

Vanesa Pérez

Prof. Gabriel Jaramillo

Teorías Culturales Contemporáneas

11 de febrero 2017

La otredad en Lévi-Strauss

1. El legado de la lingüística en la antropología social

El estructuralismo es decisivo en la construcción de la antropología social. Motivado o hasta cierto punto obsesionado por alcanzar el carácter científico de las ciencias exactas y naturales, los comienzos del siglo anterior estuvieron en constante búsqueda de ofrecer un carácter científico a las ciencias humanas y sociales asidas a la especulación filosófica. Uno de los principales postulados explicaba que no se puede conocer un fenómeno social sino en sus relaciones; no bastaba con “descomponer y diseccionar” (Lévi-Strauss 1992, 25), resultando de ello fragmentos esparcidos que no darán cuenta de la estructura de la realidad. Por tanto, se insistirá que el objeto en sí no tendrá sentido, sino solamente en su relación. Esta fue una de las premisas básicas de la lingüística y el motivo del por qué durante siglos no se pudo entender la unión entre los sonidos y los sentidos de las palabras: “La empresa era vana porque los mismos sonidos se encuentran en otras lenguas, pero ligados a sentidos diferentes. La contradicción no fue resuelta hasta el día en que se percibió que la función significativa de la lengua no está ligada directamente a los sonidos mismos, sino a la manera en que los sonidos se encuentran combinados entre sí” (231).

Los hechos sociales concretos no serían un producto arbitrario o contingente, pues, de ser el caso, no se podría explicar la semejanza de su sentido en lugares distantes. Este paralelismo —figura de repetición— es la constatación inicial de una estructura de pensamiento que contiene casos específicos. Aunque esto no presupone la existencia de significaciones precisas o arquetipos (Jung), pues los objetos o elementos en sí no significan por sí mismos, sino, como se indicó anteriormente, solo dentro de la estructura que los contiene.

Dentro de este panorama, la afirmación teórica que sacudió el contexto fue entender al lenguaje como un fenómeno social “que constituye un objeto independiente

del observador” (99). Esta premisa surgió del campo literario que dio autonomía a la obra al separarla de la influencia del autor. El análisis debía dirigirse hacia al funcionamiento interno de la obra y no tanto a las impresiones personales que esta podía suscitar y, por tanto, no se estudiaba obras literarias en sí, sino estructuras dentro de ellas. Esta definición del lenguaje puede decirse que fue el principal legado de la lingüística para el desarrollo de la antropología social.

Por tanto, si la mente —o el espíritu humano, en términos de Lévi-Strauss— transforma la experiencia concreta en ideas abstractas, que para el análisis serían las estructuras, el lenguaje, en sus características internas, fue el primer fenómeno social posibilitado para un análisis científico. Frente a esto el autor planteará su principal cuestionamiento: ¿se puede aplicar el mismo método de análisis (estructural) a otros fenómenos sociales?

Del resultado de esta inquietud surge su primera investigación sobre las relaciones de parentesco. Siendo la prohibición del incesto la acción sobre la que se funda la sociedad humana, ¿cómo explicar que este fenómeno universal tenga relaciones singulares en cada pueblo? Si se aplica el método estructural lingüístico, se buscarán las diferentes funciones de las relaciones de parentesco escogiendo varios sistemas matrimoniales y al asociarlos dar cuenta de una construcción común y de las variantes que pueda generar. El paralelismo resultante sería consecuencia de haber considerado previamente a “las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco como una especie de lenguaje” (102).

Posterior a este primer acercamiento al método estructural, Lévi-Strauss delineará su aplicación a otros fenómenos sociales y al mismo tiempo irá modelando una cierta actitud frente al objeto de estudio: intenta constantemente alejarse de los extremos o los binarismos. Esto se evidencia claramente en la relación entre cultura y lenguaje. Son tres las perspectivas las que se plantean: el lenguaje puede ser producto, parte o condición de la cultura. El autor indicará que, en busca de dar respuesta a estas opciones, se ha tomado solamente una posición en términos de causalidad, que inevitablemente produce un eje binario. Lévi-Strauss dirá que, al tomar una posición intermedia, será posible descubrir ciertas correlaciones y cuyo principal aporte será la estructura del espíritu humano:

estos descubrimientos beneficiarán a una ciencia a la vez muy antigua y muy nueva, una antropología entendida en el sentido más amplio del término, es decir, un conocimiento del hombre que asocie diferentes métodos y disciplinas, y que nos revelará un día los resortes secretos que mueven a este huésped, presente en nuestros debates sin haber sido invitado: el espíritu humano. (120)

En esta parte se han articulado algunos delineamientos de la antropología social: el objeto en sí mismo no tiene significación, sino solo en su relacionamiento; el lenguaje es un fenómeno social independiente del observador; el investigador deberá tener una postura que se aleje de los binarismos —como el caso de la relación entre la cultura y el lenguaje— para explicar las estructuras de los distintos fenómenos sociales. En consecuencia, si la lingüística tiene como objeto de estudio al lenguaje, en virtud de los signos que le competen, la antropología social toma para sí los demás fenómenos sociales en tanto que sean portadores de significación, como el caso de los mitos.

