

Lévi-Strauss, frente a las escuelas antropológicas

Pedro Gómez García

Teorema (Madrid), 1978, vol. VIII/1: 29-56.

En las ciencias del hombre, se encuentra la atmósfera propia de la antropología estructural. Pero muchos métodos e ideologías pueblan ese espacio. Con anterioridad al estructuralismo, ya existían templos y pontífices dedicados al conocimiento antropológico, así como buscadores de toda inspiración. Raro es el que no reaccionó ante la irrupción del nuevo método en sus dominios. Cada cual desde la propia perspectiva ha interpretado, se ha defendido o ha atacado. No han faltado los conversos, y los seguidores laxos, ni tampoco los herejes.

Se ha entendido lo específico del estructuralismo, con alcance ecuménico, como una actividad intelectual. Así lo hace Roland Barthès: «Puede decirse, pues, que en relación con *todos* sus usuarios, el estructuralismo es esencialmente una *actividad*, es decir, la sucesión regulada de un cierto número de operaciones mentales» (1). Esta actividad implica un doble momento: descodificación y recodificación, o lo que es lo mismo, el recorte de las unidades significativas y su nuevo ensamblaje de acuerdo con ciertas «reglas de asociación». De este modo, se elabora la estructura como *simulacro* del objeto indagado. La actividad estructuralista se apoya en una visión del hombre como «homo significans» (2): hombre que reconstruye el sentido latente remontándose al punto de partida del «camino del sentido». No obstante, Roland Barthès piensa que semejante actividad responde a una actividad pasajera, a un talante de época que, en última instancia, se irá con el tiempo.

A los ojos del historiador de la antropología Paul Mercier, lo destacable de la teoría estructuralista lévi-straussiana es el *método*, idóneo para analizar conjuntos culturales relativamente homogéneos. Subraya los límites de este método, que «corre el riesgo de convertirse en demasiado conjetural al desbordar el estudio de tales conjuntos» (3). Advierte que, sobre la base del estudio de sociedades arcaicas y minúsculas, tal vez se ha edificado una construcción «demasiado grande y prematura» (4). Es evidente que el riesgo existe, pero ¿se debe al uso del método? Jean Viet, por su parte, no tiene reparos en lo que al método se refiere, como aparece en su trabajo relativo a los métodos estructuralistas en las ciencias sociales —aunque sigue siendo un criterio muy amplio en la demarcación del estructuralismo—. Constata cómo el método estructural se impone hoy en las ciencias humanas y sociales. Sostiene que la «base filosófica» del estructuralismo se agota en la búsqueda de una más plena inteligibilidad, de modo que «el estructuralismo puede definirse en su totalidad por su método» (5). En cambio, lo que Viet se cuestiona es si las ciencias del hombre arraigan en él, o bien sólo existe ciencia del hombre fuera del hombre. Pregunta que deja sin responder.

Lo que parece incuestionable es que el estructuralismo supone, por lo menos, como señala Roger Bastide, un avance para las ciencias humanas, en orden a la constitución de su vocabulario técnico. El concepto de *estructura*, «sistema relacional latente en el

objeto», no confundible con el núcleo del objeto (6), es una aportación no sólo para la etnografía, sino para posibilitar el paso entre ésta y las otras ciencias colindantes — lingüística, psicología, economía, estética, religión—, comprendidas como sistemas relacionales.

Jean Guiart ve en Lévi-Strauss y su estructuralismo un gran logro de la etnología francesa, puesta felizmente a la altura de las circunstancias, y que debe marcar la pauta para el futuro (7).

Descendiendo a los análisis estructurales concretos, realizados por Lévi-Strauss, en seguida surgen las impugnaciones. A propósito del parentesco y la mitología, Dan Sperber cree descubrir una contradicción, cada vez mayor, entre la teoría metodológica que Lévi-Strauss formula y el método que de hecho aplica (8). Por si fuera poco, critica radicalmente la definición lévi-straussiana de «modelo». No es éste el lugar para desarrollar su argumentación, demasiado especializada. En síntesis, lo que intenta es probar que puede haber cambios sectoriales del sistema que no afectan a la totalidad, y que, además de las reglas generales, puede haber reglas particulares que expliquen casos excepcionales (9). Respecto al «grupo de transformaciones», da las razones por las que no le resulta epistemológicamente necesario: indican sólo posibilidades lógicas que habría que justificar empíricamente; según él, los modelos de permutación sólo son parcialmente adecuados a la realidad y sus criterios de adecuación son muy difusos (10). A estas críticas replica Luc de Heusch, antropólogo belga y estructuralista adicto a Lévi-Strauss: Sperber proyecta una serie de equívocos sobre la obra de Lévi-Strauss. Precisamente «lo genial de Lévi-Strauss reside en una demostración, que me parece decisiva (a pesar de las reservas emitidas recientemente desde un punto de vista formal, por Dan Sperber): la extraordinaria variedad de los sistemas de parentesco empíricos no es inteligible sino a condición de reducirla a un número limitado de modelos, que componen juntos un metasistema (una *estructura*), en el seno del cual cada sociedad particular conserva, por razones que no alcanzamos, una forma particular» (11). La noción de «grupo de transformaciones» quizá sea apta para integrar también la dimensión diacrónica. Sale en defensa, frente a sus detractores, de la legitimidad del proyecto estructuralista, que mira al «descubrimiento de la razón humana universal en todos sus aspectos» (12) y en cuya consecución las investigaciones de Lévi-Strauss —en los mismos niveles del parentesco, el totemismo y el mito— han supuesto un enorme progreso.

En lo que toca a los análisis mitológicos, hay autores que simplemente aceptan el proceder de Lévi-Strauss, por citar sólo uno: A. Glucksmann. Otros, como Joseph Courtès, llevan a cabo una aproximación semiótica inversa y complementaria a la que se desarrolla en *Mitológicas*; completa la lectura paradigmática con otra que opta por una perspectiva sintagmática. Se mueve en la misma línea que Lévi-Strauss. Rechaza, con él, la acusación de que *Mitológicas* no sea más la «la sintaxis de un discurso que no dice nada» (M IV, p. 571); «por el contrario, son sin duda el reconocimiento de una riqueza semántica hasta aquí poco explorada» (13). Desde el área cultural inglesa, el profesor G. S. Kirk juzga que Lévi-Strauss ha conseguido un notable equilibrio entre rigor positivo y especulación teórica, alcanzando una «correcta comprensión» de la

infraestructura relacional. Objeta, no obstante, que yerra en una cuestión, en creer que todos los mitos cumplen una función similar en todas las culturas. Esto se le antoja una concepción platónica del mito. Y frente a ella, trata de demostrar en su libro la tesis de que la forma y función social del mito difieren enormemente de una sociedad a otra (14). Uno se queda con la interrogante de si, en realidad, Lévi-Strauss ha negado alguna vez esto.

