

ARVAZAL,
JULIO

JUEGOS CRUZADOS



ORIGINAL

del proceso productivo (MARX: 1971).

En el particular caso del marxismo, por su doble carácter de teoría científica y doctrina política, mucho es lo que se ha dicho y escrito tanto en su defensa como en su crítica.

Resultaría inapropiado abordar dicho corpus en esta circunstancia. Señalaremos simplemente lo que a nuestro parecer constituye el aporte más significativo de la teoría marxista a las ciencias del hombre, y posteriormente la crítica más habitual a la que ella ha sido sometida.

La contribución a la que hacemos referencia está vinculada con los presupuestos epistemológicos de la teoría. En primera instancia, la incuestionable instauración de un nuevo objeto de estudio, objeto que en realidad es un sujeto: el sujeto histórico-social. En este surgimiento de un nuevo hombre, hacedor de la historia y al mismo tiempo sujeto descentrado -en tanto su acción se halla limitada por las condiciones histórico-sociales que hereda- se halla el valor de la ruptura epistemológica representada por el marxismo.

En segundo término, la búsqueda de la lógica profunda que, subyacentemente a la visibilidad del mundo social, da respuestas a la razón de ser de las condiciones reales de existencia.

En tercer lugar, el planteo de la praxis social como destino último del proceso concreto-abstracto-concreto, por el cual el concreto real es convertido en concreto pensado para finalmente volcarse sobre la realidad social con la intención de contribuir a su cambio.

En lo atinente a las críticas, la principal se refiere a la superdeterminación de lo material que los adversarios observan en el modelo.

Desde el punto de vista epistemológico, la impugnación que más habitualmente se invoca es la de inspiración popperiana, que

desde los implacables parapetos del racionalismo crítico consigna la limitación crucial de la teoría marxista: su carácter no falsable.

En términos políticos, el marxismo ha sido momentáneamente declarado ineficaz para dar cuenta de los cambios operados a nivel mundial en los últimos años del siglo XX, por lo menos en apariencia.

Pero si por un lado su tributo al conocimiento del hombre es un mérito que nadie puede desvincular de su pasado, el futuro dirá si su debilitamiento actual obedece a inmanencias teórico-metodológicas, o si por el contrario es derivación de una paradoja cruel que lo destinó a ser víctima circunstancial de una de las instancias de la sociedad que puso en evidencia: la superestructura ideológica.

V. El estructuralismo

Estramos en este caso en presencia de un modelo teórico que se orienta en el vector sincronía-subyacencia de nuestro cuadro.

No se va a interesar por la dimensión histórica sino por los aspectos universales atemporales de la conducta humana. A diferencia del funcionalismo, no se va a abocar al estudio de la red visible de relaciones sociales sino a la búsqueda de la lógica profunda que subyace en los sistemas socio-culturales.

Se reivindica la universalidad del pensamiento humano, el cual funciona para el estructuralismo como un operador binario. Se postula la universalidad de las formas estructurales (invariancia universal) y se indaga acerca de las causas de las reglas de transformaciones (distintos contenidos).

El principal representante y a su vez inspirador del estructuralismo antropológico es Claude Lévi-Strauss (1908), antropólogo belga cuyas principales obras han sido hasta ahora *Las estructuras*

mentales del parentesco (1949), *Raza e historia* (1952), *Estudios típicos* (1955), "Antropología estructural" (1958), *El mismo en la actualidad* (1962), *El pensamiento salvaje* (1962), *Mitológicas* (1964) *La vía de las máscaras* (1975), *Mirar, mirar, leer* (1983), *Palabra dada* (1984), *La alfarena celosa* (1985) e *Historia de Lituce* (1985).

Los antecedentes del pensamiento levi-straussiano se encuentran fundamentalmente en la lingüística de Saussure, el formalismo de Propp y las formulaciones del Círculo de Praga.

