

In memoriam. La obra de Claude Lévi–Strauss
(1908–2009).
Unidad humana y diferencia cultural

In memoriam. The work of Claude Lévi–Strauss
(1908–2009).
Human unity and cultural diversity

Álvaro PAZOS

Universidad Autónoma de Madrid
alvaro.pazos@uam.es

Recibido: 5 de abril de 2010
Aceptado: 26 de abril de 2010

Resumen

Uno de los temas fundamentales de la obra del antropólogo francés Claude Lévi–Strauss, recientemente fallecido, es el de la relación entre unidad humana y diferencia cultural. De diversas maneras, tanto en sus trabajos teóricos como en sus intervenciones públicas, Lévi–Strauss adoptó una particular forma de relativismo cultural. En este artículo se repasa lo que esta posición debe a los presupuestos básicos del estructuralismo; se reflexiona asimismo sobre las diversas nociones de Lévi–Strauss respecto de la unidad humana; y se introduce una crítica del relativismo estructuralista y una defensa de un universalismo de lo social.

Palabras clave: Claude Lévi–Strauss, estructuralismo, relativismo cultural, multiculturalismo, universales.

Abstract

One of the main subjects in the work of Claude Lévi–Strauss, the recently deceased French anthropologist, is the relationship between human unity and cultural diversity. Both in his theoretical works and in his public presentations, Lévi–Strauss adopted a particular form of cultural relativism. In this article, an overview of what this position owes to the basic assumptions of structuralism is provided. Also, a thinking on Lévi–Strauss different notions regarding human unity is given, together with a criticism of the structuralist relativism and a defence of the universalism of the social field.

Keywords: Claude Lévi–Strauss, structuralism, cultural relativism, multiculturalism, universals.

Referencia normalizada: Pazos, Á. (2010). In memoriam. La obra de Claude Lévi–Strauss (1908–2009). *Revista de Antropología Social*, 19, 9–23.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. El relativismo cultural de la antropología estructuralista. 3. Sociedad y simbolismo. 3. 1. Lo social: de la realidad a los modelos. 3. 2. El simbolismo. 4. Los universalismos de Lévi-Strauss. 5. Un universalismo de lo social. 6. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

El último noviembre moría Claude Lévi-Strauss, autor de una obra llamada a erigirse en referencia fundamental del pensamiento científico del siglo XX, que ha marcado a la antropología social o cultural y la ha situado, además, en un lugar central del paisaje intelectual. Es, sin duda, el antropólogo más célebre para los no especialistas, fuera de la disciplina, aunque no pueda decirse que sus trabajos sean bien conocidos y no se reduzcan con frecuencia a unos cuantos enunciados o tópicos, más o menos acertados.

Si hay algo que resalta de su obra en conjunto es la magnitud y la ambición de una etnología que, proponiéndose como tarea desde muy pronto la descripción y análisis del sentido, llegará a considerarse como un saber que podría integrar o sintetizar al resto de las ciencias humanas, en la medida justamente en que el sentido —y no, por ejemplo, lo social o la historia— se entiende que es el ámbito específico del ser humano.

La etnología de Lévi-Strauss se ha movido siempre entre paradojas. Su punto de partida es la inextinguible diversidad de formas sociales, que el análisis se propone remitir a un limitado conjunto de principios de intelección llamados “estructuras”; el nivel en que se comunican todas las sociedades y que es, por tanto, común a todas ellas, no ofrece, sin embargo, contenidos propios sino que consiste en relaciones diferenciales o distribuciones de diferencias. No es éste el único modo como el estructuralismo articuló lo que llegó a considerar tema y problema permanente para la investigación etnológica: la unidad humana y la diferencia cultural. Pero en todo caso esas frases expresan muy bien el tratamiento tan singular que Lévi-Strauss reservó a las relaciones entre grupos y sociedades no ya en el dominio de la teoría sino en sus intervenciones públicas. Apuntan al particular relativismo cultural que en esos dominios caracteriza al estructuralismo. Un relativismo ciertamente peculiar, que ilustran dos de los textos más conocidos y polémicos del antropólogo francés: sus intervenciones en 1952 y en 1971, para la UNESCO, sobre el tema de la raza y los prejuicios raciales.