Volviendo sobre la cuestión del modelo estructural, Raymond Boudon lleva a cabo una investigación muy clarificadora acerca de la noción de «estructura». Muestra que cabe un doble sentido de esta noción, según el contexto donde se emplee. En primer lugar, *intencional*, en un contexto de definiciones intencionales: ahí la palabra «estructura» se utiliza para señalar el carácter sistemático de un objeto, pero no «en el marco de una teoría de los sistemas» (15). En segundo lugar, el sentido *efectivo*, en un contexto de definiciones efectivas: el término se «inserta en una teoría destinada a dar cuenta del carácter sistemático de un objeto (16). La noción de estructura sólo puede ser científica cuando se le confiere un empleo «efectivo» de alcance expresamente teórico. Pero, aún así, es preciso que el analista no se quede en la coherencia interna del modelo, sino que éste debe someterse a demostraciones. Aquí, R. Boudon se acoge a la propuesta de Karl R. Popper de reemplazar la noción de «verificación» por la de «falsación»; será científica la teoría cuya falsedad pueda demostrarse, aquella que sea «falsable», mientras que las teorías no falsables se considerarán «metafísicas» (17). Sobre la base de este criterio popperiano, Boudon afina aún más: «supongamos dos teorías falsables T y T', ambas teorías iguales, por tanto, desde el punto de vista de Popper. Si de T se sacan numerosas consecuencias C₁, C₂, ... C_n, compaginables con la realidad, mientras que de T' no se puede sacar más que una sola consecuencia compaginable con la realidad, habrá que otorgar mayor confianza a T que a T'» (18). De ahí que se establezcan cuatro tipos de teorías estructurales, en función de los niveles de verificación/falsación que le son aplicables:

- 1) Teorías parciales que explican cada una un pequeño número de hechos, sin ser falsables tales teorías.
- 2) Teorías parciales numerosas, que explican cada una un pequeño número de hechos, siendo falsables.
- 3) Teoría general única, que explica *con probabilidad* un gran número de hechos, siendo falsable.
- 4) Teoría general única, que explica *con exactitud* un gran número de hechos, siendo falsable por el cotejo de sus consecuencias con la observación empírica (19).

La gradación va de menor a mayor científicidad. En el grado 4, se encuentran las estructuras del parentesco analizado por Lévi-Strauss. Boudon recusa, por este derrotero positivista, la realidad de un método estructural genérico, al que se deberían ciertas teorías verdaderas y eficaces. La lingüística y la antropología se han beneficiado fundamentalmente de un cúmulo de investigaciones... Concluye que no existe un

método estructural general, que «hay sólomente teorías estructurales particulares. Unas de importancia científica fundamental. Otras, menos logradas. Otras, en fin, (...) apenas son hipótesis gratuitas e ingeniosas que no dejan entrever la menor posibilidad de verificación» (20). La cualidad de estas teorías depende del objeto estudiado y de las posibilidades de verificación (falsación). Los análisis científicos no han progresado por el simple hecho de apelar a supuestos métodos estructuralistas «mágicos». Si ciertas disciplinas se han desarrollado es debido a «la creación paciente y acumulativa de instrumentos de investigación más eficaces y el perfeccionamiento progresivo de los métodos de observación» (21). En pocas palabras, las consecuciones de Lévi-Strauss resultan válidas no por el uso de un método privilegiado, sino tanto cuanto respondan al criterio de verificación reseñado.

Algunos comentaristas, como Peter Worsley, Harold W. Scheffler y Edmund Leach, han destacado el sistema binario sobre el que se funda la construcción de las estructuras (22). Para el primero, el binarismo sería arbitrario, como lo fue, desde Vico hasta Hegel la tríada, siendo así que —en su opinión— la forma última sería la unidad. Para el segundo, le parece un tanto forzado, demasiado constrictivo. Para el tercero, no es siempre adecuado. Pero Lévi-Strauss concibe que la lógica binaria, fundamentada por Jakobson, queda ratificada por su operatividad explicativa, no sólo a nivel cultural sino en el mismo universo natural.

Más interesante que esa cuestión bizantina, me parece la relación que Jean Piaget se esfuerza por instituir entre la estructura y la génesis. Tras definir la estructura como «sistema de transformaciones que implica leyes como sistema» y de atribuirle «los tres caracteres de totalidad, transformación y autorregulación» (23), desglosa los diversos tipos de estructuras: matemáticas y lógicas, físicas y biológicas, psicológicas, lingüísticas, sociales y antropológicas, filosóficas. Al fijar su atención en Lévi-Strauss, destaca la permanencia del intelecto como constituyente de la naturaleza humana, y el análisis de las estructuras culturales como sistemas de esquemas que se intercalan entre infraestructuras y superestructuras. Pero observa que estos análisis se enclaustran en un «espléndido aislamiento» (24) del que quisiera sacarlos. Con este fin, sostiene que el estudio de las estructuras no puede ser exclusivo: a las estructuras mentales, que Lévi-Strauss considera en estado de acabamiento, ha precedido una *génesis*; una génesis que va de la naturaleza a la cultura, y —en lo cultural— de la infancia a la adultez. Esta es quizá una de las pocas críticas que Lévi-Strauss acoge benevolentemente, y responde que su postura sería, a fin de cuentas, compatible con la de Piaget, toda vez que el estado de una génesis lo forma en cada momento una estructura (cfr. M IV, pp. 560-561). Ambos coinciden en la indisociabilidad de génesis y estructura; toda génesis arranca de una estructura para desembocar en otra, de la misma manera que toda estructura representa el término de una génesis. Lo que niega Lévi-Strauss es la posibilidad de estudiar simultáneamente el punto de vista genético y el estructural, pese a reconocerlos complementarios.

Respuesta a objeciones ingenuas

El chaparrón de discusiones se intensificó nada más salir a la luz el primer volumen de *Mitológicas*. Sin embargo, a comienzos del segundo, Lévi-Strauss escribía «no parece llegado el momento de responder». Emplaza a sus objetores al final del recorrido: «en vez de dejar que el debate adquiera un sesgo filosófico que pronto lo tornaría estéril, preferimos continuar nuestra tarea y enriquecer los testimonios. Adversarios y defensores dispondrán así de más pruebas convincentes. Cuando la empresa se acerque al término y hayamos exhibido todos nuestros testimonios, presentado todas nuestras pruebas, podrá realizarse el proceso» (M II, p. 7/9). En efecto, al final de *El hombre desnudo* se apresta a contestar a todo el pliego de cargos que se le han ido acumulando, empezando por los más infundados. Lo hace en tono de lamento, ironía y desenfado. Desgraciadamente «no es el terreno de la etnografía el que en general han escogido mis críticos. Más bien me han puesto objeciones de método; algunas tan pobres que sería descortés nombrar a sus autores» (M IV, p. 564).

Frente a quienes le objetan que no efectúa una crítica textual de los relatos míticos en busca de una presunta versión originaria, Lévi-Strauss reafirma su «convicción de que, salvo pruebas evidentes en apoyo, no existen versiones 'buenas' ni 'malas' de un mito; en todo caso, que no pertenece al análisis decidirlo en función de criterios extraños a la materia de su estudio» (M IV, p. 565). Antes bien, son los mismos mitos los que, en el curso del análisis, dejan entrever ciertos itinerarios de su desarrollo. Por lo demás, en lo estrictamente textual, siempre «he tenido cuidado de compulsar la traducción con el original». Para iniciar el análisis, hay que tomar los mitos tal como se presentan, por desfigurados que se antojen.

Otros le achacan el realizar su estudio sobre mitos abreviados (así se leen en el texto de *Mitológicas*). Esto es, sin embargo, pura apariencia. Tiene bien experimentada «la imposibilidad en que uno se encuentra de penetrar el espíritu de un mito a menos que se sumerja en las versiones originales». Así lo ha hecho en realidad. Y si en su obra aparecen resumidos los mitos, «el resumen no cumple ninguna función analítica, sino que sirve de punto de partida para una exposición sintética» (M IV, p. 565). Equívoco aclarado.