En el caso de Ferdinand de Saussure (1857-1913), resulta fundamental la idea de que el lenguaje siempre es un objeto doble donde todo se halla definido mediante términos enfrentados: cultorio/acústico; sonido/sentido; individuo/sociedad; lengua/materia; material/insustancial; paradigmático/sinagmático; identidad/oposición; sincrónico/diacrónico; significante/significado. (USSURE: 1979).

En el trabajo de Saussure encontramos anticipaciones muy precisas del pensamiento levi-straussiano: "Aquí está esbozado lo que sería una constante básica en la historia del estructuralismo: aprender el objeto no en su apariencia sustancial sino en sus efectos relacionales; abandonar las sustancias para atenderse a formas, pero sin hipostasiar a estas últimas relegando los tipos (formalismo); más bien aceptando el carácter esencial de la entidad forma-contenido en el seno de la trama relacional que la constituye" (SAZBON: 1984).

A la luz de dichos postulados hay que interpretar el análisis que Lévi-Strauss realiza de la *Morfología del cuento folklórico* de Vladimir Propp (1928). En él se señala el carácter formalista de la perspectiva del autor ruso y se llega a afirmar que "el formalismo que le sirve de modelo" (LEVI-STRAUSS: 1982). Pero a pesar de dicha afirmación, se transluce la simpatía intelectual que Lévi-Strauss experimenta por el modelo de Propp (NICCOLINI: 1982). No hay que olvidar de considerar en tal sentido, que el trabajo del ruso era

coincidente en líneas generales con los principios de la fonología que enseña puntualizaremos.

En el *Círculo Lingüístico de Praga* (fundado en 1926) participaron tres investigadores, también rusos, cuya influencia resulta capital para el estructuralismo antropológico: S. Karcevski, R. Jakobson y N.S. Trubetzkoy. A través de su trabajo en el Círculo, ellos instalan la noción de estructura como principal objeto de los estudios lingüísticos, propiciando "un método que permite describir las leyes estructurales de los sistemas lingüísticos y de su evolución" y también concediendo un fuerte impulso a los estudios fonológicos (SAZBON: 1984).

Precisamente, el trabajo de Lévi-Strauss se va a inspirar en los cuatro rasgos fundantes del método fonológico, formulado por Trubetzkoy:

- 1) estudio de la estructura inconsciente de los fenómenos lingüísticos a partir de sus manifestaciones conscientes;
- 2) análisis de las relaciones entre los términos, rehusando tratar a éstos como entidades independientes;
- 3) estipulación de los conceptos de sistema y estructura; y
- 4) formulación de "leyes generales" buscando establecerlas por inducción o por deducción lógica.

El contexto histórico-social de surgimiento del estructuralismo antropológico está fundamentalmente marcado por el reordenamiento mundial experimentado como consecuencia de la finalización de la Segunda Guerra Mundial. El período de descolonización que a partir de entonces se produce es un hecho relevante del mencionado proceso, que sólo puede ser interpretado en sus vinculaciones con el desarrollo y puesta en práctica de nuevas formas de dominación que no necesitaban de la presencia política directa de las naciones imperialistas.

Una etapa de post-guerra como la precitada, propiciadora de la

paz mundial y de un humanismo descolonizador, era un campo fértil para el surgimiento de una teoría social cuyo objeto principal fuera el estudio de las estructuras universales de la mente humana y de sus fundamentos psico-lingüísticos.

El punto de partida del estructuralismo se encuentra en la siguiente noción principal: existe una lógica del pensamiento humano que, basándose en estructuras innatas de la mente, produce formas universales.

Otros supuestos básicos se despliegan desde esta idea central, por ejemplo:

- 1) se debe buscar la estructura inconsciente y subyacente a cada institución o a cada costumbre (LEVI-STRAUSS: 1982);
- 2) el sistema de la lengua es el modelo respecto del cual se miden el resto de los sistemas sociales de significación. (BARTHES: 1967);
- 3) toda obra debe ser considerada sólo como manifestación de una estructura abstracta mucho más general, de la que ella es una de las realizaciones posibles (TODOROV: 1968); y
- 4) la cultura constituye un conjunto de sistemas simbólicos (este carácter simbólico y la función comunicativa que implica legitiman el rol predominante de la lingüística respecto de la antropología y las demás ciencias humanas). (RUWET: 1969).

