

Claude Lévi-Strauss en los mares del sur. Algunos desencuentros entre estructuralismo y antropología en Argentina

Claude Lévi-Strauss in the South Seas. Some misunderstandings between structuralism and anthropology in Argentina

Nicolás Viotti^{i,ii}

<https://orcid.org/0000-0002-1868-5453>
nicolas.viotti@gmail.com

ⁱ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – San Martín, Buenos Aires, Argentina

ⁱⁱ Universidad Nacional de San Martín – San Martín, Buenos Aires, Argentina

Resumen

La obra de Claude Lévi-Strauss fue traducida de modo pionero y circuló ampliamente en la cultura intelectual argentina de las décadas de 1960 y 1970; sin embargo, sus usos no estuvieron enmarcados en la problemática antropológica en sentido estricto, sino en debates más generales sobre problemas ideológicos dentro de la sociología, el análisis semiótico y el psicoanálisis. Sin descuidar factores específicos como las redes intelectuales y la consolidación particular de campos disciplinares, en este trabajo pretendemos plantear una hipótesis que pone el foco en un orden más general: las relaciones entre la circulación de ideas y prácticas intelectuales con las formas nacionales de asumir la alteridad. En ese sentido, proponemos que la particular circulación y usos de Lévi-Strauss en Argentina, en general alejados del problema de la alteridad realmente existente que atraviesa su obra, permiten reflexionar sobre una relación tensa con la diferencia cultural en la narración nacional dominante.

Palabras clave: Lévi-Strauss; intelectuales; ideologías de alteridad; Argentina.

Abstract

The work of Claude Lévi-Strauss was translated in a pioneering way and circulated widely in the Argentine intellectual culture of the 1960s and 1970s. However, its uses were not framed within the anthropological framework in the strict sense, but in more general debates on ideological problems within sociology, semiotic analysis and psychoanalysis. Without neglecting specific factors such as intellectual networks and the particular consolidation of disciplinary fields, this work intends to propose a hypothesis that focuses on a more general order: the relationships between the circulation of ideas and intellectual practices with the national ways of assuming the Otherness. Therefore, the particular circulation and uses of Lévi-Strauss in Argentina -in general, away from the issue of the really existing alterity that runs through his work- leads to reflexing on a tough relationship between Argentina's dominant national narrative and the problem of cultural difference.

Keywords: Lévi-Strauss; intellectuals; ideologies of Otherness; Argentina.

Introducción

Es sabido que la circulación de las ideas de Claude Lévi-Strauss en Latinoamérica no tuvo que ver exclusivamente con ámbitos antropológicos, sino con espacios más amplios del campo cultural. En Argentina este rasgo se revela como particularmente paradójico. Llama la atención que la obra del antropólogo francés fue allí temprana y sistemáticamente traducida y editada, pero sus usos concretos (algo que no debería ser descuidado) se mantuvieron por fuera del proyecto del análisis de la diferencia cultural que inspiraba su formulación original. En cambio, durante las décadas de 1960 y 1970, Lévi-Strauss fue el epicentro de un proceso de reconfiguración de los debates sobre ideología, semiótica, marxismo cultural, psicoanálisis y nueva crítica literaria, todas problemáticas vinculadas con la propia sociedad argentina, es decir con fenómenos alejados de la alteridad cultural. Tanto en las tradiciones heredadas vinculadas con miradas más historicistas y culturalistas del momento como en los intentos de una renovación asociada con los enfoques “sociales”, la incorporación del proyecto de Lévi-Strauss estuvo casi ausente de los antropólogos locales, quienes incluso –y por razones muy variadas– se posicionaron críticamente.

¿A qué se debe ese desencuentro entre el programa de investigación de Lévi-Strauss y la antropología en Argentina? ¿Desde qué argumentos se discutió un programa estructural para el trabajo antropológico? ¿Qué lugar ocuparon en ese proceso las tradiciones intelectuales heredadas y las experiencias innovadoras durante las décadas de 1960 y 1970? ¿Cómo se vincula el proyecto de una antropología de la diferencia cultural con las matrices nacionales de imaginar la alteridad en Argentina?

Si bien Lévi-Strauss es un autor que desde la refundación de la antropología en la década de 1980 ha sido enseñado e incluso reverenciado, resulta difícil rastrear su influencia en debates, programas de investigación o tradiciones intelectuales de las antropologías argentinas. Salvo escasas excepciones, en Argentina es difícil encontrar antropólogos que hayan hecho del estilo de trabajo inspirado por una perspectiva estructuralista algo más que una mera referencia teórica o una cita de autoridad.¹ Lévi-Strauss circula como un marcador disciplinar

1 Los 100 años de Lévi-Strauss produjeron una nueva frecuentación de su obra y los homenajes latinoamericanos son un buen ejemplo del lugar que ocupa en las antropologías nacionales. →

en ausencia, demasiado alejado del empirismo etnográfico o del procesualismo sociológico dominantes y demasiado cerca del fantasma del teoricismo o del culturalismo presente en los sentidos comunes antropológicos locales.

Las razones para ello pueden ser muchas. Sin duda hay factores vinculados con la tardía institucionalización de la disciplina, rasgos del propio campo de las antropologías locales, sus historias y sus disputas internas, factores sociopolíticos vinculados con las crisis institucionales y las interrupciones democráticas propias de los devenires políticos argentinos. Mas allá de esos procesos, sin duda relevantes para entender particulares usos y formas de circulación del antropólogo francés en Argentina, sugerimos que existen razones que se enmarcan en un encuadre más general vinculado con las narrativas nacionales dominantes de pensar la alteridad. Justamente, el principio lógico propuesto por Lévi-Strauss de pensar la radicalidad de la diferencia cultural como una totalidad contrastiva desentona con una ideología nacional que tiende a la homogeneización y a la subordinación de la diferencia cultural realmente existente: ya sea en un modelo nacionalista que las subsume en una síntesis “criollista” o en el modelo modernizador que la niega bajo la problemática de la cuestión “social”. En el caso argentino, en comparación con otros contextos latinoamericanos (y subrayamos el caso de la antropología brasileña como un modelo de contraste singular), se han priorizado estilos de antropología que no siempre establecieron buenos vínculos con algunas de las premisas implícitas o explícitas en la obra de Lévi-Strauss, aspecto que ha tenido derivas diversas en la profesionalización de las antropologías argentinas en las últimas décadas.² Luego de la década de 1980 se han incorporado corrientes internacionales

-
- En Brasil se encuentran varias publicaciones, ver por ejemplo la colección de artículos organizados por Caixeta de Queiroz y Nobre (2008). En México se destaca la de Olavarría, Millán y Bonfiglioli (2010). Todas ellas compilan ensayos de antropólogos con trabajo de campo o temas fuertemente vinculados con la obra de Lévi-Strauss que vienen desarrollando desde las décadas de 1970 y 1980. En Argentina encontramos sólo una publicación que compila intervenciones en una suerte de homenaje por los 100 años realizada en la Biblioteca Nacional donde sintomáticamente las intervenciones antropológicas dialogan con planteos más generales de la obra del etnólogo elaboradas desde la filosofía y desde el psicoanálisis (Bilbao; Gras; Vermeren, 2009).
- 2 No es casual que sea Brasil, una nación con una narración dominante de “diversidad” y “mezcla”, donde la circulación de Lévi-Strauss resulte significativa. Mas allá de los diferentes momentos de ese vínculo, el de la década de 1930 con la visita de la misión francesa a la USP (Peixoto, 1998) o el de las décadas de 1960-1970, donde se destaca la inclusión de Lévi-Strauss como americanista (Viveiros de Castro, 1999), existe una sensibilidad antropológica más general inspirada en →

innovadoras en la disciplina como la teoría de la práctica, las antropologías de la experiencia y análisis basados en una economía política de la cultura, pero sin haber transitado un “momento estructural”, lo que incide en un sesgo particular de las antropologías argentinas mucho más interesadas en procesos políticos y en la inclusión de colectivos subordinados (sociales, étnicos, religiosos, etc.) a los procesos de ciudadanía que en los problemas de la totalidad cultural, la diferencia y la comparación. En ese sentido, proponemos que la particular circulación y usos de Lévi-Strauss en Argentina permiten reflexionar sobre una relación tensa que la narración nacional dominante posee con la diferencia cultural (el relativismo cultural en general), en la cual priman ideales de homogeneidad-continuidad por sobre los de la diversidad-diferencia.³

Existe una bibliografía que se ha ocupado de las historias de la recepción de autores vinculados con el estructuralismo francés resaltando el proceso de modernización cultural de la década de 1960-1970, con particular foco en las transformaciones del mundo intelectual. Así, contamos con una variada literatura sobre el impacto de Lévi-Strauss en el ámbito académico. Por ejemplo, análisis dedicados a los programas de estudio de las humanidades y las ciencias sociales (Acuña, 2005), a la centralidad de algunos difusores centrales como fue el caso de Eliseo Verón (Barreras, 2015, 2016; Diviani, 2019; Zarowsky, 2013, 2017) y, finalmente, a los proyectos editoriales innovadores del momento vinculados con el “estructuralismo” como marca de posicionamiento en el campo intelectual (Grisendi; Novello, 2020; Sorá; Novello, 2018; Zarowsky, 2017). En este trabajo nos interesa establecer un diálogo con esta literatura, pero desde un lugar diferente a los análisis sobre el “estructuralismo” o la modernización cultural de las instituciones académicas argentinas en la década de 1960. Este trabajo supone un recorte

→ el método estructural y en sus principios de diferencia y totalidad. Un horizonte que incluso excede la obra de Lévi-Strauss en un marco más amplio en donde se destaca por ejemplo el uso creativo y original del estructuralismo dialéctico de Louis Dumont (Archetti, 2008; Duarte, 2017).

