

<https://doi.org/10.32735/S0718-2201202100053942>

49-63

## EL MÉTODO ESTRUCTURAL DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS Y SU INCIDENCIA EN LAS RELACIONES PENSAMIENTO-MUNDO

*Claude Lévi-Strauss structural method and its impact on the thought-world relationships*

ALEJANDRO BILBAO

*Universidad de Los Lagos (Chile)*

*bilbao1231@hotmail.com*

### Resumen

El presente artículo intenta explorar en dos tiempos de indagación del método estructural de Claude Lévi-Strauss. El primero de ellos se ubica en torno de los criterios epistemológicos y metodológicos que cifran el análisis del parentesco y del mito. El segundo tiempo pretende indagar en el alcance de estos criterios para definir la categoría de sujeto y de pensamiento al interior de la antropología estructural. Finalmente, una ilustración de estos problemas es elaborada mediante el tratamiento que el método estructural asigna a la teoría psicoanalítica.

Palabras clave: Estructura; sujeto; pensamiento; mito; parentesco; inconsciente.

### Abstract

This article attempts an exploration in two inquiry stages of Claude Lévi-Strauss structural method. The first stage will be focused on the epistemological and methodological criteria that encrypt the analysis of kinship and myth. The second stage intends to investigate the scope of these criteria to define the category of subject and thought within the structural anthropology. Finally, an illustration of these problems is elaborated through the treatment that the structural method assigns to psychoanalytic theory.

Key words: Structure; subject; thought; myth; kinship; unconscious.

### INTRODUCCIÓN

Durante el siglo XX, el pensamiento de Claude Lévi-Strauss gravitó de manera significativa en diversos ámbitos de indagación de la disciplina antropológica, extendiendo su influencia a un conjunto de saberes y dominios en apariencia distantes de su *órganon* epistémico y metodológico. De manera reciente, M. Godelier (2013, p.17) ha intentado organizar los momentos del paradigma estructuralista de Claude Lévi-Strauss, considerando dos aspectos. El primero de ellos se encontraría situado en la organización conceptual de los estudios relativos al parentesco, que, en el ámbito de las relaciones matrimoniales, permitiría observar el accionar efectivo del pensamiento simbólico, una de las categorías fundamentales de la metodología estructuralista. Un segundo aspecto delimitaría la consideración que es asignada al pensar, a las acciones de figuración que el entendimiento despliega para significar y volver representable lo sensible. En este punto, para Godelier, se inscribe el registro del análisis del mito y del pensar mítico.

Recibido: 5 agosto, 2019

Aceptado: 6 enero, 2020

En un primer tiempo de análisis el presente texto aborda los principios epistémicos y metodológicos que se desprenden de las propuestas de Godelier para entender el lugar del mito y del parentesco en la obra de Claude Lévi-Strauss. Un segundo tiempo del artículo se consagra al análisis de las categorías de *pensamiento*, de sujeto y de *sensibilidad*, tratando de mostrar su relevancia al interior de la metodología estructuralista. Por último, un esbozo de análisis es ofrecido respecto de la teoría psicoanalítica, relevante objeto de indagación del proceder de la metodología estructural, y útil figura de comprensión de sus alcances epistemológicos.

Desarrollado en principio por la lingüística estructural de Jakobson (1963, pp. 209-248), el método estructuralista en antropología devela la lógica interna de funcionamiento de los sistemas sociales, analizando las condiciones que estos poseen para reproducirse y transformarse. Las condiciones de operación de esta lógica pueden ser concebidas, según Lévi-Strauss, como herramientas heurísticas susceptibles de reformular los procedimientos que históricamente han acompañado la organización conceptual de las ciencias humanas y sociales, aspirando a su síntesis efectiva. Un esfuerzo de elaboración y de crítica en lo relativo a la arquitectura de esta síntesis puede ser encontrado en un número importante de autores provenientes de las distintas disciplinas que conforman las ciencias sociales (Clastres, 1974; Descola, 2005; Scubla, 1998; Zafiropoulos, 2003; Clifford, 1986). Aun si esta síntesis efectiva de los saberes relativos al hombre es vasta en alcances, la vertiente metodológica que la acompaña es útil para observar que, en la definición, exploración y delimitación de estas aspiraciones, el método estructural nunca fue considerado por Lévi-Strauss como una *filosofía de base mayor*. En la conformación de este método no habría ningún tipo nuevo de “metafísica” que permitiría explicar las distintas creencias, costumbres e instituciones vinculadas a la cultura. Las tesis que acompañan la formulación de este nuevo tipo de aprehensión para lo humano no se organizan de un modo estricto a partir de un sistema doctrinal que, tomando en cuenta tal metafísica, pudiese seleccionar y jerarquizar las propiedades de los objetos que son asunto del saber antropológico. Es preciso observar que el estructuralismo en antropología define de un modo casi exclusivo la actitud metodológica que el investigador adquiere frente a los objetos que describe y conoce, estableciendo por medio de esta actitud los límites y márgenes de su accionar disciplinar. Asimismo, este accionar es coextensivo a la cláusula que indica que la subjetividad del investigador debe ser rechazada de todo marco de existencia social o afectiva que le sea asignada. Caso contrario es su *ego* cognitivo, el que es congruente con la formulación de un pensamiento sin sujeto (Lévi-Strauss, 2009b, p. 492). Acceder a la objetividad del conocimiento equivale, bajo estas premisas, a la necesidad de que la subjetividad del investigador se “objective” de un modo permanente, ubicando a distancia todo fragmento subjetivo de su persona (Lévi-Strauss, 1999, pp. XXIX-XXX). De un modo general, estas son las condiciones del proceder metodológico de la antropología estructuralista de Lévi-Strauss, colofón de las ideas que ordena a propósito del parentesco y del mito.

