se convierte en el lugar de la negación del ideal que a su vez lo sustenta; una estructura inmanente que sostiene el orden, imposible como consistencia imperativa.

Si la estructura elemental del orden simbólico es estrictamente dialéctica es por la simple razón de que la totalidad es un objeto esquivo al mito: el hombre ágrafo (Lévi-Strauss prefiere este término a otros), a través de las narraciones míticas, reivindica el entendimiento absoluto del cosmos, la sujeción del mundo conocido por él a través de las tradiciones orales que logran (para el hombre completamente convencido de la “verdad” que expresa el mito) explicar todos los porqués que surgen de la propia realidad concreta. Tal como lo expresa Lévi-Strauss: “[la] finalidad [del pensamiento

mítico] reside en alcanzar, por los medios más diminutos y económicos, una comprensión general del universo –y no sólo una comprensión general, sino total” (1990, p. 37).

Esta pretensión, nuevamente, termina siendo una ilusión, y ésta se desenmascara con el surgimiento de las variaciones en la estructura mítica, con las discrepancias en la narración del mito, y cómo éste se va transformando hasta quedar casi irreconocible respecto a su forma primigenia. En tal sentido, estamos hablando de las variaciones culturales que surgen en el seno de una cultura, la cual ya no puede contener la explosión de sentidos inherentes en ella; este final es solo la muestra de que toda pretensión totalizante en tanto sentido naturalizado (qué mejor descripción de la cultura como un paradigma normalizador de la vida social) al final es traicionado por el propio universo que busca cosificar. Esta estructura dialéctica ya se encontraría en el fluido absoluto del mundo; y el hombre, como partícula sujeta al ordenamiento cósmico, es por tanto un reflejo microscópico de dicha norma.

Más aún, es pertinente en este momento hacer una afirmación: el vislumbrar la naturaleza dialéctica del mundo simbólico no debe ser tomado como el objetivo fundamental del análisis estructuralista. En realidad, la razón vital del proyecto teórico de Lévi-Strauss es la búsqueda de las estructuras elementales, no la visualización y explicación del proceso por el cual éstas se modifican. Sin embargo, lo que llamamos modificación es un reordenamiento de los elementos dentro de la estructura binaria-diferencial: en tal sentido, aquello que percibimos como un cambio total, lo que podría motivarnos a anunciar la destrucción de la estructura, es solamente una variación o avatar de la propia estructura, incólume y permanente. Cada cultura, y sus referentes concretos, son, en palabras de Harold Scheffler: “(...) sólo expresiones variables de estructura, que constituyen también, (...) la ‘lógica’ o ‘código’ por cuyo intermedio opera la mente humana” (1969, p. 13).

Lo que posibilitará el develamiento de las estructuras elementales será la formalización de todas aquellas variables culturales en un reducido código binario-diferencial; convirtiéndose el análisis estructural en una categorización de las variaciones de la estructura, tanto dentro de ella (su materialización en las estructuras parciales que dan orden a sectores específicos de lo social, como la economía, el parentesco o la religión), como fuera de ella (en el análisis comparativo o de “traducción” cultural, labor esencialmente antropológica). En este sentido, tal como menciona Scheffler: “[el análisis estructural] no descubrirá nada nuevo sobre la estructura en sí misma, pero sí sobre las formas en que ésta puede ‘expresarse’” (1969, p. 13).

Esto último nos introduce a un tópico de importancia trascendental en el proyecto teórico del estructuralismo, y es la relación que tiene con la historia y, por tanto, la decisión analítica entre el procedimiento diacrónico y el sincrónico.

La sincronía y la historia de los pueblos ágrafos

Para explicar en parte la decisión teórica por la sincronía dentro del proyecto estructuralista, nos referimos a la doble dimensión del análisis de la estructura del mito propuesta por Lévi-Strauss: un referente fáctico-discursivo, que remite al contenido en sí del mito en particular y sus significados singulares, y un fundamento general visualizado en el mito particular (Douglas, 1970, p. 96). Lo clave en esto es saber diferenciar la centralidad del segundo análisis por el primero, y la mejor manera de formalizar tal proposición es reducir matemáticamente la estructura (proceder

algebraicamente, como señalaba Edmund Leach); en tal sentido, se encontraría un núcleo en común, buscando reducir al mito a solo elementos formales tratando en consecuencia de desproveer a éste de su significado cultural.