3 Sólo más recientemente se han desarrollado análisis sobre el problema de las construcciones ideológicas nacionales de la alteridad en Argentina, sobre todo a partir de la diferencia étnica y socio-religiosa (Frigerio, 2002; Segato, 2007). Resulta significativo que estas problemáticas hayan sido centrales en las discusiones comparativas sobre cómo cada contexto nacional o sub-nacional habilita la imaginación de sus propias alteridades, dejando aun de lado cómo esa problemática aparece en los saberes expertos o intelectuales (encarnados en posiciones epistemológicas, en tradiciones intelectuales dominantes y regímenes de visibilización/invisibilización de sus alteridades) que parecen resistirse con más fuerza a un tratamiento semejante y a análisis comparativos.

particular que va más allá del denominado “estructuralismo”, una categoría que si bien tiene el mérito de captar toda una sensibilidad, también puede anular una intervención más específica sobre el proyecto antropológico que se encuentra atrás de la innovación analítica de la antropología francesa de posguerra.⁴ Nos interesa entonces poner el foco en los procesos de circulación internacional de las ideas antropológicas, asumiendo que allí existe un espacio para reflexionar sobre cómo los saberes antropológicos se vinculan o incluso son parte de un engranaje de los modos de imaginación de la alteridad en diferentes contextos nacionales.

Es ya célebre la distinción entre antropologías de *empire building* y de *nation building* (Stocking, 1982), instituyendo un recorte “nacional” y “periférico” para las antropologías producidas en América Latina. En ese sentido, algunos autores han señalado la centralidad de “estilos nacionales de antropología” (Cardoso de Oliveira; Ruben, 1995) vinculados con particulares formas de construcción de nación. También se ha insistido en que esas prácticas intelectuales no deben ser reducidas a un nacionalismo metodológico ni a un globalismo ingenuo (Peirano, 2004; Ribeiro; Escobar, 2008), insistiendo en perspectivas transversales a esa mirada binaria, que suponen usos capilares y situados de las “antropologías centrales” y hacen de ese panorama un espacio diverso. En este sentido, hacemos nuestras las palabras de Eduardo Archetti (2008, p.161) que insistía en la diversidad de “centros” y de “periferias” en la circulación de ideas antropológicas: “La descripción de viajes y de inesperadas ramificaciones de ideas en lugares distintos y en tiempos diferentes es, desde mi perspectiva, una fructífera herramienta para una mejor comprensión sobre la forma en la que las antropologías del mundo son constituidas” (sobre ese aspecto ver también Velho, 2008). A su vez, asumimos que esos usos no son exclusivamente los de la incorporación acrítica o incluso los de la recepción creativa; sino también los rechazos, las ausencias y la invisibilización. Estos procesos, ya sean explícitos o implícitos, pueden ser buenos indicadores de las configuraciones de saber que los contienen.

4 Identificación que Lévi-Strauss rechazó innumerables veces o lo asumió más como un método de trabajo científico y de análisis, que como una posición filosófica (Lévi-Strauss; Eribon, 2005, p. 109). Es en ese movimiento que puede encuadrarse la filiación de Lévi-Strauss a los trabajos de la lingüística estructural de Roman Jakobson y Emile Benveniste, y a los trabajos de antropología comparada inspirados en Marcel Mauss de Georges Dumézil, Leroi-Gourhan y Louis Dumont (Lévi-Strauss; Eribon, 2005, p. 103) y no al “canon estructuralista” con que habitualmente se lo asocia, que pone en el mismo plano al psicoanálisis, la crítica literaria y las humanidades en general.

El trabajo se organiza en dos momentos. En primer lugar, describe la circulación de las ideas de Lévi-Strauss en el ámbito universitario a principios de la década de 1960, sobre todo dentro del espacio de la sociología de la Universidad de Buenos Aires, y luego en un fenómeno más amplio identificado con la “moda del estructuralismo”. En un apartado independiente se analizan las repercusiones en el espacio estricto de la antropología, dando cuenta de tensiones entre una zona heredera de tradiciones de raigambre histórico-cultural, y las breves experiencias de la antropología social. Se sugieren finalmente algunas hipótesis sobre ese paradójico eco muy poco antropológico de la “antropología estructuralista” en Argentina.⁵

Un nuevo lenguaje para las ciencias sociales

El responsable de las primeras traducciones y de la difusión del programa del antropólogo francés en la Universidad de Buenos Aires fue Eliseo Verón, un joven filósofo que trabajaba en el flamante Departamento de Sociología fundado por el italiano Gino Germani en 1958. Verón viajó a París entre 1961-1963 con una beca de especialización externa del recién creado Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), donde estableció contacto con el Laboratorio de Antropología dirigido por Lévi-Strauss.⁶ A partir de ese vínculo consolidó un programa institucional e intelectual en torno a la obra

5 Este trabajo es parte de un proyecto más amplio sobre el estatuto de la diferencia cultural y la multiplicidad/diversidad de modos de pensamiento/racionalidad en los saberes expertos de las ciencias sociales argentinas. El análisis aquí presentado se basa en un corpus de trabajos producidos por intelectuales vinculados con las ciencias sociales entre la década de 1960 y 1970, sobre todo en las redes de la Universidad de Buenos Aires, vinculados directa o indirectamente con las ideas y las prácticas intelectuales de Lévi-Strauss. Se consideran además conferencias, entrevistas públicas y material periodístico vinculado con la temática, así como entrevistas realizadas personalmente con algunos actores clave.

6 Verón tenía la intención de hacer una estadía de investigación por dos años con Maurice Merleau Ponty, autor de moda entre los jóvenes intelectuales de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA en la década de 1950 y un insumo fundamental de su tesis de graduación en Filosofía titulada “Cuerpo y experiencia. Para una psicología social de la imagen del cuerpo”. El fallecimiento de Merleau Ponty en 1961 cambió sus planes y optó por realizar su estadía de investigación con Lévi-Strauss. El interés por la cuestión del cuerpo se mantuvo, y se prolongó en el Laboratorio de Antropología con un análisis del papel de la imagen del cuerpo en el funcionamiento de una sociedad indígena australiana que el propio Lévi-Strauss supervisó (Verón, 2001, p. 105).

del antropólogo que se había iniciado un poco antes con la traducción de la primera versión castellana de *Antropología estructural* publicada en 1961 por la Editorial de la Universidad de Buenos Aires. La publicación se hacía tan sólo tres años luego de aparecida la versión francesa. Un año más tarde se publicaba una célebre entrevista con el sugerente título de “La antropología, hoy” que fue la primera en aparecer en lengua castellana (Lévi-Strauss; Verón, 1962) y, casi una década después, Verón sería el revisor de la edición argentina de *Tristes trópicos*, obra traducida por Noelia Bastard (Lévi-Strauss, 1973). Ese programa liderado por Verón, pero con eco en diferentes proyectos intelectuales, continuó con una gran cantidad de traducciones, publicaciones y ensayos en torno a la antropología estructural durante la década de 1960 que se insertaron en un debate mayor sobre el problema del “estructuralismo” (Grisendi; Novello, 2020).

Si en Argentina la antropología tenía en ese momento un programa institucionalmente débil, la sociología suponía una estructura institucional, un sistema de publicaciones y de redes internacionales que permitía innovaciones diversas, incluso en tensión con las corrientes dominantes. De hecho, el enfoque estructural en ciencias sociales ocupaba un lugar marginal en la sociología del momento, mucho más orientada o bien a la herencia de la sociología norteamericana o a un marxismo más duro poco preocupado por las superestructuras. Ni la Carrera de Filosofía ni la de Antropología eran espacios fecundos para el florecimiento de las ideas de Lévi-Strauss. En cambio, el ámbito modernizador del Departamento de Sociología parecía ser efectivamente un contexto más propicio. Si el proyecto de Germani fue parte de un primer momento modernizador de las instituciones en la universidad pos-peronista (Blanco, 2006), el proyecto de Verón dentro del ámbito de la sociología puede interpretarse como una “segunda modernización”, lo que implicaba no descuidar una zona de contacto entre Sociología y Filosofía (la revista fundada por Verón, que era el eje de esa empresa, se llamaba deliberadamente Cuestiones de Filosofía y apuntaba a un diálogo entre ambas zonas del conocimiento) (Barreras, 2016). Tal vez por ello los primeros textos de Verón y colaboradores se dieran en el espacio intermedio de la epistemología de las ciencias sociales: asumiendo inicialmente una crítica epistemológica a las teorías funcionalistas de la acción propias de la sociología norteamericana y al culturalismo derivado de ellas. Así, el foco en un modelo comunicativo y lógico de la acción social proponía un paradigma relacional y monista que atacaba de frente al dualismo entre “todo” y “parte”

o, en otras palabras, entre cultura/sociedad y personalidad/individuo (Verón, 1963, 1968; Verón; Sigal, 1965).