Igualmente errados van aquellos que creen haber descubierto una contradicción interna entre la afirmación de que no existe término verdadero para el análisis mítico, de que los mitos son «in-terminables» (M I, p. 14/15), y por otro lado, la frecuentísima aseveración de que el conjunto de mitos estudiado constituye un sistema clausurado. Quienes razonan de este modo manifiestan «desconocer la diferencia entre el discurso mítico de cada sociedad, que, como todo discurso, permanece abierto —a cada mito se le puede dar una continuación, pueden aparecer variantes nuevas, ver la luz mitos nuevos—, y la lengua que este discurso pone en obra y que, en cada momento considerado, forma un sistema». El hecho de que quede siempre abierta «este habla, en el sentido saussureano del término, no excluye que la lengua de la que depende esté clausurada por referencia a otros sistemas percibidos también en la sincronía» (M

IV, pp. 565-566). La razón es impecable para quien mínimamente se halle familiarizado con los rudimentos del estructuralismo.

Hay quienes, como D. Sperber, E. Leach, P. Cressant —ya lo he indicado—, han pretendido denunciar una incesante regresión del método utilizado, con lo que quedaría demostrada su ineficacia. Aluden concretamente a los cuadros donde se esquematizaban las homologías entre diversos mitos, tan frecuentes en los dos primeros tomos de la tetralogía mitológica y que posteriormente se abandonan. La verdad es que «esos cuadros son ilustraciones, no medios de prueba; su función es principalmente didáctica». Si los fue suprimiendo paulatinamente, era para ahorrar espacio, «pero hasta el fin de mis análisis —asegura— no he cesado por mi cuenta de establecer estos cuadros, tan numerosos como al principio; sólo que me pareció que ya era útil reproducirlos» (M IV, p. 566). Lévi-Strauss no reconoce ninguna clase de cambio subrepticio en su procedimiento.

Con respecto al recurso a símbolos lógico-matemáticos, cuya falta de estricto rigor se le querría imputar, no hay que olvidar lo que el mismo Lévi-Strauss ya advirtió desde el comienzo (cfr. M I, p- 38/39), que se cometería un error tomándolos en serio, que esas fórmulas «no pretenden probar nada», sino tan sólo resumir la exposición o simplificar sus contornos. No se trata *todavía* de un análisis lógico-matemático verdadero, en esto del mito. Algo más sí se ha logrado con la matemática del parentesco. Pero el caso de los mitos «suscita problemas mucho más difíciles». Por una parte, los mitos arrastran, en su transmisión oral, unos niveles probabilistas muy elásticos y unos niveles deterministas muy restringidos. No obstante, el verdadero obstáculo con que tropieza el tratamiento lógico-matemático estriba «primeramente en el atasco en que uno se encuentra para definir sin equívoco las unidades constitutivas del mito, sea como términos sea como relaciones; pues según las variantes consideradas y en diferentes etapas del análisis, cada término puede aparecer como una relación y cada relación como un término». En segundo lugar, los tipos de simetría que aparecen desbordan todas las categorías habituales; y para mayor dificultad, «los elementos definidos como tales por las necesidades del análisis son la mayoría de las veces conjuntos ya complejos que se ha renunciado a seguir desenredando por falta de procedimientos apropiados. El análisis mítico maneja así, sin darse siempre cuenta, no tanto términos y relaciones simples cuanto paquetes de términos o paquetes de relaciones, que enclasa y define de manera inevitablemente grosera y desmañada» (M IV, pp. 567-568). Con todo, parece desprenderse del reciente desarrollo de nuevos instrumentos matemáticos, en Francia y en Estados Unidos (p. ej., la «teoría de las categorías») que nos acercamos a posibilidades más prometedoras. Este trabajo tocará a otros. Pues queda mucho camino por andar, antes de que se pueda hablar de auténtica ciencia.

Finalmente, no ha faltado quien devuelva a C. Lévi-Strauss la acusación de «etnocentrismo»: puesto que el conocimiento científico es irrefutablemente superior, sus investigaciones —se ataca— no salen del cuadro epistemológico de la cultura occidental. Lévi-Strauss hace ver, en su réplica, cómo el saber científico, en vez de recluirse en los supuestos ideológicos de nuestra cultura, va cada vez más legitimando otras formas de pensamiento que antes había rechazado por irracionales.

Consiguientemente, adoptar el punto de vista de la ciencia «no conduce a reintegrar subrepticamente los cuadros epistemológicos propios de una sociedad para explicar las demás; es, al contrario, constatar, como me lo enseñó por primera vez el estudio de los sistemas de parentesco australianos, que las formas más nuevas del pensamiento científico pueden sentirse en plan de igualdad con las andaduras intelectuales de los salvajes desprovistos por lo demás de los medios técnicos que, en el curso de sus fases intermedias, habrían permitido adquirir el saber científico» (M IV, p. 569). La ciencia significaría, entonces, la vía hacia el descentramiento de todo etnocentrismo.

En definitiva, ninguna de las objeciones enumeradas y refutadas llega a tocar el fondo de los problemas que se ventilan en la producción etnológica de Lévi-Strauss. Tampoco afectan, en ningún punto importante, al método del análisis estructural, sobre el que precisamente ahora vamos a organizar el debate: lo planteamos alrededor de la impugnación de tres métodos adversos, como son el historicismo, el funcionalismo, el formalismo.

Contra el historicismo

En el método de las escuelas históricas culturales confluyen los mismos presupuestos ideológicos que en la interpretación difusionista y la evolucionista. Todas ellas se apoyan en una presunta continuidad entre las culturas, sea en el espacio, sea en el tiempo. El *difusionismo* postula que los inventos culturales se han transmitido — difundido— de un grupo social a otro, de región en región. El *evolucionismo*, por su lado, se presenta como una réplica del evolucionismo biológico: la civilización occidental representaría la etapa más avanzada de la humanidad; todas las sociedades habrían de ser colocadas en fila, desde las más primitivas a las más avanzadas; todas se consideran como etapas necesarias de una única evolución; de modo que las sociedades no occidentales de la actualidad serían «supervivencias» de etapas anteriores ya sobrepasadas. El *historicismo*, finalmente, significa sólo una matización de las mismas tesis.

Muy pronto demuestra Lévi-Strauss la insuficiencia radical de la explicación difusionista: «una concepción difusionista de la distribución asiática de los sistemas de parentesco está condenada al fracaso desde un principio» (EEP, p. 482/460). Un sistema concreto que funcione efectivamente en el seno de una sociedad, lo hace en relación con el conjunto de su estructura y «jamás puede explicarse exclusivamente por hipótesis difusionistas»; su razón de ser no estriba en las migraciones y los contactos culturales, sino que hay que buscar los «caracteres intrínsecos de esa sociedad». «Hablar de difusión, en relación con hechos de este tipo, equivaldría a decir que la sociedad entera se difundió, lo que sólo sería desplazar el problema» (EEP, p. 484/461). La interpretación difusionista, aparte de su excesivo simplismo, deja sin explicar hechos esenciales.

Emparentado con el difusionismo, el evolucionismo cultural se esfuerza en ver «relaciones de filiación y diferenciación progresiva», como la que la paleontología

descubre en la evolución de las especies vivas, no sólo entre una cultura y otra, sino incluso entre elementos sueltos de culturas distintas. En esto reside la equivocación de E. B. Tylor. Está claro que, en semejantes reconstrucciones, falta «la garantía del lazo biológico de la reproducción». Zoológicamente, del «hiparion» desciende de modo real el «*equus caballus*». Culturalmente, sin embargo, «un hacha no engendra nunca otra hacha»; entre ambos utensilios, por muy similares que sean, media una «discontinuidad radical derivada del hecho de que uno no ha nacido del otro, sino que cada uno de ellos ha nacido de un sistema de representaciones» (AE I, 1949, p. 7/4). Además de esto, al no disponerse de una «historia detallada» de las sociedades en cuestión, se cae en extrapolaciones o generalizaciones carentes de todo cimiento firme.