## I. CLAUDE LÉVI-STRAUSS EN EL ÁMBITO DE LOS ESTUDIOS DEL PARENTESCO Y DEL MITO

Las observaciones y análisis realizados por Claude Lévi-Strauss a propósito del parentesco, pueden ser encontrados tempranamente en sus primeras publicaciones destinadas a los Nambikwara del Mato Grosso brasileño (1943, pp. 398-409). Estas indagaciones se verán continuadas en un artículo de la revista *Word, Journal of the linguistic Circle of New York*, donde la aplicación del método estructural a la antropología se toma una consigna explícita (Lévi-Strauss, 1945, pp. 1-21). El conglomerado de estas ideas es después sistematizado en dos textos más tardíos: *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), y la *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, corolario de estas primeras indagaciones (Lévi-Strauss, 1999, pp. IX-LII). Las preocupaciones relativas a la teoría del parentesco no terminan de manera definitiva en 1950, estas se extienden a un periodo más extenso, abarcando las observaciones que pueden ser halladas en *The Future of Kinship Studies* (Levi-Strauss, 1965, pp.13-20), donde el autor vuelve a delimitar desde lo disciplinar la utilización de la categoría de *estructura* y de *modelo* para pensar la designación de “estructuras elementales”. El último momento de estos estudios se encuentra ubicado en el periodo de 1973-1986, donde se impone el análisis de una nueva forma de organización del parentesco, *la maison*. Tipo de organización formulada en el texto *La vía de las máscaras*, siendo útil para describir el sistema de parentesco de los Kwakiutl, de los Tlingit, y de otros pueblos de la costa noreste de Estados Unidos (Lévi-Strauss, 1979, pp.164-192).

Por medio del nódulo argumental de las primeras investigaciones respecto del parentesco, Lévi-Strauss logra ejemplificar cómo “los hechos de la naturaleza logran excederse a sí mismos” (1949, p. 29). Esta sentencia sugiere la presencia del hombre, su pernoctar en un estado cultural, perceptible en las formas que el pensar esboza en su relación con los objetos. Esta presencia es sinónimo de su capacidad de auto-domesticación y de transformación, visible en las operaciones que el entendimiento realiza frente a los antagonismos que son proporcionados por la naturaleza. La auto-domesticación gravita en principio en el ámbito del pensar, en los procedimientos que el entendimiento inscribe en las tendencias del hombre. Además, la transformación opera en el sacrificio que es exigido a los objetos cuando estos son incorporados en el trabajo humano que supone la representación y la figuración de lo sensible. Los objetos de esta sensibilidad son los asideros fácticos sobre los que se inclina el trabajo del pensar y de la representación, otra forma de nombrar la presencia de la naturaleza. Desde las primeras páginas de *Las estructuras elementales del parentesco*, surge el propósito de entender cómo obran estas formas de figuración, aun si este propósito emerge en apariencia desvinculado del objetivo central del texto, que es comprender los sistemas elementales del parentesco. La respuesta para los problemas que se entrelazan entre la naturaleza y la cultura, se ven de esta manera considerados por medio de las elaboraciones establecidas

a propósito del problema del incesto. La prohibición del incesto es “el paso fundamental desde el pasaje de la naturaleza a la cultura” (Lévi-Strauss, 1949, p. 547). Este pasaje no consiste en la superposición de la cultura sobre la naturaleza, sino en la transformación de la naturaleza por la cultura. En lo referido a la auto-domesticación, permanece la observación relativa a que “el hombre es el único animal que se domestica a sí-mismo” (Lévi-Strauss, 1949, p. 29). Esta transformación-auto-domesticación delimita un nuevo orden de existencia, suprimiendo la existencia de la naturaleza como un reino soberano. El trabajo de la cultura es de este modo la delimitación de las condiciones de “superación” de este modo de existencia natural. La prohibición del incesto es el proceso con el que es factible observar a la naturaleza excediéndose a sí misma.