La lingüística va a convertirse en una ciencia madre, cuya influencia se hará sentir no sólo sobre los métodos de descripción y análisis sino también sobre la propia concepción del objeto del análisis estructural. En palabras de Lévi-Strauss la cultura se define en estos términos: "la cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones

económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros" (LEVI-STRAUSS: 1950).

En función de lo dicho, en donde la cultura emerge como un sistema de signos, Lévi-Strauss propone realizar un fonología de lo social y de lo cultural (LEVI-STRAUSS: 1979). La antropología en esta perspectiva, tiene una misión precisa: estudio científico de los productos culturales generados por las operaciones del intelecto, ya que las operaciones mentales o estructuras representan el significado real de la cultura.

Todo apunta a lograr una explicación lógica de la organización social, buscando los sistemas de reglas inconscientes que deben ser explicitados mediante la construcción de modelos estructurales. Respecto de la definición de la estructura y de los problemas inherentes al método para estudiarla, se pueden leer en la Antropología estructural las siguientes estipulaciones: "El principio fundamental afirma que la noción de estructura social no se refiere a la realidad empírica, sino a los modelos constituidos de acuerdo con ésta. Aparece, así, la diferencia entre dos nociones tan próximas que a menudo se las ha confundido; quiero decir, las de 'estructura social' y de 'relaciones sociales'. Las 'relaciones sociales' son la materia prima empleada para la construcción de los modelos que ponen de manifiesto la 'estructura social' misma. Esta no puede ser reducida, en ningún caso, al conjunto de las relaciones sociales observables en una sociedad determinada (...) Se trata, entonces, de saber en qué consisten estos modelos que son el objeto propio de los análisis estructurales (...) En efecto, pensamos que para merecer el nombre de estructura los modelos deben satisfacer exclusivamente cuatro condiciones. En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás. En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones,

da una de las cuales corresponde a un modelo de la misma milia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades que indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique. En fin, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados" (LEVI-STRAUSS: 1977).

Levi-Strauss privilegió del vasto espectro de sistemas simbólicos dos fundamentales para dirigir su visión antropológica: las estructuras del parentesco y las estructuras del mito. De su profundo trabajo teórico-investigativo van a resaltar tres cuestiones centrales: la **invariancia universal**, las **oposiciones binarias** y las **reglas de transformaciones**.

Esas tres cuestiones se nuclean en estas dos nociones claves:

1) lo verdaderamente significativo para definir relaciones entre elementos u objetos son las diferencias; el sistema de relaciones es a la vez, un sistema semiológico de oposiciones significativas;

2) el descubrimiento de las diferencias, es decir de las relaciones y del sistema, descansa sobre el supuesto de la invariancia: las formas del mito o de las relaciones de parentesco descansan sobre un universal (NICCOLINI: 1982).

Lo anterior significa que la lógica del pensamiento actúa a partir de un **operador universal** que ordena **oposiciones binarias**.

Este proceso da como resultado formas estructurales universales para cada sistema simbólico del que se constituye la cultura (**invariancia universal**). Pero esas formas universales se expresan en la realidad concreta de cada sociedad con un contenido peculiar que hace suponer desde lo meramente empírico la existencia de comportamientos culturales esencialmente diferentes. Las **reglas de transformaciones** significan el desafío antropológico

de explicar las causas por las que a ciertas formas universales corresponden determinados contenidos diferentes.

Existen dos temas sobre los que el estructuralismo levi-straussiano abrió perspectivas realmente enriquecedoras: el origen de la cultura y el pensamiento salvaje.

Respecto del primero de esos temas, para Lévi-Strauss el surgimiento de la cultura debe encontrarse, como momento lógico, en una circunstancia: el **universo de la regla**. Esto es así, porque la estructura del espíritu humano posibilita que sea el hombre el único animal que puede producir sus reglamentaciones sociales y cumplimentarlas.