En contraposición al enfoque funcional y culturalista, Verón proponía un modelo relacional, basado en el principio comunicativo de la significación de Lévi-Strauss, pero en complementariedad con la naciente pragmática de la comunicación, utilizando creativamente aportes de la cibernética, la teoría de la semantización de Algirdas Greimas y el análisis relacional del antropólogo Gregory Bateson. Esta tríada conformaba lo que Diviani (2019) denomina un “estructuralismo ensanchado”. Verón asumía de este modo las enseñanzas de Lévi-Strauss como una novedosa herramienta epistemológica, pero dejaba de modo testimonial la dimensión específica del problema de la alteridad que se consolidaba en los trabajos específicos sobre etnología indígena para un ejercicio de transposición del modelo de análisis de la antropología estructural de las sociedades “simples” a las “sociedades industriales”. Allí Verón reconocía la necesidad de miradas que combinaran recursos de la sociología más convencional y el método estructural, asumiendo que lo característico de las sociedades industriales es la simultaneidad de sistemas semiológicos que requieren metodologías mixtas (Verón, 1963, p. 102).

En su célebre Introducción a la edición castellana de *Antropología estructural*, recordaba que el proyecto de Lévi-Strauss era eminentemente etnológico y que desplegaba una contundente crítica a los componentes ideológicos de la antropología clásica, desarrollando un análisis comparativo que afirmaba al mismo tiempo la unidad lógica del pensamiento humano pero el principio claro de la diferencia cultural que se construía con una “posición de observador externo”. Verón consideraba esto un “componente esencial de la explicación antropológica” que la diferenciaba del marxismo y del psicoanálisis, donde el observador no suponía una diferenciación en relación con su objeto (Verón, 1961, p. 14-15). Esa perspectiva analítica tenía que ver de modo ineludible con un proyecto etnológico, “sólo se conoce por diferencia” subrayaba Verón, pero sus consecuencias podían extenderse a las ciencias sociales en general y, salvando la desconfianza explícita de Lévi-Strauss a aplicar el modelo estructural a la sociología, emparentar al menos algunos de sus supuestos en el análisis de los procesos de significación en las sociedades industriales.

En 1969 la revista *Primera Plana*, un semanario de interés general para un público educado que fue uno de los símbolos de la modernización cultural de

la década, publicó una entrevista titulada “Lévi-Strauss: el padre del estructuralismo”. El diálogo con los periodistas argentinos tuvo lugar en París, a donde fueron especialmente enviados para el reportaje. En el encabezamiento de la extensa entrevista sobre la vida y obra del intelectual francés, se señalaba que Lévi-Strauss era “uno de los mayores talentos de este siglo, y el padre y el adalid de la más fecunda metodología de conocimiento –el estructuralismo– concebida en las últimas décadas” (Lévi-Strauss; Fernández Moreno; Martínez, 1969, p. 60). La nota daba visibilidad pública a quien fuera tal vez el antropólogo más célebre de la segunda mitad del siglo XX y era testimonio del momento consagratorio de la antropología estructural en un clima cultural más general que el del reducido circuito de las nuevas ciencias sociales argentinas en el que había empezado a ser leído. La antropología estaba de moda, pero paradójicamente no era en el espacio académico de la antropología argentina donde la obra del antropólogo francés se proyectaba, sino en ámbitos que en el momento ocupaban el espacio más vanguardista de la cultura académica vinculado con el problema de las ideologías, los procesos simbólicos y la sociología del conocimiento.

El boom del estructuralismo en el mundo editorial y la prensa cultural, que consolidó la imagen de Lévi-Strauss y del llamado análisis estructural como una mirada legítima e innovadora sobre los procesos de significación, iba de la mano con las derivas más reveladoras de las ideas del antropólogo francés que tomaron forma en Argentina: la semiótica de los medios, la problemática ideológica en la sociedad de masas y el psicoanálisis lacaniano. Marxismo y psicoanálisis se convirtieron en cadenas de transmisión particularmente favorables a las ideas del llamado estructuralismo, subordinando la preocupación por el estatuto lógico de la diferencia cultural a inquietudes que aparecían con mayor relevancia vinculadas con los problemas de la modernización de la sociedad argentina: la transformación de la sociedad de masas y los dispositivos terapéuticos del sujeto.⁷

¿Cómo se enmarcaba ese proyecto científico sociológico inicial con la “moda del estructuralismo”? ¿Qué lugar se reservaba a los usos antropológicos de Lévi-Strauss en Argentina? En una evaluación hecha más de diez años después

7 Un capítulo aparte, que merece un análisis en sí mismo, lo constituyen los usos estrictamente teóricos de Lévi-Strauss en Argentina y su impacto en debates conceptuales más específicos, en general enmarcados en problemáticas filosóficas como la historia o lo político en el marco de una definición estructural de la cultura, y no en la antropología como disciplina empírica (De Ipola, 1970; Del Barco, 1965, 1967; Podetti, 1969; Sazbón, 1969a, 1969b).

de sus primeros textos sobre la obra del antropólogo francés, Verón reflexionaba sobre el escaso impacto en la antropología local, refiriéndose al “atraso” de esa disciplina y al lugar “dependiente” de la sociedad argentina en la circulación de las ideas estructuralistas, insistiendo en una “disociación” de su contexto original de producción:

La introducción de los trabajos de Lévi-Strauss en la Argentina no tuvo nada que ver con los estudios antropológicos, lo cual es ya una marca característica de una cultura dependiente. Sean cuales fueren las críticas que puedan formularse a la perspectiva de Lévi-Strauss, ella se originó en una práctica científica específica: la antropología (o la “etnología”, si seguimos la nomenclatura francesa) y con respecto a ella debe ser inicialmente evaluada, como en efecto ocurrió en los países centrales. A la Argentina llegan en cambio *ideas* estructuralistas, desprendidas de la práctica que las engendra. En el caso del estructuralismo, esa disociación es particularmente fuerte, dado el estado de atraso en que las ciencias antropológicas se hallaban (y se hallan aún) en nuestro país. (Verón, 1974, p. 104, énfasis en el original).

Esta descripción daba cuenta de una conciencia muy clara sobre el lugar antropológico de la obra de Lévi-Strauss (que Verón no se cansó nunca de defender) y al mismo tiempo de una discusión con los “malos usos” del estructuralismo que desdibujaban el proyecto científico y empírico fundacional en lo que en pocos años se convertiría en la “moda estructuralista”. Pero al mismo tiempo, la vocación de mantener su espíritu científico original antropológico implicaba además encuadrar la revolución epistemológica de la antropología estructural en un proyecto analítico para los procesos ideológicos en la sociedad argentina.

Lévi-Strauss en las antropologías argentinas de las décadas de 1960-1970

Hacia finales de la década de 1950 se consolidan dos proyectos de profesionalización de la Antropología, encarnados en la creación de sucesivas carreras en la Universidad Nacional de La Plata, en 1957, y en la Universidad de Buenos Aires, en 1958. La denominada institucionalización es relativa, en tanto que desde finales del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX existía una red de prácticas

y de producción intelectual que confluyó en la moderna antropología que se consolidó en diferentes espacios académico-culturales. Fundamentalmente, esto se daba en torno al Museo Etnográfico (fundado en 1906) dependiente de la Universidad de Buenos Aires y el Museo de La Plata (fundado en 1884), los que dieron cuenta de proyectos y sensibilidades intelectuales diversas en el fomento de la arqueología, el folklore y la etnología indígena.

El espacio del saber sobre la alteridad étnica y cultural de finales del siglo XIX y comienzos del XX estaba signado por lo que Fabian (1983) describió como una definición temporal de los otros, en donde la misma no sólo era geográficamente distante de los polos de modernización sino temporalmente localizada en el pasado o en vías de desaparición. Mientras el Estado argentino expandía su soberanía a partir de las campañas de consolidación de sus fronteras (muchas veces de la mano de una política etnocida) sobre el territorio indígena, los iniciadores de experiencias vinculadas con la antropología en ciernes y sus discípulos se dedicaron a reconstruir el pasado prehispánico o sus “supervivencias”. El mundo de la alteridad étnico-cultural era el mundo pretérito, por lo tanto, objeto del análisis arqueológico o del folklore, que se preocupaba por las “supervivencias” de elementos culturales arcaicos (su catalogación y clasificación en un diagrama estático) que persistían en la vida contemporánea y, en última instancia, estaban destinados a ser relevados por el progreso y la civilización (Fígoli, 1995; Guber; Visacovsky, 2000). Por otro lado, el vínculo de antropólogos extranjeros con analistas locales fue más escaso que en otros países latinoamericanos que encajaban mejor con las imágenes de lo “exótico”.⁸ El mundo urbano y el proceso de multiplicidad étnica y cultural que fue consecuencia de la inmigración quedaba absolutamente fuera de la indagación antropológica, reservado al ensayo social con una función moralizadora. Se configuraba entonces un modelo de nación en el que los saberes sobre la Otredad se supeditaban a una ideología nacional europeísta, de homogeneización étnica y religiosa (Frigerio, 2002; Segato, 2007) que desentona con las ideologías tropicalistas de la “mezcla” y el “sincretismo” de otras naciones latinoamericanas (Ribeiro, 2002).