En la elaboración que Lévi-Strauss desarrolla a propósito de la prohibición del incesto, adquiere un papel preponderante el lugar asignado al fenómeno de la alianza (1949, pp. 52-53). La alianza es la demostración asignable del proceder estructural sobre el conjunto de las operaciones que ponen en funcionamiento “las estructuras del espíritu humano”. Estas se encuentran presentes en “el hombre de todas las épocas y de todas las sociedades” (Lévi-Strauss, 1949, p.18). Si la prohibición del incesto expresa el pasaje de los hechos naturales de la consanguinidad al hecho cultural de la alianza, es porque también el pensamiento puede expresar ciertas formas de resolución frente a las contrariedades aportadas por un medio no cultural. El pasaje de la naturaleza a la cultura define operaciones precisas en el pensar humano, configurando la aptitud del hombre para: “pensar las relaciones biológicas bajo la forma de sistemas de oposición: oposiciones entre los hombres propietarios y las mujeres apropiadas; las oposiciones entre estas últimas, entre las esposas, entre las mujeres adquiridas y las hermanas y las hijas” (Lévi-Strauss, 1949, pp. 157-158). La presencia del pensamiento como un modo de acción y de resolución de las contrariedades que son aportadas por lo sensible, se torna en el develamiento de las estructuras fundamentales que obran en el espíritu humano. Lo anterior, de un modo universal, y por tanto contrastable en cada cultura y en cada individuo. Por ello, es necesario contemplar que la instauración de la idea de regla –de reglas como la prohibición del incesto–, permite sustentar las relaciones entre los hombres mismos y los lazos que estos mantienen con la naturaleza. Es esta misma idea de regla la que permite comprender la noción de reciprocidad, dando cuenta de los medios que esta posee para permitir el intercambio de dones entre los humanos. La idea de regla y de reciprocidad son nociones universales que enuncian “un fondo común indiferenciado de estructuras mentales y de esquemas de sociabilidad desde el cual cada cultura extrae los elementos que le permiten construir su modelo particular” (Lévi-Strauss, 1949, p. 99). Poniendo en evidencia la existencia de operaciones y esquemas mentales comunes a la humanidad, Lévi-Strauss sostiene que la diversidad de culturas no contradice la idea de estructuras universales que el método estructural observa en su comprensión de los fenómenos de la vida social. La particularidad y el relativismo no son aspectos que

contradigan las tesis de estructuras universales, ya que más allá de lo que distingue y separa a una cultura de otra, existen esquemas de sociabilidad que obran en todas las sociedades y todas las épocas, tomando factible que cada sociedad constituya una combinación singular de estructuras universales y de estructuras singulares (que no se oponen entre sí, ya que las primeras son siempre la condición de existencia de las segundas). Cuando este pensar universal se transforma en una realidad social, adquiere la forma de expresión que las estructuras particulares le asignan de un modo cualquiera. En *Las estructuras elementales del parentesco* se consigna:

Cada niño aporta al nacer –por medio del esbozo de una estructura mental–, la integralidad de los medios con los cuales la humanidad dispone de toda la eternidad para definir sus relaciones frente al mundo y sus relaciones con el otro. Estas estructuras son sin embargo exclusivas. Cada tipo de organización representa entonces una elección que el grupo impone y perpetúa (Lévi-Strauss, 1949, p. 108).

Para el método estructural el plano social y mental no son diferenciables, ninguna relación social podría existir sin verse mediada por la intervención de las operaciones del pensamiento, las que adquieren sus bases en las estructuras fundamentales del espíritu humano. Las observaciones relativas al parentesco son de este modo palmarias para el método estructural. Ya sea que se trate de la prohibición del incesto o de la división de primos en paralelos y cruzados, las relaciones biológicas son pensadas bajo la forma de un sistema de oposiciones. La vertiente metodológica del proceder estructural indica que oponer es excluir, pero también, incluir a partir de los principios que estructuran el sistema de las oposiciones. En el caso del matrimonio, los individuos adquieren un valor positivo o negativo, oposición que no es organizada debido a que poseen una esencia distinta a la de *Ego*. Estos individuos se encuentran insertos en un sistema de relaciones antitéticas, cuyo propósito es fundar inclusiones por medio de las exclusiones (único medio que instaura la reciprocidad en el todo). El trabajo que el pensar instituye por medio de la representación y la figuración de las contrariedades que lo sensible expresa, no consiste solo en percibir relaciones existentes o en imaginarlas. Es su labor considerar las relaciones entre las relaciones como es de hecho el caso de la bipartición entre primos cruzados y paralelos. La serie lógica que concierne al pensar y a las estructuras universales del espíritu humano, evidencia que el parentesco debe ser interpretado como un fenómeno de estructura, y no como el resultado de una “serie simple de yuxtaposiciones y costumbres” (Lévi-Strauss, 1949, p. 145). Junto con las reglas de la exogamia y de la reciprocidad, el matrimonio de primos cruzados debe ser considerado como un ejemplo de la “recurrencia de una estructura fundamental, e interpretar esta estructura por sus caracteres globales en lugar de desagregar en partes y en trozos su significación intrínseca” (Lévi-Strauss, 1949, p. 143).

Considerar el carácter “anónimo” que posee el pensamiento en estas estructuras del espíritu humano, supone entender hechos particulares como el intercambio, en razón

de la estructura global de la reciprocidad, un modo de manifestación “de la aprehensión inmediata e intuitiva del hombre social” (Lévi-Strauss, 1949, p. 159). El fenómeno del intercambio torna factible esta aprehensión, ya que en él se ven movilizadas las estructuras abstractas del espíritu, esto es: la dualidad, la alternancia, la oposición, y la simetría, debiendo reconocerse en todas ellas el elemento inicial de cualquier tipo de análisis. En cuanto más se profundice en las formas de organización del pensar humano, más evidente se torna la circunstancia de observar la acción de estructuras profundas que sostienen la distribución de las categorías y clases con las que procede el entendimiento. Exhaustivos niveles de análisis de la vida mental “nos presenta a las estructuras, las cuales disminuyen en número al mismo tiempo que aumenta su rigor y su simplicidad” (Lévi-Strauss, 1949, p. 110).