En *Las estructuras elementales del parentesco* se consignan tres instancias relevantes del espíritu humano:

- 1) la exigencia de la Regla como Regla;
- 2) la noción de reciprocidad considerada como la forma más inmediata receptora de la oposición yo-otro; y
- 3) el carácter sintético del Don, lo que significa que la cesión de valores determinados entre los individuos, transfiere a estos individuos en asociados (LEVI-STRAUSS: 1986).

Dicho esto, se establece que existe una regla esencial que determina el pasaje de la naturaleza a la cultura: **la regla de la prohibición del incesto**. No se trata de una instancia exclusivamente cultural o natural, sino que constituye estrictamente un límite: *"La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza y en parte de la cultura. Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura"* (LEVI-STRAUSS: 1986).

Pero la prohibición precitada implica, en sentido positivo, una

simultánea prescripción, ya que si por un lado se determina con quién **no** debe aparearse cada integrante del grupo social, por el otro se prescribe con quién **sí** puede (y debe) hacerlo. Esto es lo que posibilita la reciprocidad y el intercambio de mujeres entre los distintos grupos, hecho que permite el desarrollo de las sociedades evitando al propio tiempo su aislamiento, debilitamiento y desaparición. Aquella regla del incesto y esa reciprocidad concordante, constituyen en consecuencia el hecho fundacional de la sociedad y la cultura.

En lo atinente al **pensamiento salvaje**, la reflexión inicial es la siguiente: si la mente humana funciona universalmente como un operador binario que tiende a la constitución de estructuras que son, a su vez, universales, los antiguos postulados que afirmaban que el pensamiento del salvaje se encuentra en un nivel prelógico, deben ser rechazados terminantemente. Levi-Strauss va a desenmascarar, entonces, las falsedades de la denominada "ilusión arcaica". Esta se había desarrollado a la luz del paradigma evolucionista y particularmente en el seno de la escuela sociológica francesa. La característica principal en tal sentido, es establecer la homologación entre el pensamiento salvaje y el pensamiento irracional. Si bien tanto Durkheim como Mauss se preocuparon por estudiar la capacidad clasificatoria de las taxonomías primitivas, nunca dejaron de consignar el hecho de que el pensamiento de los salvajes estaba al margen de las leyes de la lógica (principio de identidad, de no contradicción, etc.).

Es así como Lévy-Bruhl llegó a formular su conocida ley de participación, según la cual el primitivo, al no tener capacidad lógica y distintiva, podía considerarse, por ejemplo, hombre y pájaro al mismo tiempo. Si en el mismo contexto Frazer encontraba el origen del totemismo en la ignorancia por parte del salvaje de la paternidad biológica, el propio Mauss presenta una imagen del "mana" extremadamente confusa y en conflicto con las leyes del pensamiento lógico.

Pero, sin duda, la máxima expresión de esa tendencia

homologadora se encuentra en dos semejanzas capitales: la del neurótico con el shaman indígena y la del pensamiento primitivo con el pensamiento infantil. Desde esta perspectiva la ciencia occidental emerge como la verdadera ciencia y se cancela toda posibilidad de reivindicar el componente racional del conocimiento salvaje.

Lévi-Strauss se va a oponer a ese planteo, formulando la idea de que entre el pensamiento salvaje y el conocimiento científico no existen diferencias significativas. Se parte de la base de que la naturaleza brinda un primer modelo de ordenamiento y la mente humana aprovecha las ordenaciones y diferenciaciones naturales para expresar las sociales.

Estos enunciados tienen alcance universal, por lo que el pensamiento salvaje se encuentra incluido en el modelo y, por lo tanto, la capacidad de unir y distinguir y la aptitud de ordenación y construcción, son dos cualidades esenciales de dicho pensamiento. En el capítulo "La Ciencia de lo concreto", incluido en el libro *El pensamiento salvaje* se plantean las siguientes ideas centrales:

- 1) la división conceptual varía según cada lengua;
- 2) un saber desarrollado tan sistemáticamente no puede ser función tan sólo de la utilidad práctica;
- 3) las especies animales y vegetales no son conocidas porque son útiles sino que se les declara útiles porque primero se las conoce;
- 4) lo intelectual prima sobre lo práctico;
- 5) los agrupamientos de cosas y de seres implican un comienzo de orden en el universo; y
- 6) esta exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento que llamamos primitivo, pero sólo por cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento (LEVI-STRAUSS: 1964).

