

## **ESTRUCTURALISMO Y RELIGIÓN: LÉVI- STRAUSS Y EL ANÁLISIS DE LA VIDA RELIGIOSA**

\* Antropólogo. Argentina.

Humberto Cucchetti\*

\*\* Antropóloga. Argentina.

María Virginia Mellado\*\*

*“... Occidente, esa playa donde los dioses mueren”  
Manuel Delgado Ruiz “Introducción a Tristes Trópicos”*

Polémica que agitó la dinámica académica desde la publicación de “Las estructuras elementales del parentesco”, el estructuralismo levistraussiano marcó una época en la historia de la teoría hasta quedar virtualmente olvidado. Las oscilaciones ingenuas que generan las modas científicas requieren de exámenes provistos de mayor mesura.

La clásica antítesis entre sociología y antropología en relación a sus objetos de estudio omite el arsenal teórico estructuralista eludiendo sin mayores razones sus posibilidades y límites conceptuales para el estudio de lo religioso en las sociedades contemporáneas. En este sentido, la omnipresencia de lo ideológico planteado por Lévi- Strauss puede generar un sistema de preguntas tendientes a explicar la persistencia de la religión actualmente.

En este aspecto, la utilización teórica del estructuralismo no es una tarea sencilla. En este caso, la reducción metodológica distorsionaría los objetivos epistémicos. En tal sentido, la utilización como posición teórica de “El totemismo en la actualidad”, “El pensamiento salvaje”, o las “Mitológicas”, entre otros célebres textos, no puede efectuarse sin suponer un conjunto de tesis teóricas que permitan adaptar el estructuralismo al estudio de lo religioso en sociedades complejas.

El objetivo de la ponencia de este artículo, consiste en retomar una tradición teóricamente rica en ciencias sociales y orientarla en el objeto religioso.

**Palabras claves:** Religión - Estructuralismo.

Polemic shook the academic dynamic since the publication of the book “Les structures élémentaires de la parenté” the levistraussian structuralism marked a new epoch in the history of theory until it was virtually forgotten. The naived oscillations that generate scientific fashion require more moderating exams.

The classic antithesis between Sociology and Anthropology in relation with their objects of study omits the theoretic arsenal of structuralism avoiding the conceptual possibilities and limits for the study of the religious life in the contemporary societies. In this sense, the omnipresence of the ideology stated by Lévi-Strauss can generate systems of questions in the way to explain the persistence of the religion in present days.

In this aspect, the theoretic utilisation of of the structuralism is not an easy work. In this case, the methodological reduction could distort epistemic objectives. In this sense, the utilisation as a theoretical position of the “Le totémisme aujourd’hui”; “La pensée sauvage” and “Mythologiques”, among others famous books, is not applicable without supposing a whole theoretical conceptions that permit adapting structuralism to the study of the religious life in complex societies.

The objective of this article consists in taking back a rich theoretical tradition in social science and guide it in the religious object.

**Key words:** Religion - Estructuralism.

## SENTIDO COMÚN Y RELIGIÓN

No hay forma más eficiente de disolver la especificidad de un fenómeno social que reclamar intelectualmente su aceptación acrítica. El resultado teórico, en principio contrapuesto, llega a iguales consecuencias inaceptables. Desde la condena ilustrada a la religión, la creencia en una razón rectora de lo real, hasta una devoción posmodernista por lo religioso: “no se puede vivir sin religión”; “los hombres se engañaron creyendo posible liberarse del yugo religioso, y derrotados, aceptan la crudeza de la venganza de los dioses, el retorno ineluctable de las religiones”. Juventud pródiga, la humanidad retornaría a su seno irracional en el mismo momento en que el progreso tecnoeconómico acelera constantemente cualquier aspecto de la vida social; persistencia de los arcaísmo, ambivalencia posmodernista entre los factores de regresión y progresión (Debray; 1996: 53).