2. Antropología social aplicada a los mitos

Al igual que las distintas disciplinas de las ciencias sociales que estuvieron estancadas en la especulación filosófica, el panorama fue similar cuando se trataba de profundizar los mitos. Estos eran vistos como expresiones de la ensoñación colectiva, dando como resultando interpretaciones contemplativas y clasificaciones preconcebidas debido a su carácter arbitrario. El cuestionamiento continúa: si el lenguaje guarda una estructura inconsciente, el mito también puede estar provisto de una estructura que lo defina. La propuesta de Lévi-Strauss se centra alrededor de una ley estructural del mito que, al igual que otros fenómenos sociales, demuestre que “estos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo” (231).

Siguiendo la estructuración en torno al lenguaje, un mito en solitario no dirá tanto sino en relación. A esto se definió como grandes unidades constitutivas o mitemas que, entrelazadas, formarían haces de relaciones que solo en forma de combinaciones adquieren una “función significativa” (234). Por tanto, la incesante repetición de determinadas acciones muestra el paralelismo de las secuencias dentro de la estructura del mito. Un ejemplo lo encontramos en el primer grupo de mitos analizados del pueblo Bororo en Brasil. Estos demostrarían una especie de castigo cuando no se actúa de acuerdo a lo normado, pero, al profundizarlo, evocan una restitución de un caos por medio del origen de un elemento:

Hemos verificado que ciertos mitos bororo, superficialmente heterogéneos, concernientes a un héroe llamado Birimoddo, corresponden a un mismo grupo caracterizado por el esquema siguiente: una concepción desmesurada de las relaciones familiares acarrea la disyunción de elementos normalmente vinculados. La conjunción se restablece gracias a

la introducción de un término intermediario cuyo origen el mito se propone señalar: el agua (entre cielo y tierra); los atuendos corporales (entre naturaleza y cultura); los ritos funerarios (entre los vivos y los muertos); las enfermedades (entre la vida y la muerte). (Lévi-Strauss 1996, 68)

Un paréntesis se nos permitirá hacer en torno al tiempo en el mito, que rompe la linealidad representativa del racionamiento de Occidente. En un primer momento, el autor dirá que el tiempo mítico hace referencia, simultáneamente, al pasado, al presente y al futuro. Para ello toma como ejemplo la Revolución Francesa:

¿Qué hace el historiador cuando evoca la Revolución Francesa? Se refiere a una sucesión de acontecimientos pasados, cuyas lejanas consecuencias se hacen sentir sin duda todavía a través de una serie, no reversible, de acontecimientos intermediarios. Pero para el hombre político y para quienes lo escuchan, la Revolución Francesa es una realidad de otro orden; secuencia de acontecimientos pasados, pero también esquema dotado de una eficacia permanente, que permite interpretar la estructura social de la Francia actual y los antagonismos que allí se manifiestan y entrever los lineamientos de la evolución futura. (Lévi-Strauss 1992, 232)

Esta es la característica que da permanencia al mito: al traspasar de una generación a otra, no solamente lo harán sus sentidos o significaciones, sino también su tiempo anclado —en el caso de la Revolución Francesa, con las consecuencias pasadas que se tienen presentes—. Esto convierte al mito en un fenómeno social que despega del lenguaje articulado sobre el que se crea, pues su esencia está en la historia y gracias a ello logra elevarse en el tiempo. Quizá una precisión más clara la encontramos en la articulación del mito con la música, como máquinas que logran suprimir el tiempo por estar sobre la expresión lingüística o el lenguaje articulado:

La audición de la obra musical, en virtud de la organización interna de esta, ha inmovilizado así el tiempo que transcurre; como un lienzo levantado por el viento, lo ha atrapado y plegado. Hasta el punto de que escuchando la música y mientras la escuchamos, alcanzamos una suerte de inmortalidad. Ya se ve cómo la música se parece al mito, que también supera la antinomia de un tiempo histórico y consumado y de una estructura permanente. (Lévi-Strauss 1996, 25)

El tiempo en el mito no es lineal, sino que reencarna tres tiempos a la vez: un ahora reminiscente (presente y pasado) que esconde un porvenir que está vigente cuando el mito es transmitido, pero que no existe, sino solo en proyección (futuro). Por ello, el mito puede entenderse como un sistema temporal: relata hechos ocurridos “en los lejanos tiempos” sin que ello niegue su estructura perdurable (Lévi-Strauss 1992, 54).