Este último argumento constituye para Godelier la corroboración de la indistinción de las diferencias entre los modos de pensamiento de los pueblos “primitivos” y el de los pueblos “civilizados” (2013, p. 67). Esta indistinción, que comprende la existencia de estructuras del pensar que no son la simple expresión de costumbres, engendra al interior de la antropología de Lévi-Strauss una fracción importante de las elaboraciones referidas al mito y al pensar mítico.

En 1955, Lévi-Strauss publica el primero de los textos consagrados a la construcción de los grandes conceptos del pensar mítico: “The Structural Study of myth”, artículo que aparece inicialmente publicado en el *Journal of American Folklore* y después traducido al francés en la *Antropología estructural* (Lévi-Strauss, 1958, pp. 227-255). En este momento, un mito es el conjunto de todas sus variantes, manifestando la ausencia de una versión que le sea intrínseca. No existe una interpretación verdadera del mito, lo que es sustancial al mito se encuentra en la historia que relata. En 1955, es posible observar que un mito se encuentra constituido de unidades llamadas *mitemas*, elementos que organizan el interjuego de las relaciones posibles. El mito es de este modo un objeto absoluto, que se encuentra presente en el lenguaje (relato), en la diacronía, por cuanto este relato ordena una continuidad de eventos. También es relevante la dimensión llamada sincrónica del mito, lo que Lévi-Strauss denomina su estructura profunda. El tiempo del mito es por una parte irreversible: el relato ordena los eventos de un modo sucesivo y sin pausa. Pero también es reversible: la estructura subyacente al relato es intemporal. Además, en 1955, el pensamiento mítico posee una lógica, no tan lejana del pensamiento científico y también exigente. Las diferencias entre ambas formas de pensamiento se encontrarían en la naturaleza de sus objetos, y no precisamente en las operaciones que recaen sobre ellos. En “Estructura y dialéctica” (Lévi-Strauss, 1958, pp. 263-264), la relación entre los mitos y los ritos es expresada en términos de una relación compleja, y no como una simple correspondencia homológica. Para tornar posible el análisis de un mito no es suficiente cotejar los mitos con los ritos y prácticas de una misma sociedad, es

necesario compararlos con las creencias y las prácticas de sociedades vecinas. Por la misma circunstancia, el análisis no puede ser solo formal.

No podemos contentarnos de un análisis puramente formal, este constituye una etapa fecunda pero preliminar de la investigación, en la medida en que permite formular en términos más rigurosos lo que se hace habitualmente con los problemas de la geografía y de la historia. La dialéctica estructural no contradice entonces el determinismo histórico: ella lo interpela acordándole un nuevo instrumento (Lévi-Strauss, 1958, p. 266).

En *El pensamiento salvaje*, el pensamiento mítico es definido como “un pensamiento en estado salvaje, no domesticado en razón de exigencias de rendimiento” (Lévi-Strauss, 1962, pp. 19-24). Esta forma de presentación de la acción del pensamiento salvaje –que no es el pensamiento de una humanidad primitiva– volverá a ser trabajada de un modo posterior en textos como *Mitológicas II: De la miel a las cenizas* (2009a, pp. 406-407) y en la conclusión de las *Mitológicas IV: El hombre desnudo* (2009b, pp. 503-571).

En 1962, la ciencia de lo concreto y el conocimiento científico no corresponden a momentos temporalmente divergentes, asignables a estadios desiguales del desarrollo del espíritu humano. Este tipo de ciencia esboza uno de los niveles estratégicos con los que la naturaleza es abordada, tornándose cognoscible. La ciencia de lo concreto y la ciencia moderna serían: “dos modos distintos del pensamiento científico” (Lévi-Strauss, 1962, p. 24). ¿Pero cuál es el vínculo que tendría esta ciencia de lo concreto con el mito? El mito procede según una inclinación al orden, a la organización y la sistematización de los hechos del mundo, generando interpretaciones imaginarias y especulativas referidas a la naturaleza y la sociedad. Esta forma de entendimiento concedida al mito retoma las ideas esbozadas en 1955, en “The Structural Study of Myth”. Un mito no funciona por medio de la organización que es aportada por conceptos, sino por medio de signos, elementos del pensar ubicados entre lo que es percibido y los conceptos (Lévi-Strauss, 1962, p. 27). De este modo, los signos son imágenes que devienen en signos al ubicarse en relación con una idea o un concepto:

Como la imagen, el signo es un ser concreto, este asemeja al concepto en su poder referencial: tanto el uno como el otro no se relacionan de un modo exclusivo entre ellos, pueden remplazar algo otro que ellos mismos (Lévi-Strauss, 1962, p. 28).