Por consiguiente, «al igual que los 'estadios' del evolucionismo, los 'ciclos' o los 'complejos' culturales del difusionismo son el fruto de una abstracción que carecerá de testimonios corroborativos. Su historia no pasa de ser una historia *conjetural e ideológica*» (AE I, 1949, p. 8/5). Esta descalificación se aplica no sólo a Tylor, sino también a otros trabajos más modernos, como los de Lowie, Spier y Kroeber sobre los indios norteamericanos. Nada nos enseñan de los verdaderos procesos por los que se ha adquirido tal o cual institución.

Franz Boas llegó a darse cuenta de esas dificultades: en lo concerniente a la historia de los pueblos primitivos, no pueden hacerse más que reconstrucciones, por lo que el etnólogo trabaja en pésimas condiciones. Las teorías del difusionismo y del evolucionismo propugnan un intento explicativo demasiado ambicioso, con un alcance «macrohistórico» que peligró no explicar absolutamente nada. Es preciso concentrarse, más bien, en el estudio de las costumbres de una tribu y sus relaciones con las circunvecinas, dentro de una sola región, al objeto de «determinar por un lado las causas históricas que han conducido a su formación, y por otro los procesos psíquicos que las han facilitado» (AE I, 1949, p. 10/6). Así, Boas utiliza un método más estricto, «microhistórico», para obtener el conocimiento de los hechos sociales, inductivamente, a partir del conocimiento particularizado de un grupo social, a través del cual reconstruye un momento histórico, con un grado elevado de probabilidad. A pesar de ello, este historicismo apenas consigue explicaciones definitivas, ya que, en cualquier caso, no supera un cierto nivel donde únicamente subsisten reliquias fragmentarias.

En conclusión, para que fuera legítima la hipótesis de que se da evolución de un tipo a otro, «sería necesario estar en condiciones de probar: [1] que uno de los tipos es más primitivo que el otro; [2] que, dado el tipo primitivo, se produce necesariamente una evolución hacia la otra forma; en fin, [3] que esta ley opera más rígidamente en el centro de la región que en su periferia. Falto de esta triple e imposible demostración, toda teoría de las supervivencias es inútil» (AE I, 1949, p. 11/7).

Ulteriormente, en *El origen de las maneras de mesa*, Lévi-Strauss reemprende sus críticas a la escuela histórica. El método de ésta defiere muchísimo del método estructural, con desventaja para el primero. Lévi-Strauss ejemplariza, en el análisis del

mito sobre las esposas de los astros, lo que es capaz de lograr cada uno de los citados métodos. En lo tocante a la «recopilación de los hechos», no cabe objeción, pues no hay análisis que no exija partir de los datos. «Las dificultades comienzan con la definición de los hechos». El método histórico se contenta con inventariar términos, sin llegar a relacionarlos: «Nunca o casi nunca se intenta una reducción de la que resultaría que dos o varios motivos, separados en un plano superficial, estuvieran en relación de transformación, de suerte que el carácter de hecho científico no pertenece a cada motivo o a tales o cuales de ellos, sino al esquema que los engendra, aunque permanezca en estado latente» (M III, p. 186/192-93).

Lo verdaderamente científico se esconde en un nivel más profundo que la aparente dispersión de los acontecimientos sucesivos. No es ya la diacronía la que da cuenta de la sincronía. Es el estudio sincrónico, a saber, el estudio del sistema, del aspecto estructural, el que hace inteligible el aspecto diacrónico de los fenómenos. «Donde la escuela histórica busca dar con nexos contingentes y rastros de una evolución diacrónica, hemos descubierto un sistema inteligible en la sincronía. Donde hace inventarios de términos, no hemos discernido más que relaciones» (M III, p. 216/223). Así se verifica analizando una serie de mitos sobre las esposas de los astros: lo importante ahí son las diferencias y oposiciones que se organizan en sistema. Por eso, en lugar de entresacar restos exógenos o ver conglomerados fortuitos, el análisis estructural escruta los «contratos significativos», hasta restituir el nexo preexistente entre las cosas mismas —como señaló Saussure—.

Bien es cierto que «no podría eludirse el problema histórico» (M III, p. 216/224). Los datos históricos constituyen el principio del análisis y el objeto de la explicación estructural. Ahora bien, el método estructural no se limita a yuxtaponer una variedad de tipos extraídos de la realidad histórica; tampoco atribuye sus diferencias ya a transformaciones lógicas, ya a accidentes históricos, oscilando según sea más cómodo en cada caso. El método estructural «sólo es legítimo a condición de ser exhaustivo». Si su justificación teórica «reside en la codificación, a la vez única y más económica, a la que se sabe reducir mensajes cuya complejidad era hartamente repelente y que antes de que él interviniera parecían imposibles de descifrar», entonces, o bien «el análisis estructural consigue apurar todas las modalidades concretas de su objeto, o se pierde el derecho a aplicarlo a cualquiera de esas modalidades» (M I, p. 151/149). De ahí que no quepa invocar hipótesis histórico-culturales para tapar huecos explicativos. Sólo las conclusiones históricas y lingüísticas bien fundadas pueden, y deben, tenerse en cuenta escrupulosamente. Por supuesto. Pero la perspectiva de explicación estructuralista es otra. Ante los tipos históricos variantes, el método estructural los «anticipa a todos con la forma de un sistema de relaciones que funcionan, y por operación de las cuales son engendrados dichos tipos. Que algunos aparezcan simultáneamente, otros en épocas diferentes, es cosa que plantea problemas cuyo interés no menospreciamos. A condición, eso sí, de que se nos conceda que tipos cuya emergencia concreta parece tardía no salieron de la nada, y no aparecieron tampoco bajo la exclusiva influencia de factores históricos o en respuesta a sollicitaciones externas. Más bien hacen pasar a la existencia actual posibilidades inherentes al sistema y en este sentido son tan viejas como él» (M III, p. 223/231). Por contraste con

el método histórico, no se admite ningún elemento gratuito o carente de significación: es imprescindible reintegrar todas las variables, y todas las particularidades, en un sistema coherente.

En el último volumen de *Mitológicas*, Lévi-Strauss da por refutados los principios de la escuela histórica (cfr. M IV, p. 52). Recuerda su arbitrariedad miope a la hora de definir el mito, cuyo nivel real de análisis se sitúa —desde el punto de vista estructural— al nivel del grupo de transformaciones. No es raro, por tanto, que el análisis estructural no refrende determinadas conclusiones de la escuela histórica, por recaer ésta en la especulación.

Con respecto a la realidad histórica, es frecuente comprobar, en la apreciación del propio Lévi-Strauss, cómo «el análisis estructural aporta ayuda a las reconstrucciones históricas» (M II, p. 295/286). No es raro observar, asimismo, que «felizmente el análisis estructural suple las incertidumbres de las reconstrucciones históricas» (M III, p. 169/174), en ciertas ocasiones. Lévi-Strauss llega a reivindicar para su método un papel subsidiario en la investigación histórica: «Haciendo aparecer entre los mitos lazos insospechados, y clasificando las variantes en un orden que sugiere al menos la dirección obligada de ciertos pasajes, plantea problemas a la historia, que incitan a ésta a considerar hipótesis en las cuales quizá nunca habría pensado, y le aporta así una ayuda más fecunda que si uno se hubiera limitado a registrar sin más sus resultados» (M IV, p. 33). De manera que, por ejemplo, el análisis de la mitología indoamericana ha servido para determinar, en algunos casos, el itinerario de ciertas migraciones de las que no se tenían datos seguros.