¿GÉNESIS, CORAZÓN ÚLTIMO QUE SUSTENTA ESTE DESPERTAR FRENÉTICO POR LO RELIGIOSO?

Distintas respuestas, que creemos desacertadas, se han esbozado. Alguna esencia humana inherente, como sostienen las distintas teorías del homo

religioso; o tal vez, necesidades psíquicas, biológicas, neurofisiológicas; finalmente, historicidades concretas, momentos parciales en los cuales se explicaría el modelo de la regresión religiosa.

Cierta matriz endeble en las ciencias sociales, le justifican a estas disciplinas imperiosamente revisar su nivel teórico para poder explicar las coyunturas como las instancias específicas de lo real. Este trabajo se suma al análisis teórico, no para dar una respuesta inmediata al porqué del “retorno religioso” (si es que alguna vez se produjo semejante huida, tal o cual alejamiento, o si se pudiera sostener que la constitución contemporánea de la creencia puede volver a un cuadro histórico previo, o si además, la locación religiosa moderna pudiera explicarse por la sencilla idea sugerida en la noción de retorno –noción excesivamente metafórica e inductora a interpretaciones incorrectas-, lo cual suscita a pensar en repeticiones o repeticiones históricas a partir de una serie de equívocos lógicos que no logran explicarse) sino para indicar, con todas sus fricciones y ambigüedades, una posición teórica que permitiría un acercamiento científico al análisis de la religión.

Es decir, hay que volver a pensar en la teoría social sobre el sistema de preguntas (problemática) que conducen a la construcción teórica de un objeto para romper con las sugerencias del sentido ideológico, antinomia de la gran obsesión científica: la explicación de lo real.

### ¿POR QUÉ CLAUDE LÉVI-STRAUSS?

Seguramente, no aludiendo a una supuesta linealidad de su obra (no es justamente el estructuralismo –al menos el suyo- una teoría hermética, y a su interior los posibles posicionamientos pueden devenir en contradictorios). Con obviedad, no respondemos a ninguna moda intelectual: ni en el momento en el cual era objeto de arduas discusiones, se puede afirmar que fue una mirada hegemónica en las ciencias sociales, a lo sumo servía como elemento de cohesión: la intelectualidad, proviniera geográficamente o ideológicamente del lugar que sea, se aglutinaba ante la necesidad de disparar contra Lévi-Strauss.

Adelantándonos un poco a la pregunta planteada que creemos al final de estas páginas encontrará una respuesta más sólida, sin haber hecho de la religión un objeto específico de estudio, ya que conserva en estado práctico y en estado teórico la maussiana noción de hecho social total, donde lo religioso se

funde con la organización social, el arte, la economía, el parentesco, por sobre todo el lenguaje, la (discusión por el objeto) religión se encuentra allí donde Lévi- Strauss haya realizado alguna confesión estructuralista. Encontrando esa partitura inconsciente ante la profusidad de expresiones, puede recomponerse el orden lógico que acarrea responder a la pregunta –pregunta no sólo necesaria sino omnipresente detrás de todo análisis o pseudo análisis de la religión, de lo religioso- ¿qué es la religión?

En primer lugar, la tarea de reconstruir el análisis religioso dentro del aporte levistrosiano encuentra en la discusión sobre el totemismo un terreno privilegiado. Tema en el que han revuelto notables pensadores, tanto de la sociología como la psicología, nuestro autor sintetiza en *Le totémisme aujourd'hui* su crítica a las concepciones sobre la naturaleza de la religión totémica, primer paso de su construcción teórica que elaborará positivamente en *La pensée sauvage*. Sobresalen del conjunto de críticas, las objeciones recaídas sobre Malinowski y Durkheim, justamente por no cumplir a rajatabla las implicancias de una visión teórica específicamente sociológica.

