NOTAS

EL HUMANISMO DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

*Sofía Reding**

Hace poco, Claude Lévi-Strauss recibió el XVII Premio Internacional que otorga la Generalitat de Catalunya.¹ Del antropólogo francés, nacido en Bruselas en 1908, se dice que “se trata del último gran pensador vivo en la tradición francesa de codificar lo que pasa en el mundo, y además un pensador que se ha negado a separar Naturaleza y Cultura”.² Cuando ingresó a la Academia Francesa,

en 1973, Lévi-Strauss se convirtió en el primer etnólogo en hacerlo. Sus aportes a la teoría antropológica son muchos y están centrados en la apuesta por la unidad de nuestra especie. Para él, la antropología es una ciencia; aunque su discurso es *otra cosa*, además de ser una ciencia.³

Es este privilegio de la antropología, el de ser ciencia y discurso humanista, lo que parece indicarnos la obra de Lévi-Strauss: al inaugurar el diálogo con *El pensamiento salvaje*, encamina nuestra propia cultura hacia un nuevo pensamiento que es, sin duda, más tolerante. En cada una de las sociedades se ha condensado todo el sentido y la dignidad de

* Antropóloga, División de Humanidades y Ciencias Sociales, ITESM-Ciudad de México.

¹ *El País*, entrevista a Claude Lévi-Strauss por Octavi Martí, 7 de mayo del 2005.

² Xavier Rubert de Ventós, hablando en nombre del Jurado que escogió a Lévi-Strauss entre las 257 candidaturas. Fuente electrónica: <http://actualidad.wanadoo.es/carticulos/78234.html> [En línea] Disponible. 17 de mayo de 2005.

³ Véase Claude Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, 1991, México, Siglo XXI, p. 138. Primera edición en francés: 1971.

que es susceptible la vida humana.⁴ Por ejemplo, en vez de considerar algunas costumbres aparentemente absurdas o chocantes, se establece que éstas constituyen un orden normativo comparable al nuestro. En todos los casos, el pensamiento humano se aplica a descifrar el universo, lo que permite superar la antinomia entre mentalidad moderna (lógica) y salvaje (pre-lógica). Por eso afirma que: “El pensamiento salvaje es lógico, en el mismo sentido y de la misma manera que el nuestro, pero como lo es solamente el nuestro cuando se aplica al conocimiento de un universo al cual reconoce simultáneamente propiedades físicas y propiedades semánticas. Una vez disipado este error de interpretación, sigue siendo verdad que, en contra de la opinión de Lévy-Bruhl, este pensamiento avanza por las vías del entendimiento, y no de la afectividad; con ayuda de distinciones y de oposiciones, y no por confusión y participación.”⁵

En una magistral exposición convocada por la UNESCO (1952), el antropólogo disertó sobre *Raza e Historia*.⁶ En dicha ocasión, seña-

labla la importancia de lograr una cultura planetaria, pero sin sacrificar las particularidades de los grupos humanos y sin forzarlos a renunciar a su sentido de grupo cerrado: “las flores frágiles de la diferencia tienen necesidad de penumbra para subsistir”.⁷ Uno acaba preguntándose, como Lévi-Strauss, si en todo caso “las sociedades humanas no se definirán, teniendo presentes sus relaciones mutuas, por determinado óptimo de diversidad, más allá del cual no podrían ir, pero por debajo del cual tampoco podrían descender sin peligro”.⁸ En opinión suya, no puede haber una civilización mundial única, pues la realización de aquel proyecto vendría a contradecir al espíritu humano: “la civilización implica la coexistencia de culturas que exhiben entre ellas el máximo de diversidad; consiste inclusive en esta coexistencia”.⁹

Esta última afirmación podría llevarnos a pensar en el relativismo cultural, aunque sus principios no serán los mismos que los del estructuralismo. Cuando se adopta una

⁴ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, 1964, México, FCE, p. 360. Primera edición en francés: 1962.

⁵ *Ibid.*, p. 388.

⁶ Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades*,

1984, México, Siglo XXI, p. 310. En adelante *Antropología Estructural II*. Primera edición en francés: 1973.

⁷ *Ibid.*, p. 241. En el pensamiento amazónico, las flores son una alegoría de la creación.

⁸ *Ibid.*, p. 307.

⁹ *Ibid.*, p. 336.

postura relativista en el estudio de las culturas y las instituciones sociales, se consigue llegar a una serie de bases epistemológicas que permiten analizar y evaluar las diferencias entre los diversos modos de vida, sin someterlos a criterios monoculturales. Esto fue un gran alivio frente a los planteamientos de corte evolucionista, pues sus explicaciones habían desembocado en la confección de secuencias en cuya cima se ubicaba el mundo occidental. Al defender la enorme gama de posibilidades que tienen los grupos humanos para civilizarse, el relativismo cultural de Franz Boas, permitió una postura mucho más flexible en relación a las distintas modalidades que adquieren los procesos de humanización.¹⁰ Boas se desprendió también de todo determinismo geográfico y cultural, pero no logró explicar la manera en que factores causales semejantes, que de hecho existen, generen distintas realidades. De hecho, Boas afirmó que el mundo occidental es superior, y aplaudió la sociedad norteamericana como la mejor, debido a su sentido de multiculturalidad y por el desarrollo de un mayor respeto por la vida y el dolor humanos, que Boas consideraba resultado del aumento

del conocimiento.¹¹ El relativismo, al servir de apoyo al Estado norteamericano y al maquillar con tolerancia su desprecio a lo diverso, hizo exclamar a Lévi-Strauss que se trataba, ni más ni menos, que de: “una tentativa de suprimir la diversidad de las culturas sin dejar de fingir que se la reconoce plenamente”.¹²