Si los signos pueden reemplazarse y significar otras cosas que ellos mismos, es factible considerar que sean permutables (Lévi-Strauss, 1958, p. 248). Si los mitos combinan sin cesar iguales materiales para narrar historias diversas, el trabajo del pensar mítico es asimilable al proceder de un *bricoleur*. El resultado de un mito, su fin, puede de este modo considerarse como el medio o la forma de proceder de otro mito, por esta situación: “los significados se transforman en significantes e inversamente” (Lévi-Strauss, 1962, p. 31). Para las elaboraciones de la antropología estructural, los mitos

emergerían como sistemas de relaciones abstractas. Los mitos parten de una estructura que utilizan para producir un “objeto absoluto”, de modo tal que todo mito “relata una historia” (1962, p. 38).

La idea referida al mito como un objeto absoluto se enriquece en 1962 bajo la apreciación de lo que Lévi-Strauss denomina su variable estética (1962, p. 53). Los mitos tendrían la capacidad de conducir el pensamiento mítico a aspectos afectivos, emocionales, que otorgan vivacidad a las relaciones que los hombres mantienen con el resto de los seres vivos. Relaciones que emanan de la identificación primitiva que Rousseau vio actuar como “la condición solidaria de todo pensamiento y de toda sociedad” (Lévi-Strauss, 1962, pp. 53-54). La identificación del hombre con los seres vivos constituye el presupuesto existencial de todo pensamiento, sea este mítico o científico.

## II. LAS RELACIONES ENTRE EL PENSAR, EL SUJETO Y LO SENSIBLE

La arquitectura conceptual para considerar el cuerpo de estas relaciones queda expuesta en 1962, por medio del carácter lógico que suponen estos vínculos, esto es, la forma de considerar distintos tipos de acercamiento a lo sensible. Esta hipótesis no es solo explícita en 1962, ella es trabajada de un modo más tardío en *El hombre desnudo*:

Dicho de otra manera, las operaciones de la sensibilidad tienen ya un aspecto intelectual, y los datos externos de orden geológico, botánico, zoológico, etc., no son nunca intuitivamente aprehendidos en sí mismos, sino en forma de *texto*, elaborado por la acción conjunta de los órganos de los sentidos y del entendimiento. (Lévi-Strauss, 2009b, p. 613)

Lo sensible es la experiencia que el hombre tiene del mundo, adviene a lo humano al modo de una *contrariedad* –nunca intuitivamente aprehendida–, requiere de los actos de *creación* que el pensar expresa en su relación con el mundo. La expresión de esta creación no es para Lévi-Strauss la manifestación del entendimiento de una conciencia individual, ni la afirmación de una existencia como un “saber absoluto”. El estado absoluto de esta existencia es considerado al interior de la metodología estructuralista como la *objetivación* que la cultura ejerce en las acciones del pensar individual. La expresión objetivación muestra la supeditación del pensar individual a los modos de funcionamiento infraestructurales de cada cultura.

Ya sea en los signos de la agonía humana que Lévi-Strauss observa en los rostros de los hombres y mujeres de la ciudad de Calcuta (1955, pp.142-171), o en las acciones “concretas” que son evocadas en *El pensamiento salvaje*, la identificación al prójimo y el conocimiento de lo concreto, suponen una cierta articulación entre la sensibilidad y el pensar. Esta visión comprende la transformación que el pensar sufre en el espacio de la sensibilidad, toda vez que se comprende que es en este espacio donde se realiza la



identificación al semejante. La transformación operada en el yo propio por el reconocimiento del otro, es también una forma de identificación a lo vivo y lo natural. Identificación que hace ingresar a la conformación subjetiva del yo en estados de *contrariedad* en el pensar. En estas formas de lo vivo se descubren tiempos y lugares diversos al yo, que expresan el trabajo de la *creación* y de la objetivación cultural al interior de la metodología estructuralista.

Para Lévi-Strauss, el entendimiento humano constituye en gran medida el trabajo de representación pictórica de estas contrariedades, un acto de creación, que trabaja en la dirección de tornar representable un mundo que se expresa como oposición al pensar. Esta consigna metodológica expresa una actitud frente al mundo que no debe considerarse debido a una “filosofía preconcebida”. Esta consigna solo obedece a un accionar de tipo disciplinar, que intenta conceptualizar la posición del etnólogo frente a los objetos que constituyen su ámbito de trabajo. Posición que le es exigida sin importar el dominio de investigación emprendido.

Se advierte así por qué la desaparición del sujeto representa una necesidad de orden, podría decirse, metodológico: obedece al escrúpulo de nada explicar del mito si no es por el mito, y de excluir, en consecuencia, el punto de vista del árbitro que inspecciona el mito por fuera y propende por ello a encontrarle causas extrínsecas (Lévi-Strauss, 1973, p. 567).