Si bien los críticos estadounidenses afirmaban que era imposible aislar ciertos fenómenos bajo el concepto de “totemismo”, Malinowski admitía esta posibilidad reconociendo la realidad de esta institución objetiva. Trata de recuperar la unidad del totemismo, a través de generalizaciones, pero sin fragmentarlo en entidades distintas, otorgándole coherencia interna.

La crítica fundamental de Lévi- Strauss al funcionalismo en general y a Malinowski en particular, es que este autor, con su análisis del totemismo, deja de hacer etnografía y aporta una respuesta más cercana a la problemática de la psicología o de la biología. “La interpretación que ofrece es naturalista, utilitaria y afectiva” (Lévi- Strauss; 1997: 86).

Este tipo de interpretación se puede vislumbrar a través de la respuesta que ofrece Malinowski al problema de por qué el totemismo recurre a los animales y a las plantas. Bajo esta respuestas subyace el concepto de necesidad. Es decir, ciertos animales y vegetales son elegidos de tótem por los clanes porque forman parte de su alimentación básica. “...Un animal no llega a totémico más que si empieza a ser bueno para comer” (Lévi- Strauss; 1997: 94).

Sin embargo, la teoría de Malinowski tropieza con algunos escollos, ya que existen ejemplos en que los animales o plantas escogidas como tótem no tienen ningún rasgo de utilidad visible desde la perspectiva de las culturas

primitivas. Es por ello que debe incluir otros motivos de elección del tótem como la admiración y el temor.

Siguiendo la lógica del pensamiento de Malinowski, Lévi- Strauss arriba a la conclusión de que “el totemismo no es ya un fenómeno cultural sino el resultado natural de condiciones naturales” (Lévi- Strauss; 1997: 88). Desde su perspectiva no existiría una mediación cultural entre el hombre y sus necesidades.

La crítica de Lévi- Strauss se levanta de igual modo contra el sociólogo francés, Émile Durkheim. En cuanto al problema de por qué en el totemismo se recurre a los animales y a las plantas, Durkheim no da una respuesta más satisfactoria que la de Malinowski. Para Durkheim, el totemismo es tanto el nombre del clan como su emblema; el mismo ocupa un lugar de privilegio en la vida social de los grupos clánicos, permitiendo su continuidad. Por lo tanto, es el emblema y el nombre lo que necesitan estos grupos para subsistir. Por esta razón, el tótem no puede ser más que un signo arbitrario, aquello que cualquier sujeto puede concebir con facilidad. Los animales y las plantas se hallan presentes en la vida de los primitivos y son fáciles de significar. Así, Durkheim encuentra en esta actitud del hombre una tendencia instintiva, y por lo tanto individual.

De esta manera, Durkheim se reencuentra con Malinowski: “su teoría parte de la necesidad y culmina en un recurso al sentimiento” (Lévi- Strauss; 1997: 106). En efecto, para que los grupos clánicos pudieran subsistir era necesaria su solidaridad, la cual surgiría de los sentimientos individuales de los miembros de la tribu. Existirían, por lo tanto, ciertos estados de efervescencia, ciertas emociones individuales (manifiestas por sobre todo en las actividades rituales) que generarían conductas colectivas significadas en objetos concretos. Una evidencia de ello estaría dada por la explicación que da Durkheim de la razón por la cual los hombres, en las sociedades ágrafas, se tatuarían sus cuerpos con el emblema del tótem. Esto surgiría de una tendencia instintiva de los hombres primitivos.

Así, este autor recae en lo individual, en lo afectivo, para explicar lo social, acercándose a posturas psicologistas. Las categorías que utiliza para fundamentar esta posición están relacionadas con valores y sentimientos individuales.

Esta posición teórica es contraria a la de Lévi- Strauss, ya que las emociones o los sentimientos no son los que generan las conductas colectivas. Por el contrario:

“Los hombres no obran en su calidad de miembros del grupo, conforme a lo que cada uno de ellos siente como individuo: cada hombre siente en función de la manera en que le ha sido permitido o prescrito comportarse. Las costumbres son dadas como normas externas, antes de engendrar sentimientos internos, y esas normas insensibles determinan los sentimientos individuales, así como las circunstancias en que podrán o deberán manifestarse” (Lévi- Strauss; 1997: 105- 106).