De esto podemos extraer un principio fundamental: remitirnos a un contexto cultural sólo nos desviaría de la búsqueda de las estructuras elementales; en tal sentido, las permanencias en la cultura, las similitudes que se extraigan en el análisis comparativo es lo central del método estructuralista. Esto también se puede evidenciar en la afirmación de Lévi-Strauss acerca de tratar las diversas versiones del mito como si fuesen verdaderas y pertinentes: actuar como anticuarios de arte, que legitiman la autenticidad de una pintura o escultura, no nos permitiría realizar una labor plenamente científica (Douglas, 1970, p. 86). Es más que claro que toda esta discusión acerca de lo pertinente o no de tal o cual objeto de análisis nos remite a la discusión sobre la naturaleza de la relación entre cultura e historia en la metodología estructuralista: la sincronía es valorada en vez del análisis diacrónico; la cultura en sí (y los mitos que se encuentran en relación dialéctica con ella) es analizada en tanto permanencias y no procesos.

Para situarnos en el campo puramente teórico del análisis antropológico, debemos explicar lo que Evon Vogt ha señalado como las dos propuestas metodológicas transversales de las ciencias sociales: la estructural, que rescata las permanencias en tanto presupuesto de que la cultura tiende a mantener su propia existencia, por tanto el cambio solo es una falla en las fuerzas que aseguran la vida cultural imperante, y la procesal, que señala la importancia del cambio, del flujo como elemento central de la naturaleza de la cultura (1969, p. 72). Lévi-Strauss se encontraría en la primera perspectiva mencionada, aquella que privilegia la larga duración⁴ como lo fundamental en el análisis antropológico.

En tal sentido, la sincronía para Lévi-Strauss es la forma bajo la cual la antropología prescinde de la historia: lo importante en el análisis de la estructura no se encontraría en situarla en un tiempo determinado, ni que un producto cultural como el mito encuentre su explicación en la historia, sino más bien que el contexto brinde legitimidad al mito. El propio Lévi-Strauss, al analizar el trabajo sobre cuentos populares del formalista ruso Vladimir Propp (1981, pp. 153-178), señala que éste se encuentra atrapado en las explicaciones historicistas, más aún en un campo donde la historia no puede ser llevada a cabo: “(...) es evidente que hay historia en los cuentos, pero se trata de una historia prácticamente inaccesible, puesto que sabemos muy poco sobre las civilizaciones antehistóricas en las que nacieron” (1982, p. 135). Similar opinión brinda acerca del tratamiento del mito y la dificultad de realizar un análisis histórico:

La Historia tal como la escribimos está prácticamente –y en su totalidad– basada en documentos escritos, mientras que en el caso de estas dos historias [refiriéndose a dos narraciones míticas sobre el origen del pueblo tsimshian de Norteamérica] no hay documentos escritos o, si existen, son muy escasos (Lévi-Strauss, 1990, p. 60).

Para Lévi-Strauss, el tener historia es lo que diferencia a la civilización occidental, de los pueblos ágrafos. Pero no hay que malinterpretar la noción de historia que reivindica el etnólogo francés: ésta es un medio de preservar el pasado a través de la palabra escrita; en tal sentido, decir que los pueblos ágrafos no tienen historia no es lo mismo que afirmar la inexistencia de un pasado propio, sino más bien señalar que los medios

⁴Este término es utilizado por el historiador Fernand Braudel para referirse a un tipo específico de hacer historia que privilegia el análisis de intervalos temporales de considerable duración, en los que se pueden apreciar estructuras de pensamiento que “(...) están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su transcurrir” (1974, p. 70).

que utilizan para preservar su pasado pertenecen a un orden distinto al occidental. Es por esta razón que el etnólogo francés tilda de pretensiones etnocentristas aquellos intentos por hacer historia en las poblaciones que carecen de documentación que avale tal proceder. El mito, tal como lo concibe el estructuralismo, es una narración que trasciende el tiempo histórico y, por tanto, no hay necesidad alguna de remitirse a ella para explicar el discurso mítico.

Otra distinción fundamental entre la historia escrita y la mitología que reivindica un pasado común es la relación que ambas guardan con el presente: mientras que en el mundo occidental el pasado histórico describe los procesos de cambio, la volatilidad encarnada en los hechos trascendentales que los historiadores buscan preservar para las generaciones venideras, en las sociedades ágrafas la pertinencia de un pasado es para reafirmar el orden establecido en el presente; en este sentido, la permanencia, la eternización del sentido del cosmos encuentra su reflejo en la actualización sincrónica de ese sentido, o tal como señala el propio Lévi-Strauss: “[en las sociedades ágrafas] todo sucede como si en la pantalla (écran) del presente se proyectase simultáneamente una sucesión diacrónica de acontecimientos para reconstituir, pieza por pieza, un orden sincrónico que existe” (1978, p. 61).