La necesidad de orden referida a la destitución del lugar asignado al sujeto, es expresada aquí a propósito del mito. Empero, su alcance es más extenso, este se dirige al desarrollo de una metodología que debe dirigir el sentido interno de los programas y proyectos del método estructural. Es también una destitución que destaca la relevancia de las formaciones simbólicas de la cultura, ya que son estas formaciones las que explican el conjunto de las producciones sociales (Lévi-Strauss, 1999, pp. XVI-XVII). El mito evidencia que las operaciones del pensar se encuentran regidas por la contrariedad que aporta de un modo permanente lo sensible, permitiendo pensar el acontecer desde una estructura de orden. Figuración cultural correspondiente al trabajo del signo sobre aquello que se denomina “naturaleza”. Los mitos hablan así de la escisión entre la naturaleza y la cultura. Esta división es la expresión de un sentido inagotable y la negación de una significación única e intrínseca al mito, relanzándolo en forma permanente a las razones internas de su relato. Movimiento que es también el de la acción del símbolo sobre la vida y los cuerpos, y que, como pensamiento anónimo, es manifestación de la influencia de lo colectivo sobre el sujeto. Una forma de comprensión para la dimensión de lo inconsciente es hallada en este punto, permaneciendo definida al modo de una alteridad radical que objetiva los hechos de la cultura en el individuo.

El inconsciente sería de este modo el término mediador entre el yo y el otro. Profundizando en estos datos, no nos adentramos –si puede decirse– en el sentido de nosotros mismos: accedemos a un plano que no nos parece extraño ya que este

revela nuestro yo más secreto; pero (más normalmente) porque, sin hacernos salir de nosotros mismos nos pone en coincidencia con otras formas de actividad que son a la vez nuestras y otras (Lévi-Strauss, 1999, p. XXI).

El inconsciente es un “término mediador” que permite el proceder y la organización fictiva de la institución social, expresión de la presencia del semejante. El rechazo de las conciencias espontáneas surge de este modo por medio de la lectura de Freud, no para ver allí la simple determinación del pensar inconsciente en una conciencia individual. Se trata de delimitar la injerencia de esta conciencia en las formas del vivir inauguradas por los signos de la cultura. De este modo, en tanto proyecto conceptual, la antropología se define como una indagación relativa a las relaciones que el hombre mantiene con su entorno. Dimensión esta última que, considerada en su articulación con el pensar, se torna en el patrón rector de las exigencias de elaboración simbólica. Es así como se vierten los sentidos que posibilitan el ejercicio del habla, del pensar, del sueño, del actuar, de la sexualidad, de las clasificaciones totémicas, del pensamiento mítico y de las oposiciones y alianzas permitidas por el parentesco.

La antropología debe partir de una concepción relativa a lo sensible, que vuelve a todo hecho, un *exceso*. Al interior de esta concepción, el pensar debe colmar los espacios generados por estos excesos, obturando todo abandono de sentido por medio del conjunto de las significaciones que la cultura toma posible. En lo relativo a la prohibición del incesto, la contrariedad para el pensar es el sexo, y su figuración en el ámbito de reproducción de los vínculos sociales. Las contrariedades que el sexo hace emerger entre los hombres son sin duda convertidas y sacrificadas en formas de reproducción social (función primera de la alianza, pero también del linaje), tomando de este modo al sexo en sexualidad reproductible por medio de reglas sociales (Godelier, 2004, pp. 326-344). Estas contrariedades, así como su posterior integración por parte de la cultura, comprenden el uso de los objetos sexuales, su circulación y prohibición.

Frente a estos diversos aspectos que delimitan las formas que lo humano posee para reproducir sus sentidos frente a los antagonismos de la naturaleza (sentidos que son también procedimientos de reproducción social), una última consideración puede establecerse respecto de la “ecología invertida o negativa” que ellos suponen. En efecto, esta lectura del acontecer como antagonismo de la naturaleza en la cultura, es también la aceptación de los derechos de la naturaleza sobre los hombres, y no solo de los hombres sobre la naturaleza. El signo es así no solo un duelo por el objeto, sino una posible reducción en la contingencia de los excesos del mundo. “La naturaleza no es de este modo contradictoria en sí misma, ella solo puede serlo en los términos de la actividad humana que se inscribe en ella” (Lévi-Strauss, 1962, p.177). Las concepciones que los hombres establecen para pensar las relaciones entre la cultura y la naturaleza son dependientes “de

la manera que estos últimos poseen para modificar sus propias relaciones sociales” (Lévi-Strauss, 1962, p.144).