De este modo, Lévi- Strauss disuelve (Lévi- Strauss; 1998: 357) al individuo, y rechaza el lugar de privilegio que le había otorgado a esta categoría la teoría utilitarista de Malinowski y por sobre todo la teoría afectiva de Durkheim, a pesar de su propósito estrictamente sociológico. No son las necesidades ni los afectos las causas que permiten explicar los fenómenos religiosos. Las emociones son efecto de las creencias y los ritos.

El antropólogo construye su dispositivo teórico y pone el acento en otro lugar, desmoronando a la teoría funcionalista del totemismo. Un primer aspecto que podemos destacar es que el autor resalta el papel intelectual de las creencias y las actividades rituales en el seno de las culturas primitivas y define al totemismo como “un ejemplo particular de ciertos modos de reflexión” (Lévi- Strauss; 1997: 151). Por otro lado, demuestra la inexistencia de diferencias cualitativas entre pensamiento primitivo y pensamiento moderno: “El pretendido totemismo participa del entendimiento, y las exigencias a que responde, a la manera como trata de satisfacerlas, son ante todo de orden intelectual. En este sentido, no tiene nada de arcaico ni de remoto” (Lévi- Strauss; 1997: 151).

Construcciones imaginarias aferradas a interpretaciones de las sociedades contemporáneas, como sostenía Boas (Lévi- Strauss; 1995: 63), las resoluciones al problema del totemismo tendientes a elucidar la naturaleza de la religión elemental caen presas en teorías utilitarias, fisiologistas, emocionales psicologistas, o en el contenidismo jungniano o su interpretación antagónica de otro psicólogo cuando Freud deriva en un historicismo para explicar la prohibición universal del incesto y el nacimiento de una sociedad totémica. Cualquiera de estas soluciones construyen una imagen de lo mítico como

(1) Lévi Strauss, ver la crítica hecha en Introducción a la Obra de Mauss, y en 1998: p. 102

reflejo (a excepción de la psicología religiosa de Jung<sup>(1)</sup>, igualmente efectuada sobre bases equívocas) y que remiten concebir lo religioso –como no pocas veces ha hecho el pensamiento moderno- como prolongación (epifenómeno) de otro orden (el psíquico, el instrumental, el histórico) del cual sería una manifestación con ropajes irracionales. En el fondo, se mantiene la idea vulgar y difundida pero sistematizada desde la academia universal, de asir la mentalidad primitiva como instintiva o ausente de cualquier planteo lógico: si se pudiera determinar una de las tantas paternidades de esta idea, es la típica respuesta de Lucien Lévy-Bruhl (Lévi- Strauss; 1986, 63).

La cuestión totémica se inscribe en uno de los grandes tópicos lévi-straussianos desde los cuales se puede responder sobre el fundamento y naturaleza de lo religioso: el razonamiento que representa lo mitológico (la forma de planteo nos indica la connotación que recibe el problema). El planteo epistemológico del estructuralismo repudia la episteme historicista y empirista. La construcción del modelo teórico permite encontrar estructuras lógicas ordenatorias por debajo de la gran multitud aparentemente confusa de modalidades de manifestación empírica de tal o cual hecho. El riesgo (objetado a Durkheim por Lévi- Strauss) de pensar el contenido mítico de manera totalmente contingente, o, por su contrario innatismo de los arquetipos, no es menor al simplismo elaborado por la reducción linealmente histórica del lenguaje religioso. En el fondo, la crítica puede dirigirse holgadamente a las elaboraciones vulgares del marxismo y su consiguiente teoría del reflejo, en la cual lo ideal termina siendo un eco somnoliento y pasivo de una organización social determinada.<sup>(2)</sup>

(2) Como afirma en “La Estructura de los Mitos”, “Si un sistema mitológico otorga un lugar importante a cierto personaje, digamos una abuela malévola, se nos dirá que en tal sociedad las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales” (Levi- Strauss, C; 1995: 230).