En suma, si el método del análisis estructural rechaza el método de la escuela historicista, es por sus insuficiencias científicas y su implícita ideología; no recusa, en cambio, los hechos históricos, de los que toma el punto de partida y a cuyo esclarecimiento contribuye, no sólo en su aspecto estructural, sino incluso, a veces, en su aspecto genético.

Contra el funcionalismo

Frente a la postura historicista se levanta no sólo el estructuralismo sino también el funcionalismo, aunque de distinta manera. Por eso hay que fijar las distancias respecto al método funcionalista.

El funcionalismo designa la orientación más moderna de la antropología anglo-norteamericana. Entre sus principales figuras se encuentran Bronislaw Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown. Su metodología pone entre paréntesis la perspectiva histórica y aborda el estudio sincrónico de una sociedad particular, buscando su coherencia interna, a fin de comprender su concreto funcionamiento. Al estudiar una cultura, los funcionalistas tratan de poner de manifiesto las relaciones concretas existentes entre sus elementos. El problema surge por la excesiva particularización del análisis, que, por muy penetrante que sea sobre tal cultura singular, resulta dudoso que pueda plenificar

el conocimiento de su objeto, si no se tiene en cuenta el desarrollo histórico precedente y el colindante. La investigación se circunscribe a una sola región y llega a magníficos resultados, pero al precio de tener que recortar la validez de sus conclusiones a la sociedad analizada y a su estado presente, sin posibilidad de concluir nada sobre otras épocas de la misma sociedad, y mucho menos sobre las demás sociedades.

Sin recaer en el historicismo, «sólo el desarrollo histórico permite sopesar los elementos actuales y estimar sus relaciones respectivas» (AE I, 1949, p. 17/13). Lo histórico es un actor indispensable para conocer el mismo presente. Porque, por ejemplo, en las mismas formas actualmente observables en una sociedad, se suelen dar unas que desempeñan una «función primaria», es decir, que gozan de plena vigencia, en tanto que otras tienen sólo una «función secundaria», ya que se conservan por pura rutina —y se explican únicamente por un sistema pasado—.

Hecha esta puntualización, añadamos que los funcionalistas admiten la sistematicidad de la sociedad humana, e incluso los hay que hablan de estructuras sociales (Radcliffe-Brown). Sin embargo, su noción de estructura no se debe confundir con la del estructuralismo. En el funcionalismo, la «estructura» coincide con el mismo sistema social, a nivel empírico, considerado al modo de un organismo vivo; se trata de una noción de estructura que paga tributo a dos características incompatibles con el estructuralismo: es naturalista y empirista.

En este punto venía insistiendo Lévi-Strauss con anterioridad. El *naturalismo* imagina que las estructuras sociales son análogas a las estructuras orgánicas, que basta describirlas como se hace en la morfología y la fisiología. Presume que los lazos biológicos pueden constituir el modelo válido para entender los lazos familiares. No advierte la diferencia entre sistemas culturales y sistemas naturales, al menos suficientemente, por lo que interpreta los primeros desde la óptica de los segundos. Se le escapa la mediación de la mente y de unos sistemas de representación, en la conformación de los sistemas culturales. Estos no son meramente fácticos, sino que poseen un *carácter simbólico*. Ya vimos que justamente «debido a su carácter de sistema simbólico, los sistemas de parentesco ofrecen al antropólogo un terreno privilegiado en el cual sus esfuerzos pueden casi alcanzar (insistimos sobre este «casi») los de la ciencia social más desarrollada, es decir, la lingüística. Pero la condición de este acercamiento, del que puede esperarse un mejor conocimiento del hombre, consiste en no olvidar nunca que, tanto en el estudio sociológico como en el estudio lingüístico, nos hallamos en pleno simbolismo». Aquí está la clave. Una vez que, en el mundo natural, ha emergido el pensamiento simbólico —y con él, la cultura—, «la explicación debe cambiar de naturaleza tan radicalmente como el nuevo fenómeno aparecido difiere de aquellos que lo han precedido y preparado». De modo que «a partir de este momento, toda concesión al naturalismo comprometería los inmensos progresos ya cumplidos en el dominio lingüístico y los que comienzan a insinuarse también en la sociología familiar, y condenaría a ésta a un empirismo sin inspiración ni fecundidad» (AE I, 1945, p. 62/49-50).

La nota del *empirismo* se relaciona estrechamente con la naturalista; radica en no distinguir las «relaciones sociales» concretas, situadas en el plano de lo observable experimentalmente, y la «estructura social», perteneciente al plano de los modelos teóricos que las explican. Según el estructuralismo, de esa realidad social empírica se extrae el «sistema de relaciones» que la inteligibiliza mediante una mayor generalización y simplificación.

Se ve claro que Lévi-Strauss quiere acorralar al funcionalismo, cuando le plantea el siguiente dilema: «O bien los funcionalistas proclaman que toda investigación etnológica debe resultar del estudio minucioso de las sociedades concretas, de sus instituciones y de las relaciones que éstas mantienen entre sí y con las costumbres, creencias y técnicas; de las relaciones entre el individuo y el grupo, y de los individuos entre sí dentro del grupo» (AE I, 1949, p. 16/11), y en tal caso no superan todavía la posición teórica de F. Boas. «O bien los funcionalistas pretenden hallar en su ascetismo la salvación y, haciendo lo que todo buen etnógrafo debe hacer y hace (...), intentan alcanzar de un solo golpe, replegados en su interioridad, por un milagro inusitado, esas verdades generales cuya posibilidad Boas nunca había negado (pero que él colocaba en la etapa final...)» (AE II, 1960, p. 16/12). En realidad, sólo son capaces de hacer inteligible el caso particular que han analizado, y esto de forma limitada, ya que no cuentan con medios para llegar a una generalización válida en otros casos.

El funcionalismo queda demasiado prendido a lo empírico, a lo descriptivo de los datos. Para Radcliffe-Brown, «la estructura es del orden de los hechos; está dada en la observación de cada sociedad particular» (AE II, 1960, p. 28). En contraposición a semejante concepto empirista de estructura, para Lévi-Strauss la estructura es del orden de los modelos, ya sea de los modelos inconscientes que efectivamente regulan el funcionamiento de un sistema concreto, o de los modelos elaborados por el antropólogo como elucidación consciente de aquéllos.

Con respecto al modelo de estructura que Lévi-Strauss maneja, han menudeado todo tipo de interpretaciones y críticas. A algunas de ellas se ha dignado contestar nuestro autor, p. ej., a las de G. Gurvitch, que proyectaba sobre la estructura lévi-straussiana el concepto empirista de la misma (cfr. AE I, cap. XVI), y a las de A. G. Haudricourt y G. Granai, que se figuraban que el método estructural ambiciona un «conocimiento total de las sociedades», cosa absurda, dado que sólo busca extraer unas constantes (cfr., AE I, cap. V). Otro censor al que, a su debido tiempo, responde Lévi-Strauss es el antropólogo británico Edmund Leach. En un principio ferviente admirador de las orientaciones metodológicas de Lévi-Strauss, se convirtió años más tarde en apasionado inquisidor. Arrepentido de sus coqueteos estructuralistas, arremete contra su antiguo maestro, achacándole un cierto «acento idealista» (25), desde su recuperada atalaya funcionalista; le interesa más el comportamiento real que los sistemas simbólicos.