### III. UN OBJETO DE INDAGACIÓN DE LA METODOLOGÍA ESTRUCTURALISTA: EL PSICOANÁLISIS

Recordemos que ya sea mediante el análisis de los mitos, de las clasificaciones totémicas o de las reglas del parentesco, la originalidad de la antropología estructural descansa justamente en su preocupación por explicar los fenómenos sociales como acontecimientos correspondientes a un mismo rango de acción de lo sensible. Los fenómenos sociales no se explican por acciones humanas por complejas que estas sean, o por contenidos de tipo psicológico, ya que la antropología estructural se encuentra orientada a la búsqueda de las invarianzas y de las propiedades que las organizan. Como fuese indicado, es preciso visualizar que la desaparición del sujeto trabajada por Lévi-Strauss, ya sea en los mitos o en las estructuras de parentesco, aparece como la consecuencia necesaria de una preocupación de objetivación científica, y no como resultado de una filosofía preconcebida. Es una situación impuesta por las características de los objetos de estudio del procedimiento estructural, y donde la categoría de sujeto es entendida como sinónimo de las inconsistencias del psicologismo. Se trata de una debilidad que metodológicamente obstruye la investigación de los objetos culturales, afectando su observación y análisis. Como una forma de tomar distancia de estas inconsistencias, deben establecerse las condiciones fundamentales y propias de un conocimiento objetivo, susceptible de brindar una “mirada distante” referida al hombre y sus obras (Lévi-Strauss, 2009a, p. 619). Lo anterior, supone suprimir toda veta investigativa facilitada por el psicologismo, dimensión donde se sitúa la categoría de sujeto. Esta última categoría, solo expresa el marco de las diferencias individuales, de la expresión de los afectos y de los móviles anímicos que se vinculan a la manifestación de estos afectos. La presencia del sujeto surge asociada a un grado de existencia considerado “insustancial”:

A lo largo de estas páginas, el “nosotros” del que el autor no ha querido desprenderse no era solo de “modestia”. Traducía asimismo el cuidado más profundo de conducir el sujeto a lo que, en empresa semejante, debía aspirar a ser, con todo y no serlo siempre y por doquier: el lugar insustancial ofrecido a un pensamiento anónimo a fin de que allí se despliegue, tome sus distancias con respecto a sí mismo, recupere y realice sus disposiciones verdaderas y se organice considerando los constreñimientos inherentes a su sola naturaleza (Lévi-Strauss, 2009b, p. 565).

El lugar insustancial que es asignado al sujeto por la metodología estructuralista es sustituido por la relevancia que es brindada al pensamiento. La investigación referida a las expresiones posibles de la subjetividad humana permanece analizada mediante las estructuras profundas del espíritu humano, considerando los modos y formas en que el pensamiento se objetiva. El rechazo del psicologismo es expresión de las posibilidades

de fundación de un conocimiento de carácter universal, centrado de un modo exclusivo en las formas que el hombre posee para simbolizar y conocer el mundo.

Es este último aspecto el que permite a Lévi-Strauss asimilar el psicoanálisis a una forma contemporánea de psicologismo, difícilmente asociable al develamiento de las estructuras inconscientes del espíritu humano. En las últimas páginas del hombre desnudo, Lévi-Strauss se distancia de los esfuerzos de Freud por inscribir en el inconsciente los mecanismos psicológicos que fundamentan la vida pulsional del hombre. Estos mecanismos psicológicos se encontrarían movilizados por elementos de carácter afectivo, difícilmente disociables del entendimiento que el psicoanálisis presta para formular una hipótesis referida al origen y el desarrollo de la civilización. En textos como *Tótem y tabú* (1986a), *El malestar en la cultura* (1986b) o en otros más tardíos como *Moisés y el esquema de la religión monoteísta* (1986c), es el tránsito olvidado de los afectos criminales el que signa un tipo repetición inconsciente en la organización del presente. Los afectos poseen una raíz profundamente individual, útil para la comprensión de la singularidad desde la que emanan, pero difícil de asignar a un programa científico cuyo anhelo explícito es hallar los elementos de invariancia que se erigen más allá de la diversidad cultural. Sin sujeto, el inconsciente de la antropología estructural permanece vacío, reducido a la sola voz de la función simbólica. Para Lévi-Strauss, carece de todo sentido pensar que el sujeto pueda ser la causa última de los mecanismos psicológicos, porque son estos mecanismos los que determinan la posibilidad de que los sujetos sean efectivamente distintos. Introducir la variable subjetiva para pensar la estructura de la invariancia, obligaría a definir el estatus científico de tal psicología del conocimiento, abarcando el problema de cómo definir las representaciones nativas que serían el objeto de esta psicología. Asimismo, si los afectos y las variaciones individuales pueden ser explicados por medio de la formulación de un proceder “metapsicológico” (la psicología del psicoanálisis), este proceder solo traduciría la compleja manifestación de la singularidad, sin por ello confirmar la organización de los elementos de invariancia. La explicación metapsicológica de Freud puede comprender la dimensión singular que abarcan los afectos, pero esto solo gracias a las leyes generales que autorizan las combinaciones en el ámbito de la vivencia individual. Como metodología de trabajo, la oposición estructuralista entre pensamiento y sujeto conforma distinciones metodológicas extrapolables a cualquier tipo de psicología que se anteponga a la comprensión de las estructuras profundas del espíritu humano, mecanismos de naturaleza psíquica arraigados en la subjetividad de sus autores.

Convirtiendo al psicoanálisis en un objeto de indagación antropológica, Lévi-Strauss no debate de un modo directo con las tesis de Freud, sus reservas conciernen a la noción de sujeto y de afecto, que, al ser categorías centrales del pensamiento psicoanalítico, se toman en el blanco de una crítica de mayor envergadura. La teoría psicoanalítica se convierte en el contraejemplo de un pensar que es manifestación del

funcionamiento de las estructuras profundas e inconscientes del espíritu humano. Los postulados teóricos de Freud no brindan ninguna explicación para el anclaje cerebral que el paradigma estructuralista pretende hallar en la comprensión de la función simbólica. Esta exigencia metodológica que cifra la colaboración con otras disciplinas, delimita la inquietud por nombrar un tipo de psicología del conocimiento próxima a las ciencias cognitivas antes que a la teoría de Freud.