Escapando a las sucesivas trampas tanto de la aleatoriedad del discurso religioso, o a su valor intrínsecamente contenido, o a su reducción inmediata en tal cuadro histórico, el sentido del mito no debe buscarse en sus elementos aislados sino en la manera en que se combinan. Partiendo del lenguaje y de una estructura lingüística que puede ser descompuesta del mismo modo (fonemas, morfemas, semantemas), debe concebirse que su adscripción al lenguaje es diferencial, y como lenguaje específico debe ser considerado al nivel de sus unidades constitutivas mayores, los mitemas, frases que constituyen los elementos aislables en la historia narrada por el mito (Lévi- Strauss; 1995: 233).

Como en su estudio del sistema de parentesco y de las reglas matrimoniales (Lévi- Strauss; 1969: 540) la estructura del mito permite reconstruir su lógica a

(3) En este parcial sentido, podría armonizarse la antropología religiosa de Eliade con nuestro autor: lo sagrado como transformación (obviamente cualitativa) del caos en cosmos (Lévi- Strauss; 1986: 29- 30).

(4) Una de las diferencias –más allá de las afinidades– que el antropólogo francés encuentra entre mito y ciencia es la incapacidad del primero de controlar la naturaleza por más que sea el objetivo de su elaboración (Lévi- Strauss; 1986: 37).

partir del instauración de un universo significativo; predominio del significado a partir del cual se impone el orden.<sup>(3)</sup> Desde ya la idea aquí esbozada de orden no se reduce ni se introduce a sus versiones malinowskianas o al pensamiento sociológico contemporáneo basado en los imperativos teóricos sistémicos, interpretación desde la cual necesidades sociales homogéneas (derivadas del mundo orgánico y fisiológico) generan una disposición funcional de las instituciones sociales. En este sentido, la posición estructuralista de Lévi- Strauss se percata de las limitaciones ilusorias propias del mito<sup>(4)</sup>, donde el control de lo real no es posible si la contradicción que pretende sujetar es objetiva (Lévi- Strauss; 1995: 252): el mito es una representación “sujetada e ilusoria” de las contradicciones, donde lo discontinuo pierde la solución de continuidad.

Profundizando lo ya expuesto, su respuesta a Malinowski, por un lado, y Lévy- Bruhl, por otro, se sigue de la explicación de la lógica primitiva. Hablando de dos obras anteriores afirma:

“... intenté demostrar que esos pueblos que consideramos totalmente dominados por la necesidad de no morir de hambre, de mantenerse en un nivel mínimo de subsistencia en condiciones materiales muy duras, son perfectamente capaces de poseer un pensamiento desinteresado; es decir, son movidos por una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven. Por otro lado, responden a este objetivo por medios intelectuales exactamente como lo hace un filósofo o incluso, en cierta medida, como puede hacerlo o lo hará un científico” (Lévi- Strauss; 1986: 37).

Si bien más adelante intentaremos introducir a la discusión sobre las condiciones modernas y avanzadas sobre la que se asientan las creencias religiosas, como primera aproximación podemos decir que la concepción lévi-straussiana de los fenómenos míticos puede hacernos indagar nuevamente el problema tanto del antiguo y falso dilema de la religiosidad elemental, pero a su vez puede echar luz sobre el tema de lo religioso en general.