Por consiguiente, el pensamiento salvaje encuentra su motivación en una actitud mental verdaderamente científica, actitud que aplica la búsqueda del conocimiento por el placer de conocer.

En concordancia con las ideas expuestas se va a formular otro aporte: los aportes teóricos de la producción levi-straussiana, que es finalmente reconocido como uno de sus méritos más relevantes: su visión de las distintas humanidades.

Levi-Strauss introduce el concepto de **diversidad cultural**, poniéndose a la concepción etnocéntrica y eurocéntrica del pensamiento occidental, que tiende a juzgar a las culturas "extrañas" a partir de sus propios modelos, considerados los mejores o los más desarrollados.

El tema es prioritario: "*No podría pues pretenderse haber niello negativamente el problema de la desigualdad de las razas humanas sino ocuparse también del de la desigualdad a diversidad de las culturas humanas que, de hecho si no de hecho, está ligado estrechamente a él en el espíritu pùblico*" (LEVI-STRAUSS: 1979).

Todos los grupos étnicos, de una forma u otra, han aportado contribuciones específicas al patrimonio común de la humanidad. Por esta contribución no obedece a una diferenciación racial sino a circunstancias geográficas, históricas y sociológicas que conforman cada originalidad. Precisamente, dicho patrimonio común no se da la imagen de una uniformidad monótona, sino que por el contrario se trata de una formación derivada de la gran diversidad de sociedades y civilizaciones.

Lévi-Strauss también va a sostener que la humanidad en progreso no debe concebirse como una escalera en donde cada daño representa un avance respecto del anterior. Por dicha razón, la historia no es **lineal** porque no existe una única vía de desarrollo evolutivo. En las sociedades humanas operan simultáneamente fuerzas que trabajan en direcciones opuestas (todas las culturas tienen un doble sentido del progreso); unas tienden a

establecer, mantener, e inclusive acentuar los particularismos (diversificación); otras actúan en el sentido de la convergencia, la unificación y la diversidad (homogeneidad). Parece ser, desde esta óptica, que las sociedades humanas en sus relaciones mutuas requieren de determinado **óptimo** de diversidad, más allá del cual no podrían ir, pero por debajo del cual tampoco podrían descender sin peligro: "*Por consiguiente, la diversidad de las culturas humanas no debe invitarnos a una observación fragmentadora o fragmentada. Es menos función del aislamiento de los grupos que de las relaciones que los unen*" (LEVI-STRAUSS: 1979).

También critica los conceptos de "historia acumulativa" e "historia estacionaria", afirmando que el primero surge cuando se consideran elementos de culturas análogas a la del observador, es decir, cuyo desarrollo estuviere dotado de significación para éste. El segundo, en cambio, sería el resultado de una falsa visión al analizar una cultura sin significado para el observador. Lévi-Strauss se opone a esta postura, que en ambos casos trasluce tintes etnocéntricos, diciendo que los significantes de una cultura no sirven para evaluar los de otra.

Otra virtud que se ha observado habitualmente en el estructuralismo levi-straussiano, es la contribución epistemológica que implica en la búsqueda de una antropología científica. Esto lo expresa claramente Llobera cuando se manifiesta partidario de las estrategias dirigidas a la construcción de un objeto teórico-abstracto y de su axiomática: "*Cierto que Lévi-Strauss bien puede equivocarse al considerar a la mente humana como el operador universal, pero no cabe duda de que si no se formulan hipótesis de este tipo -como sugieren los empiristas- nunca podremos tratar de poner algún orden a la diversidad empírica y aún menos aspirar a la formulación de leyes*" (LLOBERA: 1975).