8 Tal vez una de las pocas excepciones haya sido el caso de Alfred Métraux en la Universidad Nacional de Tucumán (Bilbao, 2002).

Hacia finales de la década de 1950 y comienzos de 1960, en el contexto de modernización de las ciencias sociales, emergerían experiencias innovadoras en los saberes sobre la alteridad. Si bien la Escuela histórico-cultural era dominante, no era la única. Durante los primeros años de la década de 1960, la antropología en la UBA se basaba sobre todo en una corriente folklórica que recién empezaba a producir innovaciones dentro de un paradigma funcional y una etnología de base histórico-cultural de tipo interpretativo con base existencial. Sólo hacia finales de la década se consolidaría una etnología arraigada en un programa fenomenológico más claro liderado por el italiano Marcelo Bórmida (Silla, 2019).

La ausencia de toda referencia a Lévi-Strauss hacia comienzos de la década de 1960 podía ser esperable, considerando que el sistema de traducción, edición y circulación de ideas si bien era amplio estaba mediado por espacios de sociabilidad intelectual y académica particulares de la antropología vernácula. Sin embargo, esa ausencia se convertiría en un rechazo explícito, mostrando un horizonte poco abierto al diálogo, al pluralismo teórico y a la innovación epistemológica. Así describe Verón una conferencia impartida en el Departamento de Antropología de la UBA a comienzos de la década de 1960:

Yo tuve la oportunidad de apreciar la oposición de derecha al estructuralismo. En 1963, y poco después de mi regreso de París, donde había realizado estudios de posgrado con Lévi-Strauss, fui invitado a dar una conferencia en el Departamento de Antropología de la Universidad de Buenos Aires, bajo el título: "Sociedad y comunicación: introducción a la obra de Claude Levi Strauss". La oposición encarnizada que encontré fue muy reveladora: el "racionalismo" de Levi-Strauss era rechazado en nombre de una perspectiva vitalista-existencialista fundada entre otras cosas en el supuesto de la existencia de diferencias cualitativas radicales entre las culturas. Ante este tipo de enfoque, que protegía al hombre blanco, católico y educado, representante de la Civilización Occidental, de toda posible contaminación con otras versiones del hombre, el punto de vista de la antropología estructural sólo podía provocar un rechazo global. De más está decir que no fui invitado a dar ninguna otra conferencia. (Verón, 1974, p. 104).

En la descripción de su presentación fallida Verón identificaba una corriente dominante en el clima intelectual de la antropología durante finales de la

década de 1950 y comienzo de 1960, que asumía una noción de la cultura como un delimitador fundamental de las diferencias, sin interés en indagar en un principio de unidad del “espíritu humano” y que, como señala Silla (2014), priorizaba la diversidad de “contenidos de conciencia”. A ello Verón opone el programa de Lévi-Strauss, que si bien comparte la posibilidad de una totalidad cultural esta posee algunos elementos particulares. En primer lugar, es el resultado de una operación de observación diferencial y no algo dado a ser interpretado y descifrado; en segundo lugar, asume la diferencia cultural como un principio fundamental, pero de orden semántico y no de orden existencial; en tercer lugar, esas diferencias se dan sobre la base de una unidad común del pensamiento humano.

La etnología fenomenológica frente a Lévi-Strauss

Marcelo Bórmida había hecho una carrera en arqueología de la mano de José Imbelloni dentro de la tradición histórico-cultural; sin embargo, durante la década de 1960 desarrollaría posiciones teóricas propias. No sólo reivindicaría la tradición historicista-vitalista, sino que incorporaría tradiciones estrictamente socio-antropológicas: los aportes del italiano Ernesto Di Martino y la tradición sociológica francesa, que seguía una corriente “experiencial” ya presente en la herencia de Marcel Mauss, una lectura no ingenua de Lucien Lévi-Bruhl y el modelo de trabajo etnográfico inspirado en Maurice Lenhaardt. Estas últimas abrevaban de una corriente relevante en la antropología francesa previa a la consolidación del estructuralismo antropológico como paradigma dominante en el contexto de posguerra y que constituyó uno de los blancos de ataque y de disputa intelectual del proyecto científico de Lévi-Strauss.

Hacia finales de la década de 1960, Bórmida consolidaría su modelo de análisis de la cultura (sobre todo del mito, pero también de las relaciones de parentesco y la cultura material) basado en una concepción vivencial y experiencial que se distanciaba fuertemente del funcionalismo de Malinowski, su foco principal de discusión, pero también de la antropología estructural. En un conjunto de publicaciones hacia el final de la década, hacía una referencia crítica a Lévi-Strauss como un modelo “racionalista” y “abstracto” alejado de la “experiencia concreta”:

Las “estructuras conscientes” de Lévi-Strauss se refieren únicamente al aspecto externo, “morfológico” de los hechos culturales mutilados de su rostro vivencial, es decir, separados del contexto de acción y emocionalidad que constituye su aspecto más esencial [...]. Un sistema de parentesco no es solo un conjunto de relaciones, una estructura que se puede representar elegantemente a través de esquemas gráficos, sino la herencia de ideas, creencias y experiencias que hacen posibles estas creencias y les dan significado [y] de ninguna manera la reciprocidad, aunque explica un cierto nivel de parentesco, es suficiente para explicar el horror sagrado ante el incesto. (Bórmida, 1969-1970, p. 37).

Como señala Silla (2014, p. 355-356) en una lectura contemporánea de esa dimensión de la antropología fenomenológica de Bórmida, el mito es un relato que emociona y que no puede explicarse en función de una estructura social o de factores económicos, pero tampoco en relación con una estructura simbólica más allá de la experiencia (inter) subjetiva. Como vemos, el lugar del estructuralismo etnológico resultaba complejo para este tipo de enfoque. Si bien ambas posiciones podían compartir una preocupación por la totalidad cultural y el problema de la diferencia, dejando eventualmente en un segundo plano a los enfoques sociopolíticos, la prioridad dada a una mirada humanista de lo “vivido” (Silla, 2019) se alejaba del foco levistraussiano que se construyó justamente contra ese mismo humanismo.

Dos antropólogos formados como etnólogos en el círculo de Bórmida (fallecido en 1977) recuerdan las discusiones sobre el lugar de Lévi-Strauss en la etnología indígena del momento. Anatile Idoyaga Molina, especialista en sociedades chaqueñas y alumna de Bórmida en sus primeros años de formación durante la década de 1970, recuerda ese momento como distante y crítico del estructuralismo en boga.⁹ En sus palabras:

9 Idoyaga Molina egresó de las Carreras de Historia y de Antropología a principio de la década de 1970. Trabajó en la cátedra de Historia de España con el emigrado republicano Sánchez Albornoz y se especializó en etnología de la mano de Bórmida. Se doctoró en Antropología en la UBA en 1984 con una tesis sobre sistemas de clasificación entre los pilagá del Chaco argentino. Trabajó durante la década de 1980 dentro de los enfoques simbólicos, incorporando la antropología cognitiva y aspectos históricos como el mesianismo y la conversión evangélica. Desde la década de 1990 se dedicó a la antropología de la salud intercultural en diálogo con la antropología médica norteamericana de inspiración interpretativa.

En la década de 1970 los antropólogos discutían las cosas que decía Lévi-Strauss en entrevistas, que salían en el diario. Era como una moda. Pero muy pocos lo contrastaban con trabajo etnológico concreto. Bórmida era alguien muy estricto y estaba muy mal visto leer Levi-Strauss, lo leíamos y lo discutíamos medio a escondidas, sobre todo cuando fueron saliendo las *Mitológicas*. De todos modos, nuestra formación desconfiaba de las clasificaciones binarias y de ese modelo tan abstracto, nosotros estábamos más cerca de un modelo vivencial del mito y de la cultura, más en el modelo de Leenhardt sobre el que Lévi-Strauss era muy crítico. Yo escribí ya en la década del 80 un artículo crítico con una discusión sobre el problema del *trickster* en la mitología chaqueña, mostrando que Lévi-Strauss exagera bastante. Años después también edité en castellano el libro de Francis Korn que hizo con Needham en Oxford, que mostraba un montón de inconsistencias de Lévi-Strauss y había un tipo de antropología más empírica que me interesaba más.