La comprensión de los fenómenos religiosos atendiendo a su naturaleza, al estado de cosas que simbólicamente buscan expresar, ha sido una tarea cara a la antropología religiosa. En este sentido y en un primer aspecto, la religión como estado colectivo de creencias, postulado central de la sociología durkheimiana de la religión es un marco general al cual Lévi- Strauss no escapa, aun si bien

le cuestiona al sociólogo francés no haber sido del todo consecuente con esa consigna. La separación de las interpretaciones utilitaristas y fisiologistas del hecho religioso y su simbolismo lógico inserto en él, apuntan (también como intentó aunque con tientos y dudas Durkheim), reconocer la modalidad cognitiva e intelectual al punto de relativizar la supuesta diástasis visceral entre sociedades primitivas y occidentales, las primeras en principio carentes del espíritu lógico, las segundas cuna excluyente del pensamiento científico. En tal sentido, sin equipararlas totalmente, el control (ilusorio) de la magia, y la función científica versan cada una a su nivel sobre el problema nodal de la determinación. Es así como la magia representa, como decían Hubert y Mauss, una gigantesca variación sobre el tema del principio de causalidad (Lévi- Strauss; 1998: 26- 27).

Pero volviendo al tema de la génesis (teórica) del pensamiento (mítico) vigente en las sociedades ágrafas, se reconoce que el mundo natural es el centro de dicho discurso: en efecto, el principio totémico ha sido vinculado apresuradamente a las asociaciones entre estados rituales y fiduciarios con determinadas especies provenientes del reino animal o vegetal. Dos respuestas clásicas se han dado: la elección de tales especies responde a necesidades utilitariamente prácticas<sup>(5)</sup>, o la utilización del orden natural ha respondido a una actitud tributaria de él, de la cual el hombre con el afán de explicarlo y dominarlo habría hecho del culto a la naturaleza una cuestión religiosa, demostrando en él el terror sagrado por lo natural. Ya habiendo esbozado el principio de crítica a los postulados malinowskianos, queda delinear y demarcar la propuesta levistrossiana de una tradición fuerte en etnología religiosa: la filosofía naturalista.

En dicha diferenciación, cabe recordar la crítica inicial a la teoría del reflejo, enredada muchas veces en los horizontes del naturalismo. Esta línea de interpretación sostiene la reproducción en el campo mental de los fenómenos naturales, objetivo directo de la reflexión religiosa en general y mitológica en particular. El objeto del mito termina estancado a mitad de camino, tanto el terror por lo natural como el conocimiento y explicación empírica de la naturaleza. El riesgo de una recaída en un materialismo naturalista y sustancialista<sup>(6)</sup> hasta este momento no queda despejado. La primacía de lo relacional por encima a sus contenidos, la combinación forma/ contenido, la equivocidad de los análisis centrados sólo en sus dimensiones “contenidas”,

(5) Recurriendo a este tema ya discutido con anterioridad en “El totemismo en la actualidad”, Lévi- Strauss sostiene que “De tales ejemplos, que podríamos encontrar en todas las regiones del mundo, se podría inferir de buen grado que las especies animales y vegetales no son conocidas más que porque son útiles, sino que se las declara útiles o interesantes porque primero las conoce” (Lévi- Strauss; 1998: 24).

(6) De la cual el materialismo mecanicista del desarrollo automático de las fuerzas productivas termina representando una contigüidad en el análisis de la evolución y del cambio histórico.

y bajo la luz de sus combinaciones (Lévi- Strauss; 1998: 102, 116, 121), evita la reducción de la cultura en la naturaleza:

“Las condiciones naturales... no tienen existencia propia, pues son función de las técnicas y del género de vida de la población que las define y que les da un sentido, aprovechándolas en una dirección determinada. La naturaleza no es contradictoria en sí misma; puede serlo, solamente, en los términos de la actividad humana particular que se inscribe en ella; y las propiedades del medio adquieren significaciones diferentes, según la forma histórica y técnica que cobra tal o cual género de actividad. Por otra parte, y aun promovidas a este nivel humano, que es el único que puede conferirles intelegibilidad, las relaciones del hombre con el medio natural desempeñan el papel de objetos de pensamiento: el hombre no las percibe pasivamente, las tritura después de haberlas reducido a conceptos, para desprender de ellas un sistema que nunca está predeterminado: suponiendo que la situación sea la misma, se presta siempre a varias sistematizaciones” (Lévi- Strauss; 1998: 142).