La antropología de Lévi-Strauss intenta encontrar las estructuras primarias que permiten no tanto entender los significados, sino las estructuras que gobiernan los significados. La meta que pretende alcanzar el antropólogo que estudia a los llamados *pueblos primitivos*, es obtener datos susceptibles de ser comparados a fin de encontrar correspondencias y oposiciones.¹³ Tras su estancia en el

¹¹ *Ibid.*, p. 209. Incluso señala que: “Toda vez que la base del pensamiento humano reside en llevar a la conciencia las categorías en que se clasifica nuestra experiencia, la diferencia principal entre los procesos mentales de los primitivos y los nuestros reside en el hecho de que nosotros hemos logrado desarrollar mediante el raciocinio, partiendo de las categorías imperfectas y automáticamente formadas, un sistema mejor del campo total del conocimiento, paso que los primitivos no han dado.” *Ibid.*, p. 222.

¹² Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, p. 310.

¹³ Claude Lévi-Strauss apunta la universalidad del código binario, es decir, la alternativa elemental de una respuesta de sí o de no que igual se observa en la lengua que en los tripletes de nucleótidos (tiamina,

¹⁰ Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*, 1964, Buenos Aires, Solar/Hachette.

Matto Grosso y en la Amazonía brasileña (1935-39), Lévi-Strauss sugirió que las sociedades no-occidentales se distinguen por tener un criterio de autenticidad que sólo es posible si hay relaciones personales intensas. Esto parece imposible más allá de cierto umbral demográfico, cuando la realidad social de los emisores y de los receptores desaparece detrás de la complejidad de los códigos. La diferencia entre la antropología y las demás ciencias sociales tiene que ver con dos modalidades de existencia social: el objeto de la antropología se construye con base en un criterio de tamaño (demográfico) y un nivel de realidad (la comunicación) que corresponden, principalmente, al conjunto de las *sociedades primitivas*.¹⁴ Por eso, la ventaja de la observación de las sociedades primitivas está en el hecho de que, siendo sociedades de menor población, sus mitos son más accesibles.

Interesante resulta la siguiente reflexión de Heidegger: “El ‘ser ahí’ primitivo habla con frecuencia más directamente desde una absorción radical de los ‘fenómenos’ (tomado

el término en el sentido pre-fenomenológico). El repertorio de conceptos, que mirado bajo nuestro punto de vista quizás es tosco y desmañado, puede resultar positivamente favorable para poner de relieve en forma genuina las estructuras ontológicas de los fenómenos.”¹⁵ El método estructuralista surgió del afán por lograr un modelo de inteligibilidad más claro, al modo de la metodología de la lingüística estructural, que busca los principios explicativos, o sea, las estructuras del lenguaje. El advenimiento de la lingüística estructural constituye para Lévi Strauss una revolución científica comparable a la revolución copernicana o al desarrollo de la física nuclear.

Una imagen simple que permite comprender el estructuralismo es la del calidoscopio. En este artefacto, un número importante aunque limitado de fragmentos coloridos, posibilita mediante la simple rotación, la composición de una variedad de figuras organizadas. Ocurre, pues, que las civilizaciones que no hacen más que combinar elementos comunes a toda la humanidad. La hipótesis filosófica del estructuralismo impone el conocimiento de la estructura del espíritu humano y de sus leyes de funcionamiento como esencial para la comprensión de los hechos

adenina y citosina) del código genético, aunque la combinatoria del lenguaje es más rica que la de la vida. Claude Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 618-20.

¹⁴ Marc Augé, *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la Antropología*, 1987, México, Grijalbo, p. 147.

¹⁵ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 1993, Barcelona, Planeta-Agostini, p. 62.

sociales. Según Lévi Strauss, la vida social se explica por una teoría del intercambio de bienes (sistema económico), de mujeres (sistema de parentesco), o de mensajes (sistema lingüístico), deduciendo que la cultura está anclada en la naturaleza, pero sin caer en las trampas de las filosofías del sujeto y las tentaciones del biologicismo.

Busca las homologías entre estos tres sistemas de comunicación y extrae sus características formales, a fin de colaborar en la elaboración de una ciencia de los signos y de los significados. Postula que las formas de organización social tienen por base común ciertas estructuras fundamentales del ‘espíritu humano’. Al parecer son, a juicio suyo, tres: A) La exigencia de Regla como Regla; B) La noción de reciprocidad [que integra] la oposición entre el yo y el otro; C) El carácter sintético de la donación [que] transforma a los individuos en asociados. Asimismo, intenta demostrar que en la vida social existen leyes comparables a las que la lingüística estructural revela en el lenguaje. De ahí su enorme y ambicioso esfuerzo por analizar los mitos y sus temas. En suma, para él: “El fin de la etnología es alcanzar, más allá de la imagen consciente y siempre distinta que los hombres forman de su devenir, un inventario de posibilidades inconscientes, que

no existen en número ilimitado, y cuyo repertorio y las relaciones de compatibilidad y de incompatibilidad que cada una tiene con las otras, proveen una arquitectura lógica de los desarrollos históricos que pueden ser imprevisibles, sin ser jamás arbitrarios.”¹⁶

Entre los elementos epistemológicos del estructuralismo se hallan los siguientes: el estudio de los fenómenos conscientes debe dejar paso al estudio de su estructura inconsciente. En segundo lugar, los términos o los rasgos no deberán tratarse como entidades independientes, sino que es la relación entre ellos la que debe convertirse en base del análisis. Deben entonces formularse leyes generales bajo la forma de relaciones invariantes necesarias o interculturalmente válidas y no contentarse con suponer concatenaciones arbitrarias al azar.