La referencia a la edición castellana del trabajo de Francis Korn, publicado a comienzos de la década de 1970 en inglés, resulta significativa porque muestra una sensibilidad común empirista contra lo que aparecía como una mirada abstracta y racionalista. Korn era egresada de la Carrera de Sociología –donde fue colaboradora de Gino Germani y de Eliseo Verón–, especializada en metodología y doctorada en Antropología Social bajo la dirección de Rodney Needham en Oxford a finales de la década de 1960. Si bien Korn, una vez regresada a la Argentina, desarrolló una carrera como investigadora dentro de la epistemología de las ciencias sociales, la sociología y la historia, es autora de una serie de artículos (sola o en colaboración con el propio Needham) y un libro aparecido en inglés donde despliega una crítica empirista a Lévi-Strauss (Korn, 1973).¹⁰ Su crítica, inspirada fuertemente en el nominalismo empirista de Needham, no se basa en un trabajo etnográfico, sino en la revisión de datos clásicos sobre

10 La publicación en castellano del libro, recién veintitrés años luego de su aparición original (Korn, 1996) por el Centro Argentino de Etnología Americana, fundado por Bórmida y para la época un espacio relativamente aislado y marginal de la etnología en Argentina, es sintomática de que la circulación local de Lévi-Strauss es algo complejo que puede llegar a articular, como en la trayectoria de Korn, la sociología germaniana, la semiótica de Verón, las lecturas de Lévi-Strauss en la antropología británica y la matriz experiencial de una corriente fenomenológica en la antropología argentina.

el parentesco dieri (Australia), iatmul (Nueva Guinea) y mara (Australia) para desplegar una crítica concreta a los “errores” del tratamiento de Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* y, más en general, formular una crítica teórica a los conceptos de “prescripción” y “preferencia”. Durante los primeros años de la década de 1970 Korn se mantuvo alejada de cualquier vínculo con la antropología argentina, sin embargo, el modelo de su crítica produciría semejanzas formales significativas con algunos planteos en contra de la supuesta abstracción del estructuralismo antropológico.

Edgardo Cordeu, alumno de Bórmida desde la década de 1960 y especializado en etnología chaqueña, también recuerda sus lecturas de Lévi-Strauss como hechos relativamente aislados que sólo pudieron plasmarse en ensayos tardíos de su trayectoria.¹¹

Yo llegué a Lévi-Strauss por la traducción de Eliseo Verón en la década de 1960. En el grupo de Bórmida no estaban muy bien vistas esas lecturas. A mí me interesaba de todos modos y a pesar de no compartir ese modelo tan abstracto me sirvió para una serie de artículos mucho más recientes sobre las organizaciones duales entre los chamacoco del Alto Paraguay. Ahí es donde usé Lévi-Strauss de modo más concreto, pero no por un tema teórico, sino porque esas sociedades tienen organizaciones duales. Me interesó también incluirlo en la materia Antropología Sistemática III de la UBA, como bibliografía obligatoria, porque es un autor clave. Pero nunca hubo una inspiración en Lévi-Strauss entre nosotros de un modo total, fue siempre una lectura complementaria. El estilo de trabajo entre nosotros fue siempre más empirista, más centrado en la cuestión de la vivencia.

Estos testimonios de antropólogos especializados en etnología indígena que iniciaron su trabajo entre las décadas de 1960 y 1970 en el espacio académico cercano a Bórmida, indican hasta qué punto en esa tradición Lévi-Strauss ocupaba un lugar marginal. Explicado, en parte, por el rechazo al estructuralismo

11 Cordeu egresó como antropólogo en 1963 y se doctoró en la UBA en 1981. Desarrolló una carrera dentro de los estudios chaqueños (en Argentina y Paraguay), sobre todo acerca de problemas de cosmología, mitología y cognición, incorporando tempranamente procesos históricos y modelos de cambio sociocultural que asumían procesos de transformación y relaciones sociopolíticas de las sociedades indígenas.

como un programa racionalista y la defensa de un modelo experiencial-vivencial. Al mismo tiempo, muestran la necesidad de tomar posición en relación con el autor, sobre todo en función de un área de trabajo, la etnología indígena, en la cual las ideas del antropólogo francés hacían foco. Por otro lado, si bien no tomó un lugar central, Lévi-Strauss fue incorporado tardíamente (muchas veces de un modo crítico) en publicaciones con referencias situadas sobre el campo de la etnología indígena chaqueña, en traducciones que discutían sus aportes, como es el caso del trabajo de Francis Korn, y en diseños curriculares que reconocían su importancia relativa.¹²

Lévi-Strauss y la antropología social

La llamada antropología social constituye una experiencia que empieza a consolidarse en la década de 1970 y tiene un lugar preponderante sólo a partir de la consolidación de la democracia en la década siguiente. Sin embargo, como señala Guber (2006, p. 25) hubo experiencias pioneras de la antropología social en la UBA hacia finales de la década de 1950 de la mano de Esther Hermitte. Por ejemplo, describe para ese momento prácticas de investigación bajo el paraguas del término “antropología social” en un contexto previo a la creación de las Carreras de Antropología (Guber, 2007, p. 280-1) y algunos cursos ya en la década de 1960 sobre etnografía maya, tema de especialización de la tesis doctoral Hermitte. La inspiración funcionalista de este nuevo paradigma se posicionaba de un modo muy distante de la inspiración epistemológica del estructuralismo antropológico.

12 Un episodio relativamente independiente de los usos de Lévi-Strauss en Argentina en el horizonte estricto de la antropología se dio en el Museo de Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata. Allí Héctor Lahitte, quien a inicios de la década 1970 paso por el Laboratorio de Antropología dirigido por Claude Lévi-Strauss, constituye un ejemplo que requeriría un análisis más detallado. Su lugar periférico en la antropología social contemporánea, por las temáticas analizadas, por su trayectoria político-institucional y por el espacio mismo de la Universidad de La Plata en los procesos de modernización académica de las últimas décadas, contrasta con una apropiación singular y pionera del estructuralismo antropológico que abrió una alternativa a la tradición histórico-cultural dominante hasta avanzados los años 70s en esa Universidad. Lahitte utilizó la obra de Lévi-Strauss como docente y como investigador para desarrollar una serie de intervenciones sobre problemas epistemológicos y en estudios sobre sistemas clasificatorios que, durante la década de 1980, dialogaron con las etnociencias y la antropología cognitiva.

Los cursos de Introducción a las Ciencias Antropológicas, dictados dentro de la flamante Carrera de Antropología de la UBA no hacían mención alguna a Lévi-Strauss y en las materias etnológicas, dominadas por el enfoque vivencial de Bórmida, brillaba por su ausencia durante toda la década de 1960. Cynthia Acuña (2005), quien analizó con detalle los programas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, insiste en esta ausencia de la temática estructural en la Carrera de Antropología, en contraste con los cursos ofrecidos en Sociología, muchos de los cuales eran optativos para los alumnos de todas las carreras. Una de las primeras referencias aparece en un curso denominado Antropología Social, ofrecido por poco tiempo y a cargo de Ralph Beals, un antropólogo graduado de la Universidad de California y colaborador de Alfred Kroeber, invitado a Argentina por Gino Germani (Guber, 2007, p. 269). En su programa encontramos una referencia aislada al artículo “El concepto de estructura social” (Lévi-Strauss, 1960), editado en el *Boletín del Instituto de Sociología* (publicación de la que Gino Germani era el director y Eliseo Verón el secretario de redacción) y que incluía junto al escrito del antropólogo francés un trabajo clásico de Radcliffe-Brown.¹³ Como observa Barreras (2016), la presencia de un texto traducido del inglés es importante en tanto revela el sistema de referencias anglosajón por el que ingresa el autor a la temática estrictamente antropológica. Se trata de un texto leído en un curso ofrecido por el Departamento de Sociología a mediados de la década de 1960, originalmente escrito en inglés para ser difundido en el ambiente norteamericano y sólo publicado en francés en 1958 en *Anthropologie structurale* como “La notion de structure en ethnologie”. La publicación era afín al proyecto editorial, docente y académico de Gino Germani, asumiendo el modelo de una ciencia social unificada de Parsons que incluía la antropología cultural, la sociología y la psicología social (Blanco, 2006).

Esa traducción inicial del texto de Lévi-Strauss se mantuvo en el programa de Antropología Social y Cultural dictado por Abraham Monk, sucesor de Beals. Las referencias de Monk eran las de la antropología cultural norteamericana. Entre varias publicaciones se destaca la versión castellana de un volumen

13 La versión castellana estaba traducida del original en inglés *Social structure*, incluido en una compilación norteamericana de Alfred L. Kroeber titulada *Anthropology today* y editada en 1953. La traducción a cargo de Irene Dab y Noemí Rosenblatt contó con la revisión de Eliseo Verón que utilizó la versión francesa incluida en *Anthropologie structurale*.

especial que publicaba trabajos de un simposio organizado por Arthur Kroeber, bajo el amparo de la Wenner-Gren Foundation, dedicado al problema de los “conceptos y valores en antropología”. En la presentación de Monk se detallan los avances en la antropología norteamericana reciente y la centralidad del problema de los “estilos de vida”, temática cara a la antropología de Kroeber. Lévi-Strauss aparece entonces en una cita muy heterodoxa, como un modo de reivindicar el culturalismo norteamericano en su veta comparativa:

La antropología tiene por objeto, según Lévy-Strauss [*sic*], alcanzar la objetividad metodológica. En este sentido debe superar el lastre impuesto por sus precursores evolucionistas, tales como Tylor que deseaba hacer de ella una filosofía del reformismo social. En segundo término, según Lévy-Strauss, aspira a la mencionada “totalidad” del fenómeno social. El antropólogo tiene, sin embargo, por objetivo cada vez más notorio observar la dinámica de la vida social, con un criterio comparativo, estableciendo las relaciones interculturales de pautas. (Monk, 1965, p. 18).