Leach ataca por varios flancos: valora negativamente los resultados de los análisis de las estructuras elementales del parentesco (26); impugna que el tabú del incesto se reduzca simplemente a la reciprocidad de la exogamia (27); denuncia la falta de una

prolongada estancia de Lévi-Strauss en el terreno etnográfico, el que se informara por medio de terceros, el ser poco exigente con sus fuentes (28); le reprocha portarse, a veces, más como abogado, filósofo y poeta que como científico (29). No escatima lindezas para resaltar la precariedad de la base empírica y la hipertrofia especulativa de Lévi-Strauss.

Aunque el punto de partida de sus teorías arranque de los hechos, de documentos, «en cuanto los datos vayan a la inversa de la teoría, Lévi-Strauss o bien negará la evidencia, o bien movilizará todos los recursos de su poderosa vena para barrer la herejía» (30). Se sirve de los testimonios etnográficos más bien como «ilustración» de su teoría.

Señala cómo Lévi-Strauss busca características universales aplicables a toda la humanidad. Pero, para él, lo universal sólo existe a nivel de la estructura, no en el de los hechos brutos. «Nótese en particular su menosprecio del 'fenómeno empírico'. El 'objeto general del análisis' lo concibe a la manera de una matriz algebraica de permutaciones y combinaciones posibles cuyo lugar es el 'pensamiento humano' inconsciente; la evidencia empírica no es jamás sino una posibilidad entre otras. Esta preferencia de la abstracción generalizada a expensas del hecho empírico se trasluce en muchas ocasiones en los escritos de Lévi-Strauss» (31). Machaconamente repite la misma objeción: Lévi-Strauss le parece poco empírico; su concepción es grandiosa, pero pone en tela de juicio su utilidad. Sus métodos estructurales «no están en condiciones de mostrarnos la verdad; no hacen más que arrastrarnos a un mundo donde todo es posible y donde nada es verdadero» (32). Al generalizar tanto, al buscar siempre la simetría perfecta de sus moldes, al dar tal prioridad a su teoría, expulsa de un «escobazo» la realidad de los hechos empíricos.

Para Leach, «el objeto de la antropología social sigue siendo siempre el comportamiento social efectivo de los seres humanos» (33), no la estructura lógica interna de unos sistemas o conjuntos simbólicos, con sus transformaciones.

Lo capcioso de Lévi-Strauss es ese estilo tan sinuosamente elegante, ese «malabarismo verbal» que hace dificultosísimo discernir en qué punto empieza a extraviarse el razonamiento. A pesar de ello, «desde mi punto de vista —sostiene Leach— el producto final es en amplia medida erróneo» (34), sin negar la gran riqueza de su aportación. Incluso las estructuras que Lévi-Strauss desvela como «manifestación de un proceso mental inconsciente, por lo que a mí se refiere no estoy ya de acuerdo cuando pretende concebir este inconsciente como un atributo común a toda la humanidad más que como un atributo de individuos particulares o de un grupo cultural particular» (35). Acusa, por último, a Lévi-Strauss de haber convertido en *dogma* el «que sus descubrimientos en torno a los hechos representan características *universales* del proceso inconsciente del pensamiento humano» (36). En esta última inculpación constato una no sé si pretendida ambigüedad de E. Leach: las estructuras cuya universalidad se discute, ¿son las estructuras de tal o cual sistema concreto? En este caso, por supuesto, no son universales. ¿Son las llamadas «estructuras de estructuras»? Entonces, tampoco. Pues la universalidad sólo se predica de las

«estructuras del espíritu humano» que regulan —eso sí— la configuración de todos los demás niveles estructurales que descienden hacia lo concreto; están presentes en todos, pero sin identificarse completamente con ninguno: son sólo su código básico.

Por su parte, Lévi-Strauss se ha hecho eco más de una vez de las críticas que le dirige Leach. De ellas se ha defendido en la segunda edición de *Las estructuras elementales* y también en *El hombre desnudo*. No voy a entrar en la disputa acerca de divergencias en determinados pasos del análisis; eso queda a la competencia de los especialistas en etnología. En lo tocante a la actitud metodológica más general, sí conviene aportar una muestra de las réplicas contra Leach: «Es preciso que la reflexión crítica tome el relevo de los inventarios empíricos» (M IV, p. 32), si se quieren resolver no pocos problemas. Por encima del nivel de la observación empírica, hay que detectar el sistema de «diferencias» significativas sobre las que se basa el modelo estructural. La estructura no es nunca lo observable, puede ser demostrada; exige todo un «trabajo de demostración» que va más allá del empirismo.

A toda costa, Lévi-Strauss pugna por sacudirse el sambenito de «idealismo» o «mentalismo» que se le cuelga en los países de lengua inglesa. No le gusta nada ese despectivo hablar de «universales lévi-straussianos» refiriéndose a las estructuras. Contraataca: «Es ya tiempo, para la etnología, de liberarse de la ilusión creada de cabo a rabo por los funcionalistas, que toman los límites prácticos donde los encierra el género de estudios que preconizan por propiedades absolutas de los objetos a los que se aplican. No es razón el que un etnólogo se acantone durante uno o dos años en una pequeña unidad social, banda o aldea, y se esfuerce por captarla como totalidad, para creer que, en otros niveles distintos de éste donde la necesidad o la oportunidad lo colocan, esta unidad no se disuelve en diversos grados dentro de conjuntos que quedan la mayoría de las veces insospechados» (M IV, p. 545). No basta con encerrarse en un grupo social para comprenderlo adecuadamente, porque, de muchas maneras, este grupo social forma parte integrante de un conjunto más amplio. Sin agrandar el campo de visión, el antropólogo corre el riesgo de no ver mucho más allá de sus propias narices. «Como mínimo se deben distinguir dos niveles discretos de actividad en la vida de los pueblos sin escritura. Por una parte, lo que llamaremos el campo de las interacciones fuertes, que son a las que, por esta razón, se ha prestado atención principalmente: consisten en las migraciones, las epidemias, las revoluciones y las guerras, y se hacen sentir intermitentemente, en forma de sacudidas profundas cuyos efectos son amplios y duraderos. Pero junto a ellas, se ha despreciado demasiado el campo de las interacciones débiles, que se producen con una frecuencia mucho más rápida y con una periodicidad muy corta, en forma de encuentros amigables u hostiles, de visitas y de casamientos. Son las que mantienen el campo en agitación permanente» (M IV, p. 545). Por todo esto, no es suficiente explicar una estructura aislada y detenerse ahí. Importan las interrelaciones.

De una punta a otra de ese campo más vasto, aparecerá una gama de variantes —desplegadas hasta geográficamente, en ocasiones privilegiadas, o bien situadas en épocas y regiones diferentes— que el funcionalista desconoce, al tiempo que ignoraría cómo relacionarlas. El método estructural, en cambio, gracias a la operatividad del

modelo de estructura, concebida como «grupo de transformaciones», es capaz de dar una explicación válida en un nivel más general. Tal explicación se consigue por medio de la «experimentación con los modelos» (AE I, 1952, p. 307/252) que, como ya se vio, marca la fase fundamental del método estructuralista.

Lleva razón J. R. Llobera cuando secunda a Lévi-Strauss: el empirismo «imposibilita toda estrategia dirigida a la formulación de leyes» (37). Por eso, el estructuralismo supone un notorio avance hacia la conversión de la antropología en ciencia.

Paradójicamente, quedan aún autores en los que tropezamos con opiniones opuestas a las anteriores. J. Courtès objeta a Lévi-Strauss el «haber quedado demasiado cerca de los datos etnográficos» (38); se aferra —según él— excesivamente a la realidad empírica, aludiendo directamente al material mítico. Por su parte, C. Tullio-Altan piensa que C. Lévi-Strauss se mueve dentro del funcionalismo «aunque nominalmente lo refute» (39); es funcionalista «a pesar suyo» (40); sencillamente porque es imposible liberarse del funcionalismo, que «constituye una categoría ineliminable de nuestros procedimientos mentales» (41). Al final, acaba aconsejando que la investigación estructural debe completarse con la funcional, cuando ya nos había hecho creer que no diferían.