Allí estriba entonces, el error naturalista que lejos está de ser un matiz sutil el que retoma Lévi- Strauss:

“El error de Mannhardt y de la escuela naturalista fue el de creer que los fenómenos naturales son lo que los mitos tratan de explicar: siendo que, más bien, son aquello por medio de lo cual los mitos tratan de explicar realidades que no son de orden natural, sino de orden lógico” (Lévi- Strauss; 1998: 142)

El aspecto combinatorio en el cual se inscribe el contenido mítico (por ejemplo, creencia sobre la consubstancialidad entre un clan y determinadas especies animales y vegetales), la forma en que ha sido elaborado (que las especies sean desde ese entorno aves, animales domésticos, o minerales, o animales acuáticos, con la disposición ritual que generan) demuestra la complejidad de la propuesta. El marco infraestructural no impone necesariamente una lógica pasiva derivada desde esa infraestructura dada; sino que la jugada escogida, o mejor dicho, prácticamente seguida y elaborada determina el modo de adscripción de la naturaleza a determinado juego lógico. Al desarrollar el pensamiento religioso de los Murngin, Lévi- Strauss realiza una afirmación que según entendemos posee connotaciones teóricas relevantes, ligando lo religioso a las estructuras de contradicción:

“...se ve claramente cómo el sistema de representaciones totémicas permite unificar campos semánticos heterogéneos, pagándolo al precio de contradicciones que el ritual tendrá como función superar “representándolas” (Lévi- Strauss; 1998: 143).

El mito permite unificación de campos semántico heterogéneos; unificación en la cual la contradicción se devela en el mismo momento en que se la representa, escenificación decisiva que ejercitará el ritual. Esta característica puede, en un primer momento y con todas las reservas posteriores o tal vez con las críticas que se puedan incluir, deducir un principio universal de lo religioso, un criterio a partir de lo cual lo religioso se hace intercambiable, ya que el mito torna comunicable bajo coligaciones sucesivas no sólo distintos niveles del mundo natural que sujeta a su estructura narrada (el objeto interdicto, el animal privilegiado, en contraposición a lo que se permite y es objeto de un trato más directo y cotidiano) sino variados aspectos de la vida colectiva.

Desde este marco general, podemos concluir con una mirada aproximada a la locación de lo religioso en las sociedades contemporáneas. Como se cita el comienzo del artículo, Occidente es el páramo donde abdican las divinidades. Esta idea no honra ninguna modalidad lírica ni espíritu melancólico. La estructura social de la modernidad genera dispositivos propios en los cuales se injerta la vida religiosa de forma específica: ahora, lo religioso no es dominante sino puntual, preciso, y a veces, decorativo.

En su obra *La pensée sauvage*, fundamento de una teoría de las superestructuras (Lévi- Strauss; 1998: 192- 193), se establece la relación entre juego y religión. Ambos modelos reproducen estructuras simétricamente inversas. La inversión de la simetría justifica la inserción de los elementos sincrónicos en determinada diacronía. Dicho en otros términos, la sociedad industrial justifica el predominio de las competencias deportivas sobre el ritual religioso a partir de la más idónea inserción de su simetría por encima de la religiosa. El siguiente párrafo marca con precisión la locación de lo religioso y del juego a partir de sus características conjuntivas o disyuntivas respectivamente:

“Entonces, el juego se nos manifiesta como disyuntivo: culmina en la creación de una separación diferencial entre jugadores individuales o entre bandos, que al principio nada designaba como desiguales. Sin embargo, al fin de la partida, se distinguirán en ganadores y perdedores. De manera simétrica e inversa, el ritual es conjuntivo, pues instituye una unión (podríamos decir

aquí que una comunión) o, en todo caso, una relación orgánica, entre dos grupos (que se funden, en el límite, uno con el personaje del oficiante, y el otro con la colectividad de los fieles), y que estaban disociados al comienzo... En el caso del ritual... se establece una asimetría preconcebida y postulada entre profano y sagrado, fieles y oficiante, muertos y vivos, iniciados y no iniciados, etc., y el “juego” consiste en hacer pasar a todos los participantes al lado del bando ganador, por medio de acontecimientos cuya naturaleza y ordenamiento tienen un carácter verdaderamente estructural (...) se comprende, entonces, que los juegos de competencia prosperen en nuestras sociedades industriales...” (Lévi- Strauss; 1998: 58- 59).

### CONCLUSIÓN

Si bien este breve escrito ha consolidado las nociones teóricas y abstractas sobre el fenómeno religión, las últimas menciones apuntan a la posibilidad de un análisis de tal objeto en una configuración estructuralmente histórica: es decir, analizar la relación entre acontecimiento religioso y estructura en las sociedades modernas, combinando la idea de contracción de lo religioso (disminución de los elementos conjuntivos) con la fortaleza que se encuentra en los espacios contraídos (religión, vida privada y estructuras del sentido en una sociedad capitalista).

Sin embargo, esto es posible sólo desde el momento en que teóricamente se consolida la visión del relato religioso y de sus normas prácticas como atravesadas medularmente por determinado juego lógico: el mito es, en efecto, un modo de reflexión. Sólo después se articulan subordinadamente los conceptos de la naturaleza, los estados afectivos, las necesidades neurofisiológicas.

Actualmente, están en boga las teorías que conciben a la categoría de éxtasis (emociones psíquicas) como elemento constitutivo de la vida religiosa. La posición de Lévi- Strauss es clara y apunta a ahuyentar los riesgos psicologistas de las teorías afectivas. Para concluir el trabajo, una cita adecuada a estos fines. Cuando intenta aclarar la cura shamanística de una patología psíquica y orgánica, llega a la explicación de que esa empresa es posible por un entramado lógico que asiente colectivamente la eficacia del relato religioso y del poder del hechicero:

“Si este análisis es exacto, es necesario ver en las conductas mágicas la respuesta a una situación que se revela a la conciencia por medio de manifestaciones afectivas, pero cuya naturaleza profunda es intelectual. Porque solamente la historia de la función simbólica permitiría dar cuenta de esta condición intelectual del hombre: que el universo no significa jamás lo bastante, y que el pensamiento dispone siempre de un exceso de significaciones para la cantidad de objetos a los que pueden adherirlas” (Lévi-Strauss; 1998: 210).

### BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis. Curso de filosofía para científicos, Editorial Planeta Agostini; Barcelona, 1985.
- Althusser, Louis; Balibar, Etienne. Para leer el Capital, Siglo XXI; México, 1990.
- Debray, Régis. El arcaísmo posmoderno, Manantial; Buenos Aires, 1996.
- Lévi-Strauss, Claude. Las estructuras elementales del parentesco, Editorial Paidós; Barcelona, 1969.
- Antropología estructural, Editorial Paidós; Barcelona, 1995.
- El pensamiento salvaje, Fondo de Cultura Económica; México, 1998.
- Mito y significado, Alianza Editorial; Buenos Aires, 1986.
- El totemismo en la actualidad, Fondo de cultura económica; Colombia, 1997.
- Tristes Trópicos, Editorial Paidós; Barcelona, 1988.
- Raza y Cultura, Editorial Altaya; Madrid, 1999.
- Mirando a lo Lejos, Emecé; Buenos Aires, 1986.
- Introducción a la obra de Marcel Mauss. En Mauss Marcel, Sociología y Antropología, Editorial Tecnos; Madrid, 1991.
- Mauss, Marcel. Sociología y Antropología, Editorial Tecnos; Madrid, 1991.