2. El relativismo cultural de la antropología estructuralista

Habitualmente se entienden *Raza e historia* y *Raza y cultura* como expresiones de actitudes distintas, contrapuestas incluso, en relación al tema de la universalidad y la diferencia cultural. En tanto que la primera se lee como una correcta exposición de la contribución de las diferentes culturas al desarrollo humano y la “civilización mundial”, y hasta como una defensa de la hibridación, se entiende que la segunda expone una problemática afirmación de la singularidad cultural que desemboca o puede desembocar en una forma más o menos acabada de “nuevo racismo”.

Más allá de las diferencias de acento, uno y otro texto parecen unidos, en realidad, por una idea común del relativismo cultural, de lo que constituye la diferencia

de culturas y de lo que es la humanidad en su conjunto en tanto que articulación de esta diversidad. En otros términos, comparten un concepto de “cultura” y una concepción del ser humano como ser cultural, coherentes con los presupuestos, los contenidos y los desarrollos nucleares del estructuralismo como teoría antropológica.

En *Raza e historia* Lévi-Strauss hace una decidida afirmación de la diversidad de sociedades y civilizaciones como rasgo propio del desarrollo de la humanidad. Es una diversidad paralela aunque autónoma respecto de la diversidad biológica; de otro orden de magnitud —la diversidad de culturas humanas es extraordinariamente mayor que la de razas—, plantea, además, problemas específicos. Siendo natural el fenómeno de la diversidad cultural, sorprende que rara vez se les haya aparecido a los grupos humanos como tal hecho natural, y que, al contrario, haya prevalecido una actitud, que parecería por su perdurabilidad misma descansar en sólidos fundamentos psicológicos, consistente en rechazar las otras formas culturales —un etnocentrismo generalizado—. La noción de la humanidad como integradora —sin distinciones de raza o civilización— de todas las formas de la especie humana, es de aparición tardía y de limitada expansión. La paradoja del relativismo cultural consistiría justamente en que aquello en lo que más próximas y semejantes son todas las culturas es en el mantenimiento de la diferencia; de aquí deriva la fragilidad de los idearios morales, religiosos o políticos, como de las grandes declaraciones de Derechos Humanos: enuncian un ideal relativo a una humanidad abstracta sin reparar en la realización concreta del humano en culturas tradicionales específicas y distintas.

La antropología suprime igualmente la diversidad aunque parezca reconocerla; el evolucionismo social transforma, así, las diferencias culturales en estadios de un progreso unilineal, y considera una humanidad idéntica a sí misma. Buena parte de *Raza e historia* es, precisamente, un alegato a favor del carácter histórico —igualmente adulto, si se quiere— de toda sociedad; y esto es independiente de los usos que las sociedades hacen de sus pasados, de la aparición, por tanto, de historias acumulativas o historias estacionarias. El carácter acumulativo o estacionario de la historia de una cultura no es un dato objetivo —aunque, con la distinción que en otros lugares hace Lévi-Strauss entre sociedades frías y sociedades calientes, se convierta en una dicotomía sustancialista—, sino que depende del punto de vista, pues se considera acumulativa la historia desarrollada en un sentido análogo al del observador. Ninguna cultura —ni desde ninguna cultura se— puede emitir, por tanto, un juicio verdadero sobre otra, pues cada una es un principio de valor y un sistema de referencia propios. El progreso no es único, continuo ni unidireccional, sino que corresponde a diversas sociedades y procede por saltos, que se acompañan, además, de cambios de dirección. La humanidad en progreso se asemeja a jugadores que cada vez que arrojan los dados se ven conducidos a distintos lugares, ganando y perdiendo en cada tirada, y sólo en ciertas ocasiones sumando o acumulando puntos para formar combinaciones favorables. No sólo no hay un sentido único y general de la historia, sino que la explicación de las relaciones entre formas culturales —que son jugadas o decisiones singulares— no puede ser causalista.

Siendo cada cultura una serie de jugadas distinta, las civilizaciones que han llegado a realizar las formas de historia acumulativa más extrema son las que han jugado con más series, las que se han constituido sobre la coalición entre los juegos culturales más diversos. Las contribuciones de cada cultura a estas coaliciones

pueden consistir en rasgos aislados, que tienen un carácter limitado, pero pueden ser, en el polo opuesto y de manera más fundamental, contribuciones sistémicas, correspondientes a la manera de ser específica de cada una, su estilo de vida original e irremplazable. La afirmación del relativismo cultural es solidaria de una concepción de las culturas que no las entiende como suma de rasgos dispares. Consisten menos en las partes que las componen que en las maneras como se agrupan éstas; la singularidad y la aportación, por tanto, de cada cultura consiste en su punto de vista integrador, su puesta en perspectiva de valores, su integración irreductible de sentido.