Otra vez aparece el juicio de Heidegger: “Pero hasta ahora quien nos depara la noción de los primitivos es la etnología. Y ésta se mueve ya desde el primer momento, de ‘recogida’ del material y en el cribado y elaboración del mismo, dentro de determinados conceptos previos e interpretaciones del humano ‘ser ahí’ en general. [...] También la etnología presupone como hilo conductor una

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958, París, Plon, p. 30-1. La traducción es mía.

analítica del ‘ser ahí’ satisfactoriamente desarrollada. Pero como las ciencias positivas ni *pueden* ni deben aguardar al trabajo ontológico de la filosofía, el avance de la investigación no tendrá lugar como ‘progreso’, sino como una ‘reiteración’ y una depuración de lo descubierto ónticamente por la que quepa ‘ver a través’ ontológicamente.”¹⁷

Lévi-Strauss ha propuesto una antropología vista como retrospectiva, perspectiva y prospectiva, particularmente en el marco del simbolismo, del parentesco y de las teorías del intercambio en los sistemas elaborados por el hombre (generalmente de manera inconsciente) para dotarlos de sentido, y que son justamente el objeto de los estudios estructuralistas. Para nuestro autor, la antropología debe entenderse como una ciencia que abarca tres etapas: la investigación de campo (etnografía), el primer paso hacia la síntesis (etnología)¹⁸ y, finalmente,

el último peldaño de la investigación como resultado de la preferencia por los aspectos que merecen, a juicio del investigador, una atención particular. Esta última etapa es lo que nuestro autor considera propiamente el campo de la antropología social o cultural.

La teoría estructuralista resalta el carácter de totalidad e interdependencia de los elementos que conforman un sistema. Una estructura es dinámica y auto-regulativa en la medida en que presenta leyes internas de composición y transformación que permiten el funcionamiento del sistema como una red de relaciones que vinculan los elementos entre sí. Lévi-Strauss asegura que el antropólogo puede llegar a separar los caracteres fundamentales de toda vida social, porque por sí solo puede alcanzar una forma superior de objetividad. La definición de una base común es indispensable para esta labor.

En efecto, es posible estudiar hechos sociales del mismo modo que se estudia el lenguaje pues la cultura, definida como un intercambio de signos, se articula como tal. Asimismo, intenta demostrar de qué modo el tratamiento matemático de los datos difícilmente interpretables de que se dispone, puede conducir a hipótesis sobre la estructura del parentesco y

¹⁷ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 63. Las cursivas son del autor.

¹⁸ “Esta síntesis se puede operar en tres direcciones: geográfica, si se desea integrar conocimientos relativos a grupos vecinos; histórica, si se intenta reconstruir el pasado de una o varias poblaciones; sistemática, en fin si se aísla, para dedicarle una atención particular, tal o cual tipo de técnica, costumbre o institución”, en Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, 1977, Buenos Aires, EUDEBA, p. 310 y s.

del matrimonio, que la observación directa verifica después.¹⁹

Estos postulados se encuentran en el núcleo de lo que serán las *Mitológicas*, obra cuádruple en la que Lévi-Strauss intenta estudiar este producto cultural que es el mito.²⁰ Para estudiar los mitos, se basa en la hipótesis de que los temas míticos no pueden ser comprendidos más que por referencia al conjunto de que forman parte y a su posición relativa en este conjunto; se impone entonces la comparación con el lenguaje: son las posiciones y las oposiciones las que dan pertinencia a sus elementos y construyen el significado. Todos los mitemas o unidades mínimas que componen un mito, sean los que fueran, se prestan a operaciones binarias, puesto que éstas son inherentes a los mecanismos forjados por la naturaleza para permitir el ejercicio del lenguaje y del pensamiento.²¹

¹⁹ Para Lévi-Strauss tanto las matemáticas como la música son lenguajes.

²⁰ Las *Mitológicas* comprenden: *Lo crudo y lo cocido* (1964), *De la miel a las cenizas* (1967), *El origen de las maneras de mesa* (1968) y *El hombre desnudo* (1971).

²¹ “Los operadores binarios –dice el autor–, son aquellos que, sin esperar que intervenga la deducción trascendental y ponga manos a la obra, se revelan ya como algoritmos para deducción empírica.” Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 505. Jakobson, por su parte, llegó a determinar una tabla de doce oposiciones binarias, establecidas empíricamente, pero de carácter universal.