Revivido gracias a la tradición, el mito no tiene un autor definido. Su mensaje o su historia no vienen de un lugar específico, sino, como si se tratase de un origen sobrenatural, da pertenencia al que lo va transmitiendo y asimilando. Un origen colectivo

insertado en un tiempo dinámico. ¿Por qué este paréntesis? Porque se confirma una característica innata del mito, es inacabado: “el pensamiento mítico no recorre trayectorias enteras: siempre le queda algo por realizar. Lo mismo que los ritos, los mitos son *in-terminables*” (Lévi-Strauss 1996, 15). Al estar el pasado presentándose y el futuro vislumbrándose en el ahora, el mito tiene esa posibilidad de reescribirse continuamente.

En consecuencia, el análisis estructural toma todas las versiones del mito, pues todas contienen partes de esta continua reelaboración o matización: “el método nos evita [...] la búsqueda de la versión auténtica o primitiva. Nosotros proponemos, por el contrario, definir cada mito por el conjunto de todas sus versiones” (Lévi-Strauss 1992, 239). No importa en sí la cantidad, ni la selección de mitos a analizar, puesto que si una parte de ellos logra dar cuenta de una estructura común, cualquier grupo podría hacerlo. De hecho, esta es una de las justificaciones frente a posibles objeciones en cuanto a los mitos seleccionados del pueblo Bororo. El etnólogo no tendrá la preocupación de llegar a comprobar cierta premisa, sino que, a partir de la observación empírica de los elementos colectivos de las versiones del mito, su estructura se “vuelve manifiesta en el entretrejo de sus sistemas concretos de representaciones” (Lévi-Strauss 1996, 20). Con ello logra demostrar no tanto el pensamiento de los miembros de tal pueblo, sino la forma en que la estructura del mito se inserta en su conformación, sin que ellos lo perciban.

3. La otredad desde la antropología social

A un poco más de cinco décadas de la presentación de la cátedra Antropología Social, Claude Lévi-Strauss vaticinó algunos temas que continúan siendo debate y crítica en la actualidad. En busca de la científicidad que de a poco iban tomando las ciencias sociales para alejarse de la sensibilidad y la especulación que las ancló durante siglos, el análisis estructural fue la luminaria en la construcción no solamente de esta nueva cátedra, sino de su posterior influencia en otras disciplinas. Su precursor tuvo una posición privilegiada al ser enviado como profesor visitante de la misión cultural francesa en Brasil, en el que emprende su primer recorrido etnográfico por los pueblos primitivos de la selva tropical amazónica. Logró complementar el interés de la época —la búsqueda de científicidad al disperso análisis de las ciencias humanas y sociales— con la subjetividad concreta sobre la que se desenvolvían estos grupos étnicos.

El autor lo resumiría indicando que los lingüistas abrieron la brecha entre las ciencias exactas y naturales y las ciencias humanas y sociales, camino en el que “cada

grupo intenta obtener del otro precisamente aquello que este busca abandonar” (Lévi-Strauss 1992, 112). En el caso de los antropólogos, la búsqueda es clara —la científicidad—, mientras que desde el otro lado surge el temor a perderse en la abstracción, en un proceso que se aparta de la “aprehensión concreta de los fenómenos, de la cual el método que emplean parece alejarlos” (111).

Será esta coincidencia geográfica —su estadía en Brasil— y la aplicación del método estructural en la antropología las que le permiten al autor plantear una actitud frente a la otredad. Él llamaría sociedades frías a los pueblos “primitivos” y sociedades calientes a los pueblos de Occidente. Y es a partir de este contraste que surgen los dos planteamientos a analizar: el papel de la subjetividad y la mirada del etnólogo.

No existe una prueba verídica sobre los resultados de la investigación del etnólogo. No se podrá saber si la estructura que se manifiesta del análisis de los fenómenos sociales coincida con su propia elaboración. El máximo nivel de veracidad que se puede alcanzar está en la “intersección de dos subjetividades” (25), la subjetividad del observador frente a la subjetividad del observado, y que da como resultado “hechos de funcionamiento general” (26). El investigador inevitablemente debe aceptar que se encuentra con su mirada sobre el otro, una extensión de sí mismo. El único riesgo radica, como se mencionó anteriormente, en afianzarse en uno de los extremos: o bien reconocer en la cultura ajena solo los aspectos de la propia, o ansiar la objetividad en sus resultados, lo que el autor llamará “seducciones de un objetivismo ingenuo” (43).