La referencia de Monk confirma el sesgo que homologa la noción de cultura del antropólogo francés –una propuesta comunicacional, en la que lo central no son los contenidos culturales sino las relaciones subyacentes entre términos-, con la de inspiración norteamericana centrada en modos de vida y rasgos manifiestos.

La antropología con un proyecto etnográfico más claro, desplegada durante la década de 1960-1970 por antropólogos argentinos formados en su mayoría en el exterior, tampoco manifestó referencias explícitas a la antropología estructural. La inspiración etnográfica de los trabajos pioneros, llevados a cabo por Esther Hermitte, Santiago Bilbao, Hebe Vessuri, Ricardo Archetti, Leopoldo Bartolomé y Hugo Ratier, se distanciaba tanto del culturalismo de Germani (incluso de los modelos cuantitativos de la nueva sociología empírica) como del exotismo etnológico de Bórmida (Guber, 2007, 2008, 2010; Guber; Visacovsky, 2000), profundizando una etnografía procesualista que desconfiaba de las totalidades culturales.

En paralelo, existía en la antropología del momento una corriente que mantenía una relación fuerte con la idea de cultura, entendida como totalidad, pero distanciándose del refinamiento metodológico-etnográfico de los antropólogos

sociales formados en el exterior y más afín a la síntesis teórica y la crítica política. Allí se destaca por su lectura de Lévi-Strauss el antropólogo Eduardo Menéndez, inicialmente alumno de Bórmida pero también integrante de equipos dirigidos por Esther Hermitte en el Instituto Di Tella.¹⁴ Luego de un trabajo de campo con inmigrantes italianos en la provincia de Entre Ríos, fue autor de una serie de textos de índole política-epistemológica sobre el colonialismo, el racismo y el problema de la ideología en relación con el quehacer antropológico, inspirado en una economía política de la cultura con fuerte influencia de Antonio Gramsci (Guber, 2008, 2010).

Menéndez representaba una antropología social en diálogo con las corrientes más politizadas del momento, pero esa relación con el marxismo y con análisis basados en el concepto de “totalidad cultural” era identificada por el propio Menéndez en relación con la matriz histórico-cultural de su formación etnológica con Bórmida al comienzo de la década de 1960 y su relación con las corrientes culturalistas de origen europeo, sobre todo en la reivindicación de lecturas iniciáticas del antropólogo italiano Ernesto De Martino, quien sintetizaba el materialismo cultural con el particularismo histórico:

Nosotros comenzábamos nuestra formación teórico/metodológica leyendo un texto de De Martino que se llamaba *Naturalismo e storicismo*, que era una crítica a las teorías positivistas y funcionalistas y coincidía en gran medida con nuestras lecturas marxistas y de otras corrientes críticas respecto justamente de posiciones positivistas y funcionalistas. (Menéndez, 2008, p. 20).

Menéndez mantenía el problema de la totalidad cultural y su crítica epistemológica hacía foco en el estatuto de la alteridad, que no debía ser exotizado sino entendido en función de relaciones de dominación política. En esa crítica el

14 Entre las lecturas de Lévi-Strauss dentro de la antropología se destacan también las de Blas Alberti, junto con Menéndez uno de los primeros egresados de la Carrera de Antropología y, a su vez, también colaborador de Bórmida en sus años de formación. Blas Alberti frecuentó los trabajos del estructuralismo antropológico desde una mirada teórica en sus cursos como docente y en algunos textos de crítica ideológico-política donde reivindicaba a Lévi-Strauss como parte de un planteo anticolonialista, asumiendo una distancia explícita entre el historicismo culturalista de Bórmida y el estructuralismo, pero al mismo tiempo reconociendo afinidades en relación con la problemática de la “totalidad” que la antropología anglosajona más empírica pondría en crisis (Alberti; Gurevich, 1998).

problema del relativismo cultural de Bórmida era en cierto sentido también el problema de Lévi-Strauss, aunque sus ideas de cultura y de diferencia se inspirasen en paradigmas opuestos. Por ejemplo, en una revisión contemporánea Menéndez reflexionaba sobre ese momento:

Esta posición supuso varios cuestionamientos, entre los cuales subrayo nuestro rechazo al exotismo y a la exotización del sujeto de trabajo antropológico, así como un cuestionamiento del relativismo cultural en términos de irresponsabilidad epistemológica y social. Proponíamos pensar y actuar la realidad a través de nuestros intereses y objetivos y no de modas teóricas y epistemológicas de turno. Y, además, acompañar el acto intelectual por una suerte de apasionamiento que nos movilizara y movilizara a los otros sin reducir por ello nuestra rigurosidad intelectual. (Menéndez, 2008, p. 25-26).

La crítica más sistemática a Lévi-Strauss se condensa en un artículo llamado “Ideología, ciencia y práctica profesional” (Menéndez, 1970) incluido en una compilación organizada por la socióloga Rosalía Cortés, recolectando los trabajos de un evento organizado por Verón y dedicada a discutir el concepto de ideología y el problema de la realidad nacional. En ese artículo Menéndez atacaba directamente el concepto de ideología tal como era utilizado por Lévi-Strauss y sus ecos locales (claramente Verón, pero también la “moda estructuralista”) como colonialista, deshistorizado y etnocéntrico.¹⁵ Luego de describir la función imperialista y colonial de las ciencias sociales y sus funciones ideológicas en América Latina, rescatando sólo algunos recursos metodológicos de la antropología pero cuestionando su matriz colonial clásica, sostiene:

El estructuralismo antropológico constituye una orientación científica que está cumpliendo en la actualidad un intenso rol instrumentalizador e ideológico. En principio subrayamos que si algo caracteriza como constante a la teoría antropológica es eso: ha de ser, debido en parte a su objeto, una teoría que

15 Desde una posición fundamentalmente teórico-filosófica, la crítica a la falta de historicidad y de política en la obra de Lévi-Strauss era un tema habitual en la época. Entre ellos destacamos el argumento de la filósofa heideggeriana Alicia Podetti (1969) que desde una posición nacionalista-anticolonial ataca a Lévi-Strauss con argumentos próximos a los de Menéndez.

tiende a la estructuración. El estructuralismo levistraussiano constituye la más amplia tarea teórica de anulación de la historia desde el auge de las escuelas cicloculturalistas en antropología. [...] Su enfoque metodológico no constituye nada nuevo en antropología. Lo constituye para dar a las otras ciencias, que rápidamente van a tratar de asumirlo como propio para intentar nuevamente la cosificación y deshistorización de su objeto, para resolver así la permanente contradicción del proceso sociocultural. (Menéndez, 1970, p. 118).

Cabe aclarar que Menéndez, a diferencia de otros antropólogos identificados explícita o implícitamente con la antropología social, no estaba distante del debate en torno al problema del análisis ideológico impulsado por Verón. De hecho, Menéndez había sido el revisor de la traducción de *Antropología estructural* realizada por Verón y publicada en 1961. Por otro lado, ambos dirigían dos colecciones dedicadas a temas afines en la Editorial Tiempo Contemporáneo, una de las nuevas editoriales del campo cultural de la Nueva Izquierda en la década de 1960. Dentro de una sección denominada “Biblioteca de Ciencias Sociales”, a partir de 1969 aparece una serie de colecciones que por su catálogo y sus traducciones disputarían diferentes sentidos sobre la cultura y lo ideológico. “Análisis y Perspectivas” y “Signos” fueron colecciones dirigidas por Eliseo Verón y se convirtieron en epicentro de las traducciones de la semiótica de la época y el estructuralismo. Por otra parte, la editorial lleva adelante la colección “Crítica ideológica”, dirigida por Menéndez, que incluía títulos dedicados a procesos de descolonización y el Tercer Mundo (Zarowsky, 2017). Los proyectos editoriales de ambos hacen a un debate de ideas implícito entre el estructuralismo (no sólo antropológico) –que no desconocía sus relaciones con las prácticas materiales de inspiración marxista-, y la crítica de inspiración anticolonial de las ideologías como procesos de dominación.