Con respecto a las críticas que se le han formulado al estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss, las mismas han sido variadas y derivadas de horizontes teóricos diversos.

reflexiona del siguiente modo: "En este punto entra en la escena de la reflexión estructural un personaje que ninguna metodología hubiera aceptado jamás porque pertenece al universo de la filosofía especulativa: el Espíritu Humano (...). En verdad, los modelos estructurales habían aparecido como cómodas verdades de razón útiles para hablar de modo homogéneo acerca de los fenómenos diferentes. Pero, ¿qué fundaba la universalidad de estas verdades de razón? Evidentemente, una suerte de isomorfismo entre las leyes del pensamiento que investiga y las de las conductas investigadas" (ECO: 1972).

Leídos los comentarios precedentes, cabe la siguiente reflexión: a una teoría contundente sólo le corresponden críticas contundentes. Críticas que constituyen el precio que el estructuralismo antropológico debe tributar, por haber encandilado a buena parte de la ciencia social en la segunda mitad del siglo XX, con una luminosidad que, a pesar del debilitamiento sufrido en los últimos años, aún no se ha apagado del todo.

Notas a la primera parte

(1) El punto de inicio de la Revolución Industrial puede situarse en Inglaterra a mediados del siglo XVIII, extendiéndose en el siglo siguiente a Alemania, Bélgica, Francia, Estados Unidos y Japón. El surgimiento de los estados modernos había determinado, con anterioridad, el desarrollo del mercantilismo y del colonialismo, factores ambos que se constituirían en antecedentes directos de la Revolución Industrial. Así, por ejemplo, en Inglaterra fue el mercantilismo el motor que posibilitó el enriquecimiento creciente de los comerciantes, la compra -por parte de estos- de grandes extensiones de tierras destinadas a la explotación del ganado lanar y el consecuente desarrollo de la producción textil. Esto fue produciendo un significativo cambio de la estructura social, siendo uno de sus efectos observables la migración interna de la población

Desde el marxismo, generalmente se ha considerado al estructuralismo un idealismo racionalista y se ha criticado su oposición irreductible entre estructura e historia. Sin embargo, no hay que olvidar que algunos marxistas, como Althusser y sus seguidores, formularon sus teorías desde la perspectiva estructuralista.

Desde la lingüística, Georges Mounin ha dicho que Lévi-Strauss desconoció o mal interpretó tanto a Saussure como a Trubetzkoy, y que se equivocó al plantear los cuatro pasos del método fonológico: "... la primera operación característica de la fonología consistiría en que pasa del estudio de los fenómenos lingüísticos conscientes al de su infraestructura inconsciente. Se trata de una lectura completamente falsa: los lingüistas siempre han sabido, al contrario de los filósofos y los gramáticos puristas, que toda la actividad lingüística (...) no puede describirse en términos de procesos conscientes, sino de hábitos" (MOUNIN: 1970).

El historiador Perry Anderson, por su parte, critica la exorbitancia del lenguaje que se observa en el estructuralismo y entiende que la extensión de las categorías lingüísticas a la antropología se derrumban ante la menor inspección crítica: "El parentesco no puede compararse con el lenguaje como sistema de comunicación simbólica en el que 'intercambian'; como diría Lévi-Strauss, respectivamente mujeres y palabras, desde el momento en que ningún hablante enajena el vocabulario a un interlocutor, sino que puede reutilizar libremente cada palabra 'dada' tantas veces como desee, mientras que los casamientos -a diferencia de las conversaciones- son normalmente viticulanates: las mujeres no son recuperables por sus padres tras sus bodas" (ANDERSON: 1986).

Finalmente, cabe hacer referencia a la crítica ejercida por Umberto Eco, que apuntando al núcleo central de la epistemología levi-straussiana, plantea un interrogante crucial: si la universalidad de las formas que sostiene el estructuralismo es un atributo de la estructura considerada como categoría del conocimiento, o de la estructura como propiedad de lo real. Sobre el particular, Eco