Aparece un segundo postulado: cada mito debe ser comprendido en relación con una totalidad mítica, fondo común siempre virtualmente presente, y que es utilizado en cada caso de una manera particular. El sentido de un mito no puede ser interpretado sin tomar en cuenta la posición que ocupa en relación con los otros mitos en el seno de un grupo de transformaciones. Esta totalidad mítica es explotada a su modo por cada sociedad, pero según mecanismos fundamentales: oposiciones que basan el sentido de cada elemento, correspondencias entre elementos de diferentes niveles que conducen al desarrollo de un inmenso sistema de analogías.²²

Así las cosas: “En el terreno de la religión y de la mitología también, hay que realizar un esfuerzo por rebasar esos caracteres externos que sólo se pueden describir y que cada investigador clasifica a su guisa en función de ideas preconcebidas. Detrás de la diversidad desconcertante de innumerables motivos mitológicos, se alcanzan entonces algunos esquemas poco numerosos a los cuales los primeros se reducen y cuyo valor operatorio, a diferencia del de aquellos motivos, es de sobra claro. Al mismo tiempo, el estudio de cada cultura permite deslindar un cuerpo

²² Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, p. 66.

de reglas gracias a las que mitos que pudieran creerse completamente diferentes unos de otros, caen en el mismo grupo de transformación.”²³

Al decir que el hombre es creador de culturas, se quiere decir que es creador de lenguajes, que son su manera de dominar al mundo: mitos, ritos, prohibición del incesto, mundo de la prescripción y de la regla social.²⁴ Mundo del *Lógos* que ordena todo aquello que pertenece al ámbito de la naturaleza y que constituye el *espíritu humano* y que aspira a la armonía frente al movimiento dislocado, por lo que también es un *Lógos* que se modifica y que incluso puede desaparecer, como es el caso de algunos mitos.²⁵

²³ *Ibid.*, p. 60.

²⁴ En algunas especies, especialmente los chimpancés, es posible observar esta prohibición pero, como dice Lévi-Strauss, si la prohibición del incesto tuviera una base natural no habría tal obstinación en decretarlo. Si el fundamento de la cultura es la *regla* no podemos reducir los fenómenos culturales a modelos copiados de la zoología.

²⁵ Los mitos, dice nuestro autor, mueren no en el tiempo sino en el espacio: “Se sabe, en efecto, que los mitos se transforman. Estas transformaciones que se operan de una variante a otra de un mismo mito, de un mito a otro mito, de una sociedad a otra sociedad para los mismos mitos o para mitos diferentes, afectan ora la armadura, ora el código, ora el mensaje del mito, pero sin que éste deje de existir como tal; respetan así una suerte de principio de conservación de la materia mítica, en los términos del cual de todo mito podría siem-

Pero, ¿cuál es el espíritu humano del que habla nuestro antropólogo? No es en primera instancia la conciencia. Es, sin ir más lejos, lo inconsciente, pues para Lévi-Strauss ahí radica la *naturaleza humana* o las propiedades invariantes. Por ello pretende llevar la investigación “más allá de los límites de la conciencia”.²⁶ Este inconsciente es a la vez forma vacía y conjunto de leyes que rigen la comunicación simbólica, gracias a lo que todos los seres culturales poseen: un lenguaje. De este modo, lo inconsciente funda la inteligibilidad y la comunicabilidad de los fenómenos sociales, cuya configuración debe buscarse en niveles profundos, inadvertidos, de las categorías inconscientes.²⁷

Las categorías o conceptos puros del entendimiento son las diversas variedades de funciones unificadoras del entendimiento en su relación con la sensibilidad y, por tanto, son condi-

pre salir otro mito.” Claude Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, p. 242.

²⁶ *Ibid.*, p. 68.

²⁷ *Ibid.*, p. 80. Cabe señalar que el autor subraya que el estructuralismo no pretende oponer lo concreto a lo abstracto ni de reconocerle al segundo un valor privilegiado, aunque al referirse a mitos y ritos el autor hable de metalenguaje del mito y paralinguaje del rito, como si pensara en una tabla periódica al estilo de la de Mendeleiev y recordando las oposiciones binarias de Jakobson. *Ibid.*, p. 113 y 169.

ciones *a priori* del entendimiento que hacen posible el conocimiento objetivo de la realidad. Aseguraba Kant que se conoce en cuanto se construye, y se construye en cuanto se proyectan, sobre el dato amorfo, determinadas funciones de significación u objetivación; pero en el caso del estructuralismo las categorías inconscientes no son ideas innatas, sino que vienen a ser resultado de un largo proceso de humanización, lo que haría del estructuralismo un discurso del método opuesto al de Descartes, puesto que el *cogito* no es transparente o, en todo caso, no se reproduce autónomamente.

En este orden de ideas conviene traer a colación la postura de Geertz: para él es claro que la evolución del sistema nervioso no se produce más que mediante el acceso a estructuras simbólicas públicas que permiten elaborar esquemas autónomos de actividad. En ese sentido, dice Geertz, el pensar humano es primariamente un acto público desarrollado con referencia a los materiales objetivos de la cultura común y es secundariamente, una cuestión privada.²⁸ El estructuralismo suscitó varios debates que numerosos pensadores han reconocido como parte de la vieja polémica filosófica entre idealistas y materialistas. Sin embargo, no pare-

ce forzosamente anti-materialista el pensar que existen sistemas simbólicos subyacentes en las relaciones que el hombre mantiene con la naturaleza y con sus semejantes.

Se ha reprochado también al método estar ‘desencarnado’, de hacer abstracción total de los factores individuales y de los sentimientos. De hecho, aunque apele a la noción de *inconsciente*, Lévi-Strauss no otorga ningún valor operativo a la noción de deseo. Lo que interesa de la actividad inconsciente no es la producción del deseo, sino su tendencia esencial a clasificar los datos, a combinarlos, a integrarlos intelectualmente. El nivel individual, la manera en la cual esas estructuras son vividas, no le interesa al estructuralista, toda vez que se concentra en estudiar costumbres, instituciones y ‘seres colectivos’. Se trata de pensar en el inconsciente no como pulsional, sino como forma que estructura toda la vida social: como sistema categorial *a priori*, esto es, como un conocimiento admitido con anterioridad a la experiencia, en el sentido kantiano, basado en la razón y por ello estrictamente universal y necesario.