## CONCLUSIÓN

Ubicadas como piezas centrales del pensamiento antropológico contemporáneo, las tesis del estructuralismo de Lévi-Strauss dejan observar una forma particular de concebir las relaciones pensamiento-mundo. Estas se traslucen en el tratamiento que es concedido al estudio del parentesco, en el análisis de los mitos y en la reflexión relativa al pensamiento mítico. Tres dimensiones que transparentan de manera adecuada los axiomas metodológicos mayores del paradigma estructuralista. En todas ellas es posible observar que la tarea del pensar frente a la sensibilidad supone diferenciaciones y oposiciones en distintos registros. Una de ellas es la oposición entre *sujeto* y *pensamiento*, y las relaciones excluyentes que ellas mantienen para considerar la existencia de estructuras profundas en el pensamiento. Ambas categorías han permitido observar el lugar que antropológicamente es asignado a la teoría psicoanalítica –un objeto más de indagación de la antropología de lo contemporáneo–. Es empero necesario no olvidar que la reflexión de Lévi-Strauss respecto del psicoanálisis, siempre estuvo organizada desde los márgenes que abre la perspectiva comparatista en antropología, y no por otro orden de razones. En lo relativo al psicoanálisis, el paradigma estructuralista concentra una reflexión que solo lo considera en su “status” de objeto antropológico, del mismo modo que el parentesco o el pensamiento mítico. La teoría freudiana es útil a los efectos de establecer modalidades de contraejemplo para lo que puede conceptualmente considerarse en lo relativo a las oposiciones entre *sujeto* y *pensamiento*. El esfuerzo se despliega en la dirección de oponer el método estructural a las posibilidades de fundar una psicología que concentre una mayor relevancia en la categoría de *sujeto*. Esta querella metodológica asienta en Lévi-Strauss dos órdenes de hechos:

- a) En una perspectiva metodológica, para la antropología estructural, las distinciones entre *sujeto* y *pensamiento* son necesarias para la organización de sus objetos de indagación. Se trata de normar acciones, desempeños y estrategias del investigador frente a los hechos que forman parte de su hacer. Esta variante metodológica es también una forma de delimitación epistemológica para obrar ante la realidad.
- b) Queda expuesto que las elaboraciones que sistemáticamente Lévi-Strauss organiza a propósito del psicoanálisis, son esgrimidas debido al interés por los objetos del mundo contemporáneo. Considerado como un objeto antropológico, el inconsciente de Freud

puede ser estudiado en igual medida que el parentesco y el pensar mítico. Metodológicamente considerado, el inconsciente estructural de Lévi-Strauss denota un psiquismo de características cerebrales antes que pulsionales.

#### OBRAS CITADAS

- Clastres, Pierre (1974). *La société contre l'état*. Editions du Minuit.
- Clifford, James (1986). *Writing Culture, the Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley.
- Delrieu, Alain (1999). *Lévi-Strauss lecteur de Freud*. Anthropos.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.
- Freud, Sigmund (1986a). *Tótem y tabú, Obras Completas, Vol. 13*. Amorrortu.
- (1986b). *El malestar en la cultura, Obras Completas, Vol. 21*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1986c). *Moisés y un esquema de la religión monoteísta, Obras Completas, Vol. 23*. Amorrortu.
- Godelier, Maurice (2013). *Lévi-Strauss*. Seuil.
- (2014). *Métamorphoses de la parenté*. Fayard.
- Lévi-Strauss, Claude (2009a). *Mythologiques II, Du miel aux cendres*. Plon.
- (2009b). *Mythologiques IV, L'homme nu*. Plon.
- (1999). Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. Sociologie et anthropologie. P.U.F: IX-LII.
- (1979). *La voie des masques*. Plon.
- (1973). *Anthropologie structurale deux*. Plon.
- (1965). The future of kinship studies. The Huxley Memorial Lecture, en *Proceedings of the Royal Anthropological institute of Great Britain and Ireland*, I :13-22.
- (1964). *Mythologiques I, Le cru et le cuit*. Plon.
- (1962). *La pensée sauvage*. Plon.
- (1958) *Anthropologie structurale*. Plon.
- (1955). *Tristes tropiques*. Plon.
- (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton.
- (1945). L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie, en *Word, journal Of the Linguistic Circle of New York*, I, n°2 :1-21.
- (1943). The Social use of Kinship Terms Among Brazilian Indians, en *American Anthropologist*, 45: 398-409.
- Rousseau, Jean Jacques (1985). *Les rêveries d'un promeneur solitaire*. Gallimard.

Scubla, Lucian (1998). *Lire Lévi-Strauss*. Odile Jacob.

Jakobson, Roman (1963). *Essais de linguistique générale*. Minuit.

Zafirooulos, Marcos (2003). *Lacan et Lévi-Strauss, ou le retour à Freud. (1951-1957)*.

P.U.F.