Uno de los volúmenes publicados en la colección dirigida por Menéndez resulta paradigmático de ese debate. El texto en cuestión es una traducción de *Sociología de la descolonización* del antropólogo francés George Balandier. El estudio preliminar, firmado por Luis F. Rivas –seudónimo de Menéndez–, seguía todos los puntos críticos desplegados por el mismo Menéndez, incluso citándolo, y dedicando buena parte del ensayo al contraste entre Balandier, un antropólogo comprometido con la crítica descolonial y el análisis procesualista histórico-político, y la obra de Lévi-Strauss. Según su perspectiva la etnología

americanista de Lévi-Strauss poseía todos los rasgos de una ideología colonial encubierta en un proyecto científico. Este fragmento resulta ejemplificador:

La obra de Lévi-Strauss señala casi paradigmáticamente nuestro estructuralismo colonialismo cultural, el cual no es pasible de ser adosado sólo a quienes “importan” modelos europeos o norteamericanos, sino también a quienes se supone atacan la importación de dichos modelos en cuanto son parte del proceso de mantenimiento de nuestra dependencia cultural. Tanto en unos como en otros se registra un curioso reconocimiento de la obra de Lévi-Strauss; tanto en unos como en otros se observa consecuentemente una ignorancia bastante antigua de los autores que como Balandier adelantaron “las problemáticas del Tercer Mundo”. (Rivas, 1973, p. 2).

La publicación del libro de Balandier resultaba entonces una herramienta para zanjar la cuestión atacando a los usos de Lévi-Strauss (como vimos casi inexistentes en el espacio antropológico) pero en el código anticolonial propio de la radicalización política del momento, del que Menéndez era un representante conspicuo.

Si Verón, en su reseña histórica sobre los usos del estructuralismo se refería a la crítica conservadora escenificada en el desaire a su conferencia de 1963, también se refería a su contracara: la crítica al estructuralismo desde lo que aparecía como un izquierdismo ingenuo que, amparándose en un universalismo rígido, subsumía las diferencias culturales como marcadores distintivos, poniendo el foco en las condiciones universales (o por lo menos universalmente esperables) del acceso a la emancipación social. La defensa de Verón se centraba en los usos innovadores que se hicieron durante la década de 1960 de las ideas de Lévi-Strauss, incorporando modelos pragmáticos y síntesis creativas tempranas con la obra de Bateson (de la que Verón era el autor). Además, otro de sus argumentos se centraba en la publicación, dentro de la colección en Tiempo Contemporáneo, de obras críticas del colonialismo como *La paz blanca* de Robert Jaulin, que constituye una denuncia sistemática del etnocidio en las sociedades amerindias firmada por un miembro del círculo estrecho de la etnología levistraussiana.

La antropología social demoraría más de 25 años en consolidarse como una corriente fundamental. Al hacerlo, la prioridad dada a la fricción social

por sobre las regularidades culturales dejaría al estructuralismo como un capítulo superado de la antropología. La antropología social, consolidada a la luz de la politización de las prácticas intelectuales (Guber, 2008, 2010), se mantuvo alejada de la tradición lévista, mantuvo un tono de desconfianza sobre la posible deriva esencialista de la idea de estructura y, en el caso específico de la problemática étnica, desconfió del lugar subordinado que este tema adquirió en la renovación social de la disciplina durante la década de 1980. La obra de Lévi-Strauss no se adaptó bien a una antropología que luchaba por imponer una nueva agenda de temas (que incorporaba los problemas urbanos, la desigualdad y los procesos vinculados con la modernización), relegando el problema clásico de la diferencia cultural para dar prioridad a las relaciones sociales de subordinación y los Otros internos de la nación (Guber, 2008; Guber; Visakovsky, 2000; Visakovsky; Guber; Gurevich, 1997).

Conclusiones

La presencia de la obra de Lévi-Strauss en Argentina puede leerse como parte de los procesos de modernización cultural de las ciencias sociales durante la década de 1960, en la que se perciben por lo menos dos momentos. En primer lugar, el estructuralismo antropológico es la base de un proyecto epistemológico sobre la noción semiótica de acción social que disputaba tanto el cultural-funcionalismo norteamericano en boga en la sociología, como las fenomenologías europeas difundidas en la filosofía y la antropología. En segundo lugar, el antropólogo francés conformó junto con una batería más amplia de autores por fuera de los circuitos antropológicos las bases de una mirada semiótica sobre la cultura de masas y los procesos ideológicos que dieron lugar a un fenómeno más amplio asociado con la “moda del estructuralismo”.

El recorrido propuesto en este artículo partió del hecho paradójico de que ese proceso tuvo un impacto relativo o mínimo en la antropología de las décadas de 1960-1970, pero sin embargo sus obras no dejaron de ser discutidas. Los cambios vertiginosos en la práctica de la antropología en el período son un campo fértil de indagación sobre los rechazos u omisiones de la obra de Lévi-Strauss, sus condiciones de circulación y los argumentos que diferentes posiciones identificadas con ese espacio intelectual movilizaron en relación

con el proyecto científico del estructuralismo antropológico. El trabajo de Lévi-Strauss fue asociado con un excesivo racionalismo desde el análisis empírico de inspiración existencial en la etnología que privilegiaba una perspectiva vivencial de la cultura. Al mismo tiempo, para la antropología social “comprometida”, que priorizaba un enfoque procesualista, fue identificado como un modo de esencialización de la alteridad con supuestas consecuencias políticas conservadoras.

De este modo, podemos suponer que cada una de estas posiciones epistemológicas ha privilegiado imágenes particulares de la nación, afines a los estatutos políticos de alteridad en que esas corrientes estuvieron insertas: el humanismo de los contenidos de conciencia, junto a su alteridad conservadora pasiva y en vías de *desaparición*, y el proceso modernizador de la *integración* del Otro implícito tanto en el desarrollismo liberal como en la transformación emancipadora. Esto implicaba que quedaba trunca la posibilidad de un camino alternativo, de un análisis etnográfico que, como en el caso de Lévi-Strauss, partiese de un enfoque comunicacional y comparado de la cultura y considerase una dimensión histórica de las transformaciones.

Sólo más tardíamente ese camino alternativo que sintetiza una idea de totalidad cultural con un reconocimiento político de la alteridad se incorporaría a la antropología argentina, de un modo parcial y sin el antecedente de un “momento estructuralista”. Los desencuentros entre la obra de Lévi-Strauss y la antropología hecha en Argentina nos dicen algo sobre las formas de pensar la alteridad en una nación donde los intelectuales y académicos no fueron ajenos a una narración dominante que, explícita o implícitamente, reguló los modos de imaginarla como un todo cultural estático o, en su defecto, como una diferencia puramente social con poca o escasa autonomía relativa con respecto a los modos de pensamiento de la racionalidad occidental hegemónica. Cada uno de ellos fue subsidiario de narraciones sobre la alteridad que organizaron polarmente el problema de cultura, como vivencia deshistorizada primero durante el auge existencial, o como efecto de procesos o disputas sociales en las corrientes más dominantes de la antropología social argentina. El efecto de retorno sobre la obra de Lévi-Strauss en la antropología hecha en Argentina tal vez permita un camino alternativo para reconstruir la fuerza analítica del estructuralismo en las heterogéneas y conflictivas tradiciones antropológicas nacionales. Por un lado, es crucial repensar ese vínculo en relación

con el trabajo etnográfico y, por otro, como horizonte donde las regularidades simbólicas puedan ser repensadas como modos de pensamiento diferenciales. Ese lugar de las formas de alteridad como estructuras de pensamiento o códigos diferenciales es una herramienta analítica que resulta cada vez más significativa en un contexto como el contemporáneo, en donde parece quedar cada vez más claro que la diversidad y el pluralismo no puede ser solo de “grupos” o “identificaciones” sino de formas de vida y racionalidades múltiples.

Referencias

ACUÑA, C. El itinerario del estructuralismo en la Universidad de Buenos Aires (1958-1966). *Anuario de Investigaciones*, Buenos Aires, v. 13, p. 281-287, 2005.

ALBERTI, B.; GUREVICH, E. Conversación con Blas Alberti. *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, [s. l.], n. 7, p. 17-37, 1998.

ARCHETTI, E. ¿Cuántos centros y periferias en antropología? Una visión crítica de Francia. In: RIBEIRO, G. L.; ESCOBAR, A. (ed.). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: The Wenner-Gren International: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana: Envión, 2008. p. 139-161.

BARRERAS, L. Estructuralismo en la Argentina: filosofía, ciencia (social) y política. *Avatares filosóficos*, [s. l.], n. 2, p. 3-13, 2015.

BARRERAS, L. El estructuralismo francés como “modernización de segunda generación”: Eliseo Verón en Cuestiones de Filosofía a propósito de la práctica de las ciencias sociales en la Universidad de Buenos Aires. *Nuevo Mundo – Mundos Nuevos*, [s. l.], 2016. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.70080>.

BILBAO, S. *Alfred Métraux en la Argentina: infortunios de un antropólogo afortunado*. Caracas: Comala: La Galaxia, 2002.

BILBAO, A.; GRAS, S. E.; VERMEREN, P. (org.). *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Colihue, 2009.

BLANCO, A. *Razón y modernidad: Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2006.

BÓRMIDA, M. Mito y cultura. *Runa: Archivos para la Ciencia del Hombre*, [s. l.], n. 12 (Parte 1-2), p. 9-52, 1969-1970.