En suma, lo específicamente humano consiste en que la actividad inconsciente del espíritu impone formas a un contenido, formas que son las mismas para todos los humanos.

²⁸ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, 1991, México, Gedisa, p. 82.

Las leyes del inconsciente estructural son las que, en última instancia, expresan la estructura del espíritu humano, sede de la función simbólica y fuente que configura cualquier realidad. La diversidad de culturas pues, se explica por un inconsciente que engendra estructuras, imponiendo formas a diversos contenidos.

El título de su libro *El pensamiento salvaje* no se refiere por cierto al pensamiento *del* salvaje sino al conjunto de las operaciones del cual es capaz el pensamiento humano, más allá de las diferencias culturales, cuando no está como en nuestra sociedad “domesticada para aumentar su rendimiento”, dice Lévi-Strauss. En eso consiste la condición humana: en la cultura. Pero para él, esta noción es ciertamente ambigua: “por su generalidad, el término parece ignorar, o por lo menos reducir a la unidad, las diferencias que la etnología tiene por fin esencial señalar y separar para subrayar las particularidades, pero no sin postular un criterio implícito —el de la condición humana—, el único que puede permitir circunscribir los límites externos de su objeto”.²⁹

Lévi-Strauss no es, por otra parte, el único que sostiene el carácter de

modelo, en ese preciso sentido, de la estructura social. Edmund Leach considera, de modo semejante, que las estructuras que describe el antropólogo no son más reales que modelos que existen exclusivamente como construcciones lógicas de la mente, por lo que la descripción estructural nos suministraría un modelo idealizado que establece las relaciones de status ‘correctas’ entre grupos y personas sociales.³⁰ Leach manifiesta que para el antropólogo social: “la estructura social es algo que existe con un grado de objetividad igual al de las articulaciones del esqueleto humano, al de la interdependencia funcional y fisiológica de los diferentes órganos de la anatomía humana. En contraste, Lévi-Strauss [...] está interesado nada menos que en la estructura de la mente humana, y para quien ‘estructura’ no es una articulación que puede ser observada directamente, sino un ordenamiento lógico, una serie de ecuaciones matemáticas que pueden ser demostradas como funcionalmente equivalentes (como en un modelo) para el fenómeno en discusión”.³¹

³⁰ Véase Siegfried F. Nadel, *Teoría de la estructura social*, 1996, Madrid, Guadarrama, cap. VI.

³¹ Citado por David Kaplan y Robert Manners, *Introducción crítica a la teoría antropológica*, 1981, México, Nueva Imagen, p. 283.

²⁹ Claude Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*, 1986, Buenos Aires, Emecé, p. 46. Primera edición en francés: 1983. La referencia a Rousseau es clara.

Lévi-Strauss sostiene que la estructura social no puede de ninguna manera reducirse al conjunto de las relaciones sociales descriptibles de una sociedad dada. Incluso la labor de la ciencia no sería el paso de lo complejo a lo simple, sino en la sustitución de una complejidad menos inteligible por otra más inteligible, lo que, desde Galileo, caracteriza la ciencia moderna. La estructura social no tiene nada que ver con la realidad empírica, sino con modelos contruidos según ella, y estos modelos tienen que ser tales que hagan inmediatamente inteligibles todos los hechos observados: “la dialéctica de las superestructuras consiste, como la del lenguaje, en establecer *unidades constitutivas* que no pueden desempeñar este papel más que a condición de ser definidas de una manera no equívoca, es decir, contrastándolas por parejas, para después, por medio de estas unidades constitutivas, *elaborar un sistema*, el cual desempeñará, por último, el papel de operador sintético entre la idea y el hecho, al transformar a este último en *signo*. De tal modo, el espíritu va de la diversidad empírica a la simplicidad conceptual y luego de la simplicidad conceptual a la síntesis signficante”.³²

³² Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 193. Las cursivas son del autor.

Al conceder primacía a los conceptos de estructura y sistema, Lévi-Strauss afirma que éstos no conciernen directamente a las realidades empíricas ni expresan la totalidad de relaciones sociales; no son más que la materia prima de la que el observador (o el actor) extrae los modelos estructurales que son siempre construcciones. Construir modelos y sumergirlos en los hechos pasa a ser el método necesario para descubrir estas estructuras profundas. El modelo es un esquema lógico, un esquema ‘construido’ que debe poner en evidencia las estructuras profundas e inconscientes del espíritu.

La descripción que hace Lévi-Strauss de *modelo* es la que sigue: “Pensamos [...] que los modelos deben satisfacer cuatro condiciones: *a. El carácter de sistema*: una correspondencia tan estrecha entre los elementos que cualquier modificación en uno de ellos entrañe la modificación de los restantes. *b. La pertenencia a un grupo de transformaciones*. *c. La previsión* del modo en que reaccionará el modelo en caso de modificarse uno de sus elementos. *d. La exhaustividad*: el modelo debe estar construido de tal forma que su funcionamiento pueda explicar todos los fenómenos estudiados.”³³ Tanto

³³ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 306. Las cursivas son del autor.

para Lévi-Strauss como para Leach, la estructura es una construcción explicativa destinada a suministrar la clave de los hechos observados de la existencia social, los principios o fórmulas que dan razón de su carácter y, por lo tanto, la lógica subyacente a la realidad social, a partir básicamente del estudio de las relaciones sociales, por los cuales se construyen los modelos que constituyen la estructura social. Los grupos constan de personas en relaciones determinadas, y todo grupo se caracteriza por el tipo de relaciones que se presentan entre dichas personas y las mantienen juntas.