En cualquier caso, y en concordancia con los planteamientos teóricos de Lévi-Strauss sobre el “intercambio”, las coaliciones son condición del desarrollo de toda sociedad; el aislamiento, por el contrario, es condición de entropía para los grupos humanos. La “civilización mundial”, beneficiaria de todas las contribuciones culturales, no consiste, sin embargo, en una suma de contenidos. No es una lista de elementos particulares lo que cada cultura aporta a aquélla, ni es tampoco un patrimonio que se añada a un acervo común. La “civilización mundial” consistirá en la coexistencia de culturas que preservan su singularidad, pues es su diferencia misma lo que cada una aporta a la articulación común.

El proceso de las relaciones interculturales en su conjunto está marcado por una doble tendencia: hacia la homogeneización, y hacia la proliferación de diferencias —en el seno de una sociedad, o en sus relaciones exteriores—. En un presente, el de 1952, amenazado ya para Lévi-Strauss por la uniformización, *Raza e historia* se recibe como un tratado sobre la diversidad y un alegato por la diferencia de pensamientos y maneras. Se olvida quizás que, cuando su autor plantea la tarea de los organismos internacionales en este presente, indica que lo que ha de rescatarse y preservarse no son tanto los contenidos culturales sino la existencia misma de diferencias.

Raza y cultura es una conferencia solicitada en 1971 por la UNESCO para abrir el año internacional de la lucha contra el racismo, y que provocará un escándalo, en el seno de la UNESCO primero, y de manera más amplia posteriormente, con su difusión en *La mirada distante*. Se vio ya desde entonces como una intervención de sentido opuesto a *Raza e historia*. La definición restringida del racismo que Lévi-Strauss mantiene en el texto de 1971, para diferenciarlo de las actitudes generalizadas e inevitables de insensibilidad hacia o rechazo de los valores culturales ajenos, es algo, sin embargo, que está en los dos textos aunque no del mismo modo desarrollado. En una y en otra exposición, aunque no con la misma intensidad, el relativismo cultural de Lévi-Strauss se enfrenta a la idea de hibridación o mezcla de rasgos culturales; la “civilización mundial” era ya entendida, en 1952, como una “coalición” a la que las distintas culturas contribuían manteniendo su originalidad; se trataba, en realidad, de una distribución de diferencias. En 1971 se subraya esto mismo aunque para cuestionar, esta vez, la “lucha ideológica” contra el racismo, la posición de quienes —como la UNESCO— pretenden que la difusión del saber contribuye a la eliminación de los prejuicios raciales. El problema, para Lévi-Strauss, no es de conocimiento e ideología; bajo esta capa hay razones más profundas para la forma racial de la intolerancia. Se trata de “oposiciones más reales” fundadas en relaciones de fuerza.

Se podría coincidir con Lévi-Strauss en su crítica de la visión ilusa del racismo como una cuestión meramente educativa; y se podría apelar a las condiciones subyacentes responsables de que, a pesar de que se generan nuevos saberes y formas de difusión y comunicación del conocimiento, se reproduzcan no obstante los prejuicios. El problema es que cuando concreta el carácter de las tensiones que subyacen al planteamiento ideológico superficial, aunque parezca señalar a oposiciones sociales, remite, más allá de ellas y sobre todo al centrarse en nuestra situación actual, a una realidad psicológica y ecológica general —las posibilidades de convivencia de grupos más o menos numerosos en territorios más o menos reducidos—. Además, Lévi-Strauss entabla en esta ocasión un prolongado diálogo con la genética de poblaciones, a diferencia del distanciamiento respecto de la antropología física, que caracterizaba el texto de 1952. Este diálogo se asienta en la presunción de que la genética de poblaciones puede contribuir a dar cuenta del fenómeno de la diversidad cultural. El tipo de aproximación apunta a una relación sistémica entre evolución orgánica y evolución cultural, que enfatizaría menos las causas genéticas de lo cultural que las consecuencias en el plano genético de unas u otras formas culturales. Lévi-Strauss niega que se trate de un reduccionismo —a la manera, por ejemplo, de la sociobiología—, pues estaría defendiendo en realidad la complementariedad de la evolución cultural y la evolución biológica. Es cierto, sin embargo, que de las dinámicas específicas de la evolución cultural se dice bastante poco —como ocurre, por lo demás, en la obra en general del autor—: las oposiciones reales de base parecen puramente etológicas; en el tratamiento del modo como la genética de poblaciones puede revelar el “valor objetivo” de hechos sociales como la poligamia de los jefes se obvian las especificaciones históricas de estos hechos; la historia, en fin, como ámbito de las condiciones socio-culturales, desaparece para dejar sitio tan sólo a determinantes biológicos.