De esta manera, la diacronía sucumbe en la apreciación inmediata atemporal del análisis estructuralista. Más aún, esto tiene un fundamento puramente lógico extraído de la propia afirmación inicial acerca del método estructural: la cultura tiende a la permanencia; por tanto, lo que vemos en la vida social es la lucha por la propia cultura, por la tradición. En tal sentido, entender la historia en los pueblos primitivos como un flujo intenso no posee consistencia, pues el contexto cultural en el que se aprecia el mito ha permanecido probablemente sin cambios considerables si nos remontamos a su origen, tal como lo menciona Lévi-Strauss: “[en el análisis de los mitos] no se plantea el problema de la historia, o sólo se plantea excepcionalmente, puesto que las referencias externas, indispensables para la interpretación de la tradición oral, son actualmente, con igual derecho que ella” (1982, p. 135).

Una explicación acerca de este descuido en la explicación histórica por parte del estructuralismo lo podemos encontrar en las propias afirmaciones de Lévi-Strauss acerca de la distinción entre la civilización occidental y el mundo “primitivo”. Tanto uno y otro, señala Lévi-Strauss, han potenciado áreas específicas del intelecto, desarrollando al máximo aquellas que les son necesarias y atrofiando otras que no tienen importancia en su vida como sociedad; en tal sentido, el rigor histórico en particular guarda una estrecha relación con la escritura y, en tanto que los pueblos llamados primitivos no poseyeron tal saber, dicho rigor no era necesario para la preservación del pasado (1990, p. 40). La historia en la actualidad debe ser entendida entonces como presupuestos occidentales, y que tienen competencia solamente en el espectro cultural de occidente.

Romper con ese universo histórico etnocéntrico es una tarea fundamental que requiere de la confluencia de varias ciencias sociales, tales como las ciencias antropológicas, históricas y arqueológicas: demostrar la certidumbre de una narración mítica respondería a una suma de fuerzas interdisciplinarias que buscarán establecer correspondencias entre el discurso y lo concreto. En este sentido, señala Lévi-Strauss:

(...) a pesar de todo el muro que existe en cierta medida en nuestra mente entre mitología e historia probablemente pueda comenzar a abrirse a través del estudio de historias concebidas ya no en forma separadas de la mitología, sino como una continuación de ésta. (1990, p. 65)

Aunque esta apropiación del rigor científico interdisciplinario, para dar un trasfondo totalizador al pasado de los pueblos ágrafos, no solo va en un sentido: Lévi-Strauss

señala que la historia es la mitología de occidente, y por tanto, los elementos de análisis implementados para el análisis del mito deben ser extrapolados y sumados al rigor histórico (1990, p. 40). La historia, en tal sentido, es una forma fragmentaria de recordar el pasado y, por tanto, muy cercana a la mitología, por lo cual es necesario que ambas abandonen sus respectivas distancias para luego colocarse en una posición accesible para el investigador.

Conclusión: por el retorno de la teoría

A manera de cierre, hemos decidido hacer una breve reflexión sobre la situación actual de la producción teórica en ciencias sociales y humanas, y cómo ésta refleja la crisis general de los llamados metarrelatos, concepto utilizado por el filósofo francés Jean-François Lyotard para describir a un tipo específico de narrativa cuyo objetivo es explicar la naturaleza humana de manera holística y universal y legitimar otras elucidaciones de menor alcance (1987, p. 9). En tal sentido, en la segunda mitad del siglo XX hemos asistido al debilitamiento del proyecto racional ilustrado -el metarrelato de la modernidad occidental-, y a la expansión de un estado de ánimo global que ha puesto en valor la diversidad cultural y la descolonización epistémica. A este nuevo contexto se le ha llamado posmodernidad, y con él ha surgido una nueva hermenéutica social que promueve la crítica a las explicaciones totalizadoras

En este sentido, el posmodernismo en el análisis antropológico ha propuesto el desmantelamiento de los proyectos teóricos de alcance holístico, y ha situado a la descripción densa como el modelo metodológico para un análisis que cada vez se encuentra más desconectado de las pretensiones totalizadoras de las ciencias sociales. Esto ha resultado en la proliferación de análisis atomizados sobre la cultura y en la consecuente acusación de autoritarismo que han sufrido los marcos teóricos totalizadores; pareciese que el acto liberador de la posmodernidad ha traído consigo la trampa de denunciar a las antiguas propuestas teóricas como camas de Procusto⁵, en las que el contenido etnográfico es forzado a encajar con los postulados teóricos señalados por la “gran teoría”.

Sostenemos que sería injusto abandonar la reflexión sobre las teorías holísticas en antropología bajo el argumento de que la rigidez conceptual y metodológica que supuestamente las caracterizaría no son propicias para analizar la posmodernidad. Al contrario, creemos indispensable potenciar la crítica a aquellos postulados teóricos que, frente a las nuevas circunstancias existentes en la contemporaneidad, no pueden sostenerse más, y emprender la labor de elaborar nuevas categorías que nos permitan una lectura más adecuada de nuestra realidad culturalmente diversa.