Así, el camino a seguir consiste en subordinar toda la información etnográfica a la cuestión del sentido, considerada como central, soberana y autónoma. Si bien es cierto que el método logra dar cuenta de la lógica inconsciente que se halla bajo las instituciones humanas, no puede pretender explicar el funcionamiento de una sociedad global concreta, sobre todo si es como la nuestra, de sistemas diluidos. De hecho, Lévi-Strauss se burla de aquellos que imaginan que el método estructural aplicado a la etnología ambiciona alcanzar un conocimiento total de las sociedades, lo que sería absurdo.³⁴

³⁴ *Ibid.*, p. 95.

Queda pendiente el problema acerca del carácter del estructuralismo: ¿es un método descriptivo o realmente llega a ser una pieza explicativa? A este respecto conviene recordar que, para Lévi-Strauss, la ambición estructuralista es la de tender puentes entre lo sensible y lo inteligible, para traer a la superficie de la conciencia verdades profundas y orgánicas.³⁵

La obra magna de Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, revela en su título la influencia de Mauss, a la vez que recuerda la búsqueda durkheimiana de las formas elementales de la religión.³⁶ La contribución específica de este texto reside en la aplicación de las sugerencias de Marcel Mauss referentes a la circulación de un tipo particular de bien, a la explicación de la prohibición del incesto, de los matrimonios preferenciales y de

³⁵ Claude Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 626. La influencia de los dos franceses puede notarse cuando señala que: “no cabe duda de que entre los instintos heredados de nuestro patrimonio biológico y las reglas de inspiración racional, la masa de reglas inconscientes es aún la más importante y la más eficaz, porque la razón es, como Durkheim y Mauss lo comprendieron, más un producto que una causa de la evolución cultural”. Claude Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*, p. 56.

³⁶ Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, 1985, México, Origen/Planeta, p. 55 y s.

las principales variedades de los grupos de parentesco. Sin embargo, tendría que ser obvio que para analizar las variantes del matrimonio y de la filiación como sistemas de intercambio, resulta enteramente superfluo postular una 'estructura' mental panhumana inconsciente e invariante que gobierne la reciprocidad, independizando el análisis de la relación entre reciprocidad y supervivencia. Al menos, claro está, que se busquen arquetipos colectivos o denominadores comunes espirituales, que serían el substrato mental del que la vida social es la encarnación material: "la etnología contemporánea se dedica a descubrir y a formular tales leyes de orden en muchos registros del pensamiento y de la actividad humanos. Invariables a través de las épocas y las culturas, ellas solas permitirán remontar la antinomia aparente entre la unicidad de la condición humana y la pluralidad aparentemente inagotable de las formas en las cuales las aprehendemos".³⁷ En realidad el sujeto no deja de inmiscuirse en la cultura, puesto que la base de toda regla social (como la prohibición del incesto), no funciona más que gracias a la reciprocidad, que implica la participación igualitaria de los miembros del grupo en la preserva-

ción o transformación o eliminación de todo el sistema. La reciprocidad, por ello, es también, como el lenguaje, una 'condición de la cultura'.³⁸

Existen otras interrogantes dirigidas a la antropología estructural: las nociones de racionalidad y representación. Para los especulativos teóricos, es importante esbozar con nitidez el proyecto de pensar en la eficacia de las prácticas simbólicas y de manifestar la parte necesariamente simbólica de toda realidad social. Pero interrogarse sobre la eficacia de los símbolos significa menos apuntar hacia su función que hacia el mecanismo de su intervención; teorizar la práctica no sólo quiere decir comprender la estructura inconsciente de las representaciones que la dirigen, sino manifestar los esquemas constitutivos de toda representación y, por ello, cambiar el sentido del término representación. El debate, por supuesto no se hizo esperar.

Frente al existencialismo, el etnólogo francés no aspiró a encerrarse en los problemas del sujeto, sino en buscar una racionalidad sin sujeto, liberando al hombre del 'estamos condenados a ser libres' del existencialismo, puesto que dentro de la estructura no corresponde al hombre

³⁷ Lévi-Strauss, *Mirando a lo lejos*, p. 58.