Con todo, tal vez esté en la complementariedad el arreglo del pleito entre ambas corrientes y métodos. El mismo Lévi-Strauss lo sugiere: «Quizá las escuelas inglesas y francesas sean complementarias en este sentido: nosotros somos imprudentes, temerarios, nos lanzamos a ciegas hacia todas las construcciones especulativas y nos perderíamos completamente si ellos no estuviesen siempre dispuestos a criticarnos y moderarnos» (42). Quizá. Lo cierto es que quedan bien subrayadas sus diferencias, así como las inequívocas preferencias de nuestro autor.

Contra el formalismo

Desde ciertos ángulos, el intento estructuralista se podría interpretar como un cierto formalismo. Así lo han hecho algunos. Aunque se le pudiera emparentar con el método de los formalistas rusos, el hecho es que la noción de estructura y la noción de forma resultan netamente diferentes. En su estudio sobre Lévi-Strauss, ya deja claro Yvan Simonis que el estructuralismo, si bien comienza por ser un formalismo (43), *no es un formalismo*.

Al afirmar que no se trata de un formalismo se quiere decir, en una primera aproximación, que el estructuralismo no va con esquemas previos a imponérselos desde fuera al objeto mismo. No se puede confundir la estructura con una especie de lógica a priori, resultado del juego teórico de posibilidades, sino que se obtiene a posteriori, de los sistemas culturales concretos. Desde esta base, se tiende a alcanzar «un plano en que las propiedades lógicas se manifiestan como atributos de las cosas tan directamente como los sabores o los aromas» (M I, p. 22/23). Por ejemplo, en el caso de la mitología, el código es inherente a ésta y no se hace más que descubrirlo.

Ni siquiera el método se tiene como algo exterior a la realidad analizada: ha de irse constituyendo en el estudio.

A fin de deslindar mejor las posturas, vamos a echar una ojeada a las reflexiones de Lévi-Strauss sobre una obra del formalista ruso Vladimir Propp, tal como aparecen en *La estructura y la forma* (1960). Este artículo dará lugar a la airada contestación de Propp, años después. Más que la polémica, es el texto de Lévi-Strauss el que nos aclara mejor la identidad del estructuralismo. «Al contrario que el formalismo, el estructuralismo se niega a oponer lo concreto a lo abstracto y a conceder a este último una posición de privilegio. La *forma* se define por oposición a una materia que le es extraña, pero la *estructura* no tiene distinto contenido: es el mismo contenido, recogido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real» (AE II, 1960, p. 139). Para el análisis estructural, lo concreto no se opone a lo abstracto, como tampoco lo abstracto se impone a lo concreto.

Si a lo abstracto llamamos forma, y a lo concreto, contenido, «forma y contenido tienen la misma naturaleza y son de la incumbencia del mismo análisis». Más aún: «El contenido deriva su realidad de la estructura y lo que se define como forma es la 'puesta en estructura' de las estructuras locales en que consiste el contenido» (AE II, 1960, p. 158). En otras palabras, todo contenido es tal contenido respecto a la forma que lo envuelve, y es forma respecto al contenido que él incluye; o dicho de otro modo, toda forma es tal con respecto a un contenido, que a su vez, es forma de otro, y así sucesivamente. Depende del nivel de significación en que nos situemos. Cada nivel posee su estructura, que se integra en la estructura de otro nivel. Lo mismo que un significado se articula con su significante, y éste a su vez puede convertirse en significado de un nuevo significante. Etcétera. No cabe distinción entre forma y sustancia.

El formalismo disocia la forma y el contenido, al no poder reintegrar aquélla a éste. En consecuencia, la forma «se ve condenada a permanecer en un nivel de abstracción tal que acaba por no significar nada y no tener ningún valor heurístico. *El formalismo aniquila su objeto*» (AE II, 1960, p. 159). Propp llega a descubrir que todos los cuentos tienen algo en común, que en realidad existe un solo cuento; pero no se sabe cómo clasificar la multiplicidad de los cuentos con lo que de hecho tropezamos. Ahí está el fallo. «Antes del formalismo, ignorábamos sin duda lo que tenían en común estos cuentos. Después de él, estamos sin medios para comprender en qué difieren. Hemos pasado, así, de lo concreto a lo abstracto, pero ya no podemos volver de lo abstracto a lo concreto» (AE II, 1960, p. 159). De ahí la superioridad del método progresivo-regresivo del estructuralismo, que permite la ida de lo concreto a lo abstracto, e igualmente la vuelta de lo abstracto a lo concreto, esto es, del modelo teórico al caso empírico.

Puesto que la validez del análisis tiene su piedra de toque en la posibilidad de síntesis con la realidad concreta, si esto resulta imposible, el análisis deja de ser fiable: «Nada puede convencer mejor de las insuficiencias del formalismo que su incapacidad para

reintegrar el contenido empírico del que, con todo, ha tomado impulso» (AE II, 1969, p. 16). Según Lévi-Strauss, el análisis formalista pierde, por el camino, el contenido.

Propp ha desvelado que el contenido de los cuentos es «permutable», por relación a un esquema que permanece fijo; pero ha pasado de ahí, precipitadamente, a creer que es «arbitrario». En vez de reducir el contenido a permutaciones azarosas de cada contexto, urge reconocer que «las permutaciones están sujetas a leyes». «Nuestra afirmación de que la permutabilidad del contenido no es algo arbitrario equivale a decir que, a condición de llevar el análisis hasta un nivel suficientemente profundo, se acaba por hallar, tras la diversidad, la constancia. Inversamente, la pretendida constancia de la forma no debe ocultarnos que las funciones son también permutables» (AE II, 1960, p. 163). A pesar de su variable apariencia, el contenido de unos cuentos puede ser el mismo, por esconder una misma estructura profunda. Mientras que, por la razón inversa, una función tipificada, aparentemente idéntica en una serie de cuentos, puede en realidad ser distinta.

Lévi-Strauss atribuye el extravío del formalismo, su insuficiencia, al «desconocimiento de la complementariedad entre significante y significado, que se reconoce en todo sistema lingüístico desde Saussure (AE II, 1960, p. 169). A lo que hay que añadir todo lo que la visión estructuralista conlleva. A Propp le falta considerar el campo de estudio como sistema de significación, lo que le permitiría la integración de lo concreto y lo abstracto, y el paso de lo uno a lo otro en todos los planos significativos. Pues en todos está presente —y operante— la estructura.

La réplica de Vladimir Propp llegó en 1964, con aires de hallarse vivamente ofendido y hasta agresivo. Tanto que Lévi-Strauss publicó una nota expresando que había habido un malentendido, que su estudio sobre la «obra profética de Propp» sólo quería ser «un homenaje hacia un gran descubrimiento que precede en un cuarto de siglo a las tentativas que otros y yo mismo hemos hecho en el mismo sentido» (AE II, 1964, p. 173). En efecto, en el texto de su estudio, Lévi-Strauss llegaba a subrayar cómo el mismo Propp, en ciertos pasajes, se dirigía a sí mismo esas críticas que él estaba sugiriendo. ¿Qué arguye Propp? Veamos: «El profesor Lévi-Strauss elabora abstractamente mis generalizaciones. Deplora el hecho de que de los esquemas abstractos por mí propuestos no se pueda volver a los materiales, pero si toma cualquier colección de cuentos de magia y los confronta con mi esquema, podrá darse cuenta de que éste tiene una correspondencia perfecta con el material y palpará con sus manos las leyes de la estructura de los cuentos» (44). El formalista ruso defiende que a partir de su «esquema» del cuento se puede llegar a componer una infinidad de cuentos al estilo de los cuentos populares. Reivindica también la indisociabilidad entre «su» forma y «su» contenido.