CAIXETA DE QUEIROZ, R.; NOBRE, R. F. (org.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; RUBEN, G. (org.). *Estilos de antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

DE IPOLA, E. Histoire et ethnologie dans l'épistémologie structuraliste. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, [s. l.], n. 48, p. 37-56, 1970.

DEL BARCO, O. El pensamiento salvaje, de Claude Lévi-Strauss. *Pasado y Presente*, [s. l.], n. 7/8, p. 219-231, 1965.

DEL BARCO, O. Introducción. In: DEL BARCO, O. *Claude Lévi-Strauss: problemas del estructuralismo*. Córdoba: Editorial Universitaria de Córdoba, 1967. p. 7-28.

DIVIANI, R. *Semiólogos, críticos y populistas: la investigación sobre comunicación cultura y lenguajes en la Argentina de los años 60 y 70 del siglo XX*. Rosario: UNR Editora, 2019.

DUARTE, L. F. D. O valor dos valores: Louis Dumont na antropologia contemporânea. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, p. 375-772, 2017.

FABIAN, J. *Time and the Other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press, 1983.

FÍGOLI, L. A antropologia na Argentina e a construção da nação. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; RUBEN, G. (org.). *Estilos de antropologia*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995. p. 31-63.

FRIGERIO, A. Outside the nation, outside the diaspora: accommodating race and religion in Argentina. *Sociology of Religion*, [s. l.], v. 63, n. 3, p. 291-315, 2002.

GRISENDI, E.; NOVELLO, V. A. The reception of structuralism in Argentina (1960-1970). In: SAPIRO, G.; SANTORO, M.; BAERT, P. (ed.). *Ideas on the move in the social sciences and humanities: the international circulation of paradigms and theorists*. London: Palgrave-McMillan, 2020. p. 55-82.

GUBER, R. Linajes ocultos en los orígenes de la antropología social de Buenos Aires. *Avá: revista de antropología*, [s. l.], n. 8, p. 1-35, 2006.

GUBER, R. Crisis de presencia, universidad y política en el nacimiento de la antropología social de buenos aires, argentina. *Revista Colombiana de Antropología*, [s. l.], n. 43, p. 263-298, 2007.

GUBER, R. Antropólogos-ciudadanos (y comprometidos) en la Argentina. Las dos caras de la "antropología social" en 1960. *Journal of the World Anthropologies Network*, [s. l.], p. 67-110, 2008.

GUBER, R. El compromiso profético de los antropólogos sociales argentinos, 1960-1976. *Avá: revista de antropología*, [s. l.], n. 16, p. 11-32, 2010.

GUBER, R.; VISACOVSKY, S. Nación, marginalidad crítica y el Otro interno en la antropología social argentina en los años 1960-70. *Desarrollo Económico*, [s. l.], n. 40, p. 289-310, 2000.

KORN, F. *Elementary structures reconsidered: Lévi-Strauss on kinship*. Berkeley: University of California Press, 1973.

KORN, F. *Lévi-Strauss y las estructuras elementales*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. El concepto de estructura social. *Boletín del Instituto de Sociología de la UBA*, Buenos Aires, cuad. 19, p. 25-71, 1960.

LÉVI-STRAUSS, C. *Tristes trópicos*. Buenos Aires: EUDEBA, 1973.

LÉVI-STRAUSS, C.; ERIBON, D. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac & Naif, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C.; FERNÁNDEZ MORENO, C.; MARTÍNEZ, T. E. El padre del estructuralismo. *Primera Plana*, Buenos Aires, p. 60-66, 8 jul. 1969.

LÉVI-STRAUSS, C.; VERÓN, E. La antropología hoy: una entrevista a Claude Lévi-Strauss. *Cuestiones de Filosofía*, [s. l.], n. 2-3, p. 160-167, 1962.

MENÉNDEZ, E. Ideología, ciencia y práctica profesional. In: CORTÉS, R. (ed.). *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1970. p. 101-141.

MENÉNDEZ, E. Las furias y las penas. O de cómo fue y podría ser la antropología. In: NEUFELD, M. R.; SCAGLIA, M. C.; NAME, M. J. (ed.). "Y el museo era una fiesta...": documentos para una Historia de la Antropología en Buenos Aires. Buenos Aires: Editorial de la FFyL-UBA, 2008. p. 17-36.

MONK, A. Introducción. In: KROEBER, A. (ed.). *Conceptos y valores en la antropología cultural*. Montevideo: Editorial Libros Básicos, 1965. p. 11-22.

OLAVARRÍA, M. E.; MILLÁN, S.; BONFIGLIOLI, C. (org.). *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa: Juan Pablos Editor, 2010.

PEIRANO, M. Pecados e virtudes da antropologia. Uma reação ao problema do nacionalismo metodológico. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 69, p. 49-56, 2004.

PEIXOTO, F. Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 79-107, 1998.

PODETTI, A. La antropología estructural de Lévi-Strauss y el Tercer Mundo. *Antropología del Tercer Mundo*, [s. l.], n. 2, p. 19-26, 1969.

RIBEIRO, G. L. *Tropicalismo e europeísmo: modos de representar o Brasil e a Argentina*. In: FRIGERIO, A.; RIBEIRO, G. L. (org.). *Argentinos e brasileiros: encontros, imagens e estereótipos*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 237-264.

RIBEIRO, G. L.; ESCOBAR, A. (ed.). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: The Wenner-Gren International: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana: Enviñón, 2008.

RIVAS, L. F. Introducción. In: BALANDIER, G. *Teoría de la descolonización: las dinámicas sociales*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, 1973. p. 1-13.

SAZBÓN, J. Estructuralismo e historia. *Los Libros*, [s. l.], n. 2, p. 14-15, 1969a.

SAZBÓN, J. Historia y sistemas en Claude Lévi-Strauss. In: SAZBÓN, J. (ed.). *Estructuralismo e historia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1969b. p. 111-130.

SEGATO, R. Formaciones de alteridad: nación y cambios religiosos en el contexto de la globalización. In: SEGATO, R. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007. p. 175-201.

SILLA, R. Etnología e fenomenología. Um comentario das obras de Marcelo Bórmida, Tim Ingold e Eduardo Viveiros de Castro. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 351-372, 2014.

SILLA, R. Barbarie y alocronía en el proyecto etnológico de Marcelo Bórmida. *Revista del Museo de Antropología*, [s. l.], v. 12, n. 2, p. 101-112, 2019.

SORÁ, G.; NOVELLO, V. A. En los márgenes de Orfila. Jose Sazbón y el estructuralismo en Nueva Visión. *Prismas: revista de historia intelectual*, [s. l.], v. 22, n. 2, p. 211-220, 2018.

STOCKING, G. Afterword: a view from the center. *Ethnos*, [s. l.], n. 1-2, p. 172-186, 1982.

VELHO, O. Las pictografías de la tristesse: una antropología sobre la construcción de nación en el trópico y sus repercusiones. In: RIBEIRO, G. L.; ESCOBAR, A. (ed.). *Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: The Wenner-Gren International: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana: Enviñón, 2008. p. 313-333.

VERÓN, E. Prólogo a la edición española. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropología estructural*. Buenos Aires: EUDEBA, 1961. p. 9-18.

VERÓN, E. *El análisis estructural en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Departamento de Sociología, 1963. (Publicación n. 68).

VERÓN, E. El sentido de la acción social. In: VERÓN, E. *Conducta, estructura y comunicación*. Buenos Aires: Jorge Álvarez, 1968. p. 77-130.

VERÓN, E. Acerca de la producción social del conocimiento: el “estructuralismo” y la semiología en Argentina y Chile. *Lenguajes*, [s. l.], n. 1, p. 96-125, 1974.

VERÓN, E. Los cuerpos efímeros. In: VERÓN, E. *Papeles en el tiempo*. Buenos Aires: Paidós, 2001.

VERÓN, E.; SIGAL, S. Notas sobre las relaciones entre psicología y sociología. *Revista Latinoamericana de Sociología*, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 220-230, 1965.

VISACOVSKY, S.; GUBER, R.; GUREVICH, E. Modernidad y tradición en el origen de la Carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. *REDES*, [s. l.], v. 10, n. 4, p. 213-257, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia brasileira. In: MICELI, S. (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*: vol. 1. São Paulo: Sumaré: Anpocs, 1999. p. 109-223.

ZAROWSKY, M. Oscar Masotta/Eliseo Verón. Un itinerario cruzado en la emergencia de los estudios en comunicación en Argentina. *La trama de la comunicación*, [s. l.], n. 17, p. 271-290, 2013.

ZAROWSKY, M. Entre la renovación de las ciencias sociales y la intervención intelectual: Eliseo Verón editor en *Tiempo Contemporáneo* (1969-1974). *Palimpsesto*, [s. l.], v. 11, n. 8, p. 1-17, 2017.

Recibido: 31/03/2021 Aceito: 01/07/2021 | Received: 3/31/2021 Accepted: 7/1/2021



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.