³⁸ Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, p. 102.

elegir.³⁹ Si para Sartre el sujeto humano es un pensamiento y lenguaje en un movimiento dialéctico ‘totalizante’, Lévi-Strauss mantiene el lenguaje y sus estructuras en un más acá inconsciente, del que se nutre el sujeto hablante: “La lengua no estriba, ni en la razón analítica de los antiguos gramáticos, ni en la dialéctica constituida de la lingüística estructural, ni en la dialéctica constituyente de la *praxis* individual enfrentada a lo práctico-inerte, puesto que los tres la suponen. La lingüística nos pone en presencia de un ser dialéctico y totalizante, pero exterior (o inferior) a la conciencia y a la voluntad. Totalización no reflexiva, la lengua es una razón humana que tiene sus razones, y que el hombre no conoce.”⁴⁰

Así, frente a las filosofías del sujeto, Lévi-Strauss propone una doble reintegración: reintegración del *yo* individual al *nosotros* de la humanidad, y reintegración de la humanidad a la naturaleza para que no se confine la dialéctica al exclusivo ámbito de la historia humana.⁴¹ Estudiar al Sujeto y la cuestión acerca de la consistencia del Yo, lo que ha sido la obsesión

de la filosofía occidental, es para nuestro antropólogo como estudiar a un insufrible niño mimado durante demasiado tiempo.⁴²

Esa apreciación explica en buena medida la confrontación con Jean-Paul Sartre, cuya empresa considera por cierto contradictoria en algunos casos y superflua en otros, como lo detalla en un largo párrafo: “De las dos hipótesis entre las que vacila, Sartre atribuye a la razón dialéctica una realidad *sui generis*; existe independientemente de la razón analítica bien como su antagonista, bien como su complementaria. Aunque su reflexión sobre la una y sobre la otra tenga su punto de partida en Marx, me parece que la orientación marxista conduce a una concepción diferente: la oposición entre las dos razones es relativa, no absoluta; corresponde a una tensión, en el seno del pensamiento humano, que quizá subsistiría indefinidamente de hecho, pero que no está fundada de derecho. Para nosotros, la razón dialéctica es siempre constituyente: es la pasarela sin cesar prolongada y mejorada que la razón analítica lanza por encima de un abismo del que no percibe la otra orilla, aunque sabe que existe, y deba constantemente alejarse. El término de razón dialéctica comprende, así, los esfuerzos perpetuos que la razón

³⁹ Antonio Bolívar, *El estructuralismo: de Lévi-Strauss a Derrida*, 1990, Madrid, Cincel, p. 63.

⁴⁰ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 365.

⁴¹ Claude Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 623.

⁴² *Ibid.*, p. 565.

analítica tiene que hacer para reformarse, si es que pretende dar cuenta y razón del lenguaje, de la sociedad, del pensamiento; y la distinción de las dos razones no está fundada, a nuestro juicio, más que en el alejamiento transitorio que separa a la razón analítica de la inteligencia de la vida. Sartre llama razón analítica a la razón perezosa; nosotros llamamos dialéctica a la misma razón, pero valerosa: combada por el esfuerzo que ejerce para superarse.”⁴³

Si es la subjetividad lo que se refiere a la existencia de un sujeto consciente y libre, se comprende porqué nuestro antropólogo, estructuralista, no comparte las filosofías que ven en el hombre a un ser cuya conciencia es, en potencia, independiente de la vida sociocultural. De esta manera, el trascendentalismo autoconsciente del *cogito*, como si hubiera un lugar prerreflexivo de la vida humana, desemboca en un trascendentalismo de las estructuras inconscientes, llevando al eclipse de la subjetividad o a la disolución del sujeto en el triunfante discurso anónimo de la estructura. Así pues, las causas de un sistema se encontrarán no fuera de éste, sino en su interior: cuando se pasa a un modelo en el que se inserta un sistema hemos dado con

su estructura. Pasa el sujeto de ser el centro de la red, a ser solamente uno de sus nudos y los niveles de su vida sólo tramas de esta red, desechando de esta forma toda subjetividad trascendental.

Contra toda suposición, Lévi-Strauss considera que no hay una filosofía en su obra, pues en el mejor de los casos intenta abjurar de lo que se entiende hoy por *filosofía*: “Al leer las críticas que ciertos filósofos enderezan al estructuralismo, reprochándole la abolición de la persona humana y de sus valores consagrados, me quedo tan estupefacto como si se rebelasen contra la teoría cinética de los gases con el pretexto de que, al explicar por qué el aire caliente se dilata y se eleva, pusiese en peligro la vida de familia y la moral del hogar, cuyo calor, perdido el misterio, perdería sus resonancias simbólicas y afectivas. [...] Mi análisis de los mitos de un puñado de tribus americanas, lejos de abolirlo, ha extraído más sentido del que reside en las insulseces y lugares comunes a que se reducen desde unos dos mil quinientos años las reflexiones de los filósofos acerca de la mitología, exceptuando las de Plutarco.”⁴⁴

⁴³ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 356-7.

⁴⁴ Claude Lévi-Strauss, *El hombre desnudo*, p. 576-7. En las líneas siguientes el antropólogo ataca a los filósofos existencialistas, encerrados frente a frente consigo

El ser humano es un ser corporal, con un código genético absolutamente irrepetible si la fertilización es normal. Este cuerpo es tremendamente parecido al de otros animales, en términos genéticos y en algunos casos físicos. Y sin embargo poseemos un cerebro, unas manos y una lengua que nos distinguen del resto de las especies. Un sujeto es precisamente eso y algo más, pues nuestro cerebro está modelado por la cultura que incide en la organización de la información en ambos hemisferios del cerebro, las hormonas, el ambiente y las experiencias que éste produce en el sujeto. Estas realidades diseñan el cerebro y las memorias visual, espacial y verbal. Así, a todos los sujetos corresponde cierta subjetividad. Como sujetos vemos modelar nuestra subjetividad por realidades que tienen que ver con la interdependencia entre nuestro cuerpo y nuestros ambientes y experiencias.

mismos y cayendo en éxtasis ante sí, aislándose del conocimiento científico y de una humanidad cuya profundidad etnográfica desconocen, para discutir todo el día en atmósferas humorosas del *Café du Commerce*, sobre una condición humana cortada a la medida de una sociedad particular. O bien, filósofos que se entregarán a la prostitución de sus predecesores en una especie de *philosoph'art* cuyos logros estarán destinados a ser puramente sensuales y decorativos.