Más adelante prosigue rearguyendo: «También el profesor Lévi-Strauss afirma lo mismo, 'forma y contenido tienen la misma naturaleza y son de la incumbencia del mismo análisis'. Sin duda es así, pero reflexionemos sobre esta afirmación: si forma y contenido son inseparables, e incluso de idéntica naturaleza, quien analiza la primera está por eso mismo analizando el segundo. Pero entonces, ¿cuál es el delito del

formalismo y en qué consiste mi crimen cuando analizo el argumento (contenido) y la composición (forma) en su indisociable unidad?» (45). Para terminar, alega en defensa propia que el «profesor Lévi-Strauss» no ha sido capaz de señalarle ningún caso concreto en el que se evidencien las conclusiones erróneas de su análisis de los cuentos. Pase lo que pase con esas conclusiones, lo que no queda oscurecido es la diferencia de método entre el formalista y el estructuralista. Tampoco coincide, al parecer, su noción de contenido y forma.

De manera muy peculiar Lévi-Strauss ha resaltado cómo «en materia de análisis estructural es imposible disociar la forma del contenido. La forma no está fuera sino dentro» (TA, p. 130/133). Así pues, «en el análisis estructural, contenido y forma no son entidades distintas sino puntos de vista complementarios que es indispensable adoptar para profundizar en un mismo objeto» (MI, p. 106/101). Contenido y forma se interconvierten a lo largo del análisis.

Por lo demás, cada interpretación de un mito o un cuento se agrega como una variante más que a su vez admite otra interpretación. Si esto es así, «¿no nos encerramos entonces en un círculo, al convertirse de pronto cada forma en un contenido que requiere hasta el infinito otra forma que dé cuenta de él?» Es Lévi-Strauss quien se pregunta y se responde: «De lo que precede resulta por el contrario que el criterio de la interpretación estructural escapa a esta paradoja, por el hecho de que ella sola sabe dar cuenta a la vez de sí misma y de las demás. Pues, en tanto que consiste en explicitar un sistema de relaciones que las demás variantes no hacen más que encarnar, se las integra y se integra en ellas, en un nuevo plano donde se opera la fusión definitiva del fondo y de la forma, y que entonces no es ya susceptible de nuevas encarnaciones. Revelada a sí misma, la estructura del mito pone término a sus cumplimientos» (M IV, p. 561). Esto significa que el modelo del grupo de transformaciones es el único capaz de explicar todas las variantes.

Gracias a la homología estructural, que el análisis descubre, se integran el fondo y la forma, así como el pensar humano y el objeto social, el método y la realidad misma. La confusión del estructuralismo con el formalismo se desvanece tan pronto como se examinan de cerca.

A estas alturas, es de esperar que la peculiaridad del nuevo método estructuralista haya quedado más a la luz, tras la confrontación de recursos con las metodologías del historicismo (demasiado ideológico), del funcionalismo (demasiado empirista) y del formalismo (demasiado abstracto). Muchas objeciones permanecerán, no cabe duda, todavía en el aire. Ante ellas, contra viento y marea, seguirá Lévi-Strauss convencido — y convenciéndose, quizá— de que, como alguna vez dijo en forma de apotegma, «un poco de estructuralismo aleja de lo concreto; mucho, conduce a ello».

Notas

- (1) R. BARTHÈS, *Ensayos críticos*. Barcelona: Seix Barral, 1973, p. 256.
- (2) *Ibíd.*, p. 256.
- (3) P. MERCIER, *Historia de la antropología*. Barcelona: Península, 1969, p. 144.
- (4) *Ibíd.*, p. 149.
- (5) J. VIET, *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Amorrortu, 1970, p. 258.
- (6) R. BASTIDE, en *Sentidos y usos del término estructura*. Buenos Aires: Paidós, 1971, p. 13.
- (7) Cfr. J. GUIART, «Sobrevivir a Lévi-Strauss», en *Lévi-Strauss, estructuralismo y dialéctica*. Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 114-120.
- (8) D. SPERBER, «El estructuralismo en antropología», en *¿Qué es el estructuralismo?* Buenos Aires: Losada, 1971, p. 220.
- (9) *Ibíd.*, p. 235.
- (10) *Ibíd.*, p. 244-245.
- (11) L. HEUSCH, *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*. México: Siglo XXI, 1973, pp. 113-114.
- (12) *Ibíd.*, p. 11.
- (13) J. COURTÈS, *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*. Tours: Mame, 1973, p. 176.
- (14) Cfr. G.S. KIRK, *El mito. Su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona: Barral, 1973. p. 21.
- (15) R. BOUDON, *À quoi sert la notion de «structure»? París: Gallimard, 1968, p. 35.*
- (16) *Ibíd.*, p. 36.
- (17) *Ibíd.*, p. 191.
- (18) *Ibíd.*, p. 193.
- (19) Cfr. *Ibíd.*, pp. 201-203.

(20) *Ibíd.*, p. 215.

(21) *Ibíd.*, p. 217.

(22) Cfr. P. WORSLEY, en *Estructuralismo, mito y totemismo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970, p. 204-205; H. W. SCHEFFLER, en *Estructuralismo y antropología*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969, p. 19; E. R. LEACH. *Lévi-Strauss*. París: Seghers, 1970, p. 173.

(23) J. PIAGET. *El estructuralismo*. Buenos Aires: Proteo, 1968, p. 10.

(24) *Ibíd.*, p. 102.

(25) E. R. LEACH, «Claude Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo», en *Estructuralismo y antropología*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969, p. 151.

(26) Cfr. E. R. LEACH, *Lévi-Strauss*. París: Seghers, 1970, pp. 11 y 146.

(27) *Ibíd.*, pp. 156-159.

(28) *Ibíd.*, pp. 26-27.

(29) *Ibíd.*, p. 28.

(30) *Ibíd.*, p. 28.

(31) *Ibíd.*, pp. 65-66.

(32) *Ibíd.*, p. 127.

(33) *Ibíd.*, p. 151.

(34) *Ibíd.*, p. 171.

(35) *Ibíd.*, p. 174.

(36) *Ibíd.*, p. 179.

(37) J. R. LLOBERA, «A manera de presentación», en C. Lévi-Strauss, *El futuro de los estudios del parentesco*. Barcelona: Anagrama, 1973, p. 35.

(38) J. COURTÈS, *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*. Tours: Mame, 1973, p. 176.

(39) C. TULLIO-ALTAN, en *Estructuralismo y antropología*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969, p. 63.

(40) *Ibíd.*, p. 81.

(41) *Ibíd.*, p. 71.

(42) Lévi-Strauss, entrevistado por Paolo Caruso, en *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*. Barcelona: Anagrama, 1969. p. 36.

(43) Cfr. Y. SIMONIS, *Claude Lévi-Strauss, o la «pasión del incesto»*. Barcelona: Ed. de Cultura Popular, 1969, p. 165.

(44) V. PROPP, «Estructura e historia en el estudio de los cuentos», en *Polémica con C. Lévi-Strauss*. Madrid: Fundamentos, 1972, p. 66.

(45) *Ibíd.*, pp. 69-70.