En tal sentido, es interesante señalar la reformulación efectuada por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2004) a uno de los axiomas fundantes del estructuralismo: la pretendida universalidad de la distinción ontológica entre naturaleza y cultura realizada por el hombre. Basándose en datos etnográficos provenientes de los pueblos amerindios de la Amazonía, Viveiros de Castro pone en cuestión que el pensamiento humano conciba apriorísticamente a la cultura como patrimonio propio;

⁵ Personaje de la mitología griega que tenía por método de suplicio colocar a sus víctimas sobre una cama de hierro en el que las desmembraba o descoyuntaba, dependiendo de si éstas eran más o menos grandes que el lecho.

todo lo contrario, según la cosmovisión amerindia la cultura es propiedad colectiva de todas las entidades:

(...) los animales son gente, o se ven como personas. Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una "ropa") que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie (...). Esa forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, por decirlo así, en un esquema corporal humano, oculto bajo la máscara animal. (p. 39)

Así, el mundo animado encontraría su unidad en la cultura, la sustancia espiritual que vincula a animales y hombres; por otro lado, la materia operaría como principio de individuación: a cada especie le corresponde una corporeidad específica que la distingue del resto. De esta manera, la cosmovisión amerindia invierte la formulación estructuralista que asociaba a la cultura con la espiritualidad humana y concebía a la naturaleza como el común denominador de las entidades del mundo; ahora, las demás entidades animadas son concebidas como sujetos que detentan múltiples percepciones sobre la realidad (pp. 56-57). Es fundamental entonces comprender que la defensa estructuralista de una división trascendental entre cultura (humanidad) y naturaleza (animalidad) solo reproduce una posición metafísica asentada en occidente desde el surgimiento de la filosofía en la Grecia clásica, y fortalecida con la aparición del dualismo cartesiano.

Son evidentes las múltiples posibilidades de análisis de los problemas contemporáneos que nos ofrece este cambio de ángulo teórico, realizado por Viveiros de Castro. Así, trascender el binomio naturaleza-cultura nos permite repensar el valor que otorgamos al medioambiente y reformular el papel de la técnica como instrumento de apropiación de los recursos; dando con ello posibles salidas a los problemas medioambientales que aquejan a la comunidad global desde finales del siglo XIX, periodo en el que apareció la segunda revolución industrial.

Es por esta razón que apelar al retorno de la teoría como objetivo fundamental en la enseñanza y la práctica antropológica debería ser una de las principales misiones para futuro; nuestros esfuerzos deben dirigirse a repensar nuestra herencia teórica y, producir propuestas que promuevan el entendimiento cada vez más profundo de nuestra contemporaneidad. Y en esto radica la importancia de la relectura de los grandes proyectos antropológicos, como el estructuralismo: recuperar el carácter holístico de la explicación teórica debe tomarse como un reto, más que como una muestra de rigurosidad inoperante.

Bibliografía

- Braudel, F. (1974). *La Historia y las Ciencias Sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Derrida, J. (1989). La estructura, el signo y el juego en el discurso de las Ciencias Humanas. En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Douglas, M. (1970). El significado del mito. En: Leach, E. (comp.). *Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Durkheim, E. (1895/1986). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Ediciones Orbis.
- Durkheim, E. (1912/2012). *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México: FCE, UAM, UIA.

- Harris, M. (1978). *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- Jakobson, R. (1976). Observaciones sobre la clasificación fonológica de las consonantes. En: *Nuevos ensayos de Lingüística General*. Madrid: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1978). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1982). *Polémica: Lévi-Strauss y V. Propp*. Madrid: Fundamentos.
- Lévi-Strauss, C. (1985; 1ª. 1949). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Planeta.
- Lévi-Strauss, C. (1990). *Mito y significado*. Madrid: Alianza.
- Lyotard, J. F. (1987). *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mauss, M. (1925/2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Propp, V. (1981). Las transformaciones de los cuentos maravillosos. En: *Morfología del cuento*. Madrid: Fundamentos
- Saussure, F. (1916/1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.
- Scheffler, H. (1969). El estructuralismo en antropología. En: Sazbón, J. (Dir.). *Estructuralismo y antropología*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Viveiros de castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. *Tierra adentro*. (39) 37-80.
- Vogt, E. (1969). Sobre los conceptos de estructura y proceso en antropología cultural. En: Sazbón, J. (Dir.). *Estructuralismo e historia*. Buenos Aires: Nueva Visión.