Así, el Yo es indudablemente objetivo y subjetivo también. Más todavía, el Yo no puede ser sino intersubjetivo, en el sentido de que nuestra especie es *humana*, esto es, que fuera del ámbito de la sociedad, ni nuestro cerebro ni nuestras manos, ni nuestra lengua, son capaces de articularse. Ser humano implica, ya lo dijo Lévinas, vivir entre los humanos. Esta vida humana se crea, y, sobre todo, crea vida, material y simbólicamente hablando. Son los otros quienes nos enseñan a comunicarnos y por ello nos crean, recrean y permiten que creemos: son la novedad que nos permite ser novedad. Y sin embargo, la novedad que somos no implica en modo alguno que no haya posibilidad de diálogo, pues el compartir códigos (o estructuras) nos permite comunicar nuestras experiencias y enjuiciarlas desde el tribunal de lo humano, es decir, desde aquel mirador en el que podemos ubicarnos para hacer patente una conciencia ética.

Finalmente, ¿cuál es la contribución del estructuralismo al humanismo democrático del que Lévi-Strauss toma tan apasionada defensa? En el ya citado texto de *Raza e Historia*, se planteaba el estudio de las razas desde un punto de vista etnológico, o sea, iniciando con una pregunta impertinente: ¿por qué hay tantas culturas y tan 'pocas' razas? La

cuestión no es demostrar la supuesta inferioridad de algunas razas, ni siquiera de algunas culturas. Querer establecerlo equivaldría a hacer el inventario de todas ellas, pues no se establecen en el mismo plano, aunque tampoco difieren. Al estudiar los diversos grupos humanos se llega a la conclusión de que existe por lo menos un punto sobre el cual una cultura no subirá o bajo el cual corre peligro de desintegración; este punto es lo que Lévi-Strauss llama el 'óptimo'.

Frente a la tesis moderna, liberal e ilustrada acerca del sujeto, según el cual el individuo es autónomo, replegado sobre sí mismo y preocupado exclusivamente por sus intereses privados; es preciso defender, como lo ha hecho Lévi-Strauss, la concepción de un sujeto que no se constituye de forma absolutamente autónoma, pues incluso los intereses privados resultan de la pertenencia al grupo en el cual este sujeto se inscribe. Por otro lado, Lévi-Strauss también considera imprudente negar la noción de *progreso*, pero cuidándose de posturas racistas. Y es que la diversidad de las culturas y sus desigualdades van más allá de la tecnología: los esquimales se llevan el trofeo por su adaptación al medio y los australianos, tan *atrasados* en otros aspectos, el que corresponde a aquellos que llevan entre sí tan buenas relaciones,

que para explicarlas necesitaríamos echar mano de complicadas aseveraciones matemáticas.

Pero la interrogante más fuerte de Lévi-Strauss se refiere al porvenir de la civilización occidental: ¿hasta dónde llegará? ¿Abarcará el planeta entero? ¿Qué sucederá con las otras culturas? Una cosa es que pueblos diferentes con concepciones de la historia distintas puedan comprenderse, y otra, que haya voluntad política de hacerlo. La antropología ha sido generalmente un discurso sobre las *otras culturas*, con las cuales nunca ha entablado un diálogo. Sin embargo, la antropología parece ser el único puente tendido entre la civilización occidental y las *civilizaciones primitivas*.

Si un diálogo entre estos dos extremos es posible todavía, es la antropología la que permitirá a Occidente entablar este diálogo. Sin duda la antropología clásica, inevitablemente marcada por la oposición (a la cual debe su nacimiento) entre razón y sin-razón, implica el rechazo al diálogo. Pero otro tipo de antropología que sobrepase esta oposición se transformaría en una nueva forma de pensamiento. No una antropología como la de Sartre que, según Lévi-Strauss, separa a su sociedad de las demás sociedades, pues la dificultad mayor del filósofo existencialista surge cuando intenta explicar cómo

NOTAS

viven y piensan los miembros de las sociedades ‘exóticas’.⁴⁵ Se trata de plantear un diálogo en el que todas las sociedades participen de manera equitativa aprovechando las formas en que se han forjado y dejando de lado aquellos elementos que han venido a mermar la posibilidad de construir una intersubjetividad solidaria. A su juicio, como lo planteó al recibir el premio al que se hizo

acreedor: “El derecho a la vida y el libre desarrollo de las especies vivas todavía presentes en la tierra es un derecho imprescriptible, por una razón muy simple: la desaparición de una sola especie deja un vacío irreparable, a nuestra escala, en el conjunto de toda la Creación.”⁴⁶ Para ello, sin duda, será preciso que la civilización occidental se responsabilice por los efectos negativos que ha ocasionado.

⁴⁵ Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 362-3.

⁴⁶ “Lévi-Strauss condena el nacionalismo al recibir el premio Caraluña de manos de Pasqual Maragall.” Periódico ABC, Sección Cultura, Madrid, miércoles 18 de mayo de 2005. Fuente electrónica: http://www.abc.es/abc/pg050514/prensa/noticias/Cultura/Cultura_200505/14/NAC-CUL-089.asp [En línea] Disponible. 17 de mayo de 2005.