Por tanto, una pregunta que se debe plantear si se desea seguir el camino de la antropología sería la siguiente: ¿qué se espera encontrar? La suerte de esta disciplina es que no debe acercarse a comprobar, sino que serán las observaciones las que se irán moldeando a su propia estructura. Es decir, no importa tanto la influencia del investigador, o del etnólogo, porque en su trayecto los sistemas concretos tejerán la estructura que los contiene. El autor indicará que no se parte de una hipótesis universal, sino que se prefiere “la observación empírica de entendimientos colectivos cuyas propiedades [...] se le vuelven manifiestas merced a innumerables sistemas concretos de representaciones” (Lévi-Strauss 1996, 20). Por ello, la teoría y la observación van juntas en un movimiento de oscilación y el distinguirlas ayuda a conocer el terreno de la realidad; una ventaja de la antropología social, pues, “de todas las ciencias, ella es sin duda la única que hace de la subjetividad más íntima un medio de demostración objetiva” (Lévi-Strauss 1992, 32).

La inquietud general sería que, si para el estructuralismo cualquier pueblo puede dar cuenta de la estructura general de los distintos fenómenos sociales, ¿por qué dar atención a estas sociedades frías? La respuesta, que en la actualidad podría parecer obvia, en su momento generó más controversia de la esperada: estos pueblos están en la historia tanto como las grandes civilizaciones que han dominado el mundo, simplemente han recorrido caminos diferentes. De hecho, esta inquietud se encontró presente desde los primeros días de la conquista —no se puede negar que en todo el proceso de conquista existieron brechas de auto-cuestionamiento—, el problema radicó en que muy tarde se lo consideró académicamente. Y ese fue el cuestionamiento personal de Lévi-Strauss en su ponencia de la clase inaugural sobre antropología social: ¿por qué hasta ahora se da este primer reconocimiento?

Los hechos están dados, la única posibilidad es qué actitud puede tener el etnólogo frente a los mismos. Como se mencionó al inicio, Lévi-Strauss tuvo una posición privilegiada al mirar dos mundos que, a primera vista y sin negarlo, tienen características propias y búsquedas distintas y es este el panorama que pone en evidencia la complejidad del tema. ¿Desde qué lugar se diferencian estos parámetros? O más aún, si la investigación antropológica, en términos amplios, es la estructura del espíritu humano, ¿quién mira a quién?

4. Conclusiones

En este ensayo se ha repasado brevemente la influencia de la lingüística en la construcción de la antropología social de la mano del método estructural y su posterior aplicación a los mitos. La investigación antropológica se dirigía hacia una ley estructural del mito, entendido no como elemento aislado, sino como un conjunto de haces de relaciones en el que, a partir de sus combinaciones, surge su función significante. Así, entendido como sistema temporal, es válido y necesario el análisis de todas las versiones del mito.

La experiencia demuestra que, en los diferentes sujetos colectivos, estos haces de relaciones se han construido de maneras diversas, logrando expresarse en todos los fenómenos sociales, desde la lengua hasta las relaciones de parentesco, los mitos, la moda, la música, las maneras de mesa, entre otros. Y, valdría decir, fenómenos que resurgen continuamente en el presente, en un vaivén con su pasado y su futuro. Una construcción inacabable.

Finalmente, se podría indicar que en las últimas décadas la balanza se ha inclinado hacia la especulación y la subjetividad, se ha perdido en cierta medida el movimiento oscilatorio que permite esa búsqueda de un punto medio con la teoría —constante en los aportes de este autor—. Para retomarlo la mirada podría dirigirse, no tanto hacia el retorno del otro extremo —el lado riguroso del conocimiento— sino precisamente hacia ese punto intermedio, para evitar debates en torno a la separación entre lo sensible y lo inteligible, o entre lo subjetivo y lo objetivo frente a la otredad. El autor indica que, más allá del afán de proveer de científicidad a la antropología, ambas partes deberán colocarse a nivel de los signos, pues estos “expresan lo uno por medio de lo otro” (Lévi-Strauss 1996, 23). A esta mirada nos ha llevado la lectura de este autor —cuya investigación fue fruto de su formación como etnólogo improvisado, filósofo de profesión y antropólogo por descubrimiento—, mediador entre mundos que continúan manifestando completa lejanía y que nos permitirán entender el devenir de los debates que en la actualidad se están gestando.

5. Obras citadas

Lévi-Strauss, Claude. 1992. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.

———. 1996. *Mitológicas: Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.