En *Raza e historia* y *Raza y cultura* se defiende un relativismo cultural que descansa en una particular concepción de la cultura, y en una absolutización de la diferencia como fundamento antropológico y como valor que le es, en cierto modo, consustancial. La “cultura” se entiende como sistema organizado y coherente de contenidos; como unidad de sentido, que posee su propia razón de ser, y que se mueve por un impulso de perseverar en su ser singular; como configuración que, además de consistir en relaciones entre rasgos, mantiene relaciones, lógicas más que reales, con otras unidades del mismo tipo. Esta noción de la cultura, que enfatiza la diferencia como carácter singular y como concepto explicativo, deriva del estructuralismo como teoría. Aunque el propio Lévi-Strauss lo negara en diversos lugares, éste es ciertamente un “culturalismo”; no el sustancialista de otras propuestas, sino uno relacional o diferencial, acorde con la teoría estructural. Para entenderlo, es preciso repasar algunas de las grandes aportaciones del estructuralismo, y considerar el modo como éste maneja los conceptos de “sociedad” y “simbolismo”, cómo la etnología de Lévi-Strauss se ha constituido en una ciencia no de la sociedad o de las sociedades, sino del Espíritu Humano y de sus expresiones culturales.

3. Sociedad y simbolismo

A pesar de que Lévi-Strauss manifestó en ocasiones que el descubrimiento de las complejidades de lo social en la lectura de *La sociedad primitiva* de Lowie

estaba en el origen de su ruptura con la filosofía y su conversión a la etnología, su obra constituye, en realidad, una extraña “sociología sin sociedad” —como dijera hace años Clastres— y no ha dejado de ser, a la postre, un paradójico y constante reencuentro con la filosofía. La teoría estructuralista, aportación de Lévi-Strauss a la historia disciplinar, es producto básicamente de dos influencias: el culturalismo americano de raíz boasiana, y la lingüística estructural. Es la sustitución de la sociedad por la cultura, y una particular concepción de ésta como realidad intelectual y sistema configurador de sentido, las que explican que Lévi-Strauss no abandonara, desde su particular concepción de la empresa etnológica, el diálogo con la filosofía, y culminara su empeño en el portentoso despliegue de la meditación amerindia que son las *Mitológicas*.

El estructuralismo entiende —y reduce— las configuraciones sociales a relaciones intelectuales o de pensamiento, promocionando un orden simbólico como registro constitutivo previo a lo social, en el que se detiene el análisis. Abriendo o rearticulando en esta línea dominios de la investigación antropológico-social, como el parentesco o los mitos, la obra en su conjunto de Lévi-Strauss viene a encontrar una especie de sentido global *a posteriori*, en tanto que restitución de formas de pensamiento ajenas a la tradición occidental, negadas o despreciadas como tales formas de reflexión por ésta, y que deben colocarse al mismo nivel que los sistemas conceptuales filosóficos, y científicos también, occidentales.

3. 1. Lo social: de la realidad a los modelos

El totemismo en la actualidad —la obra quizás más representativa, tras *Las estructuras elementales del parentesco*, del abordaje estructuralista de lo social— es, entre otras cosas, un cuestionamiento del sociologismo —y de la sociología—, así como un esclarecimiento de la centralidad y el alcance del pensamiento —esto es, del hecho clasificatorio—. Al tiempo que Lévi-Strauss “deconstruye” el totemismo en tanto que institución sociológica particular, lo presenta como ilustración de una problemática intelectual genérica del ser humano. La sociedad —las formas e instituciones sociales— no es ni puede ser previa al pensamiento, porque supone siempre, en tanto que estructura, la activación de una organización o puesta en orden intelectual. La clasificación—operación definitoria del pensamiento y de su racionalidad— no responde a otra necesidad —social, por ejemplo— que no sea la necesidad intelectual de establecer un principio de orden; es, entonces, anterior a cualquiera de los planos de realidad cuyos contenidos organiza. Todos estos planos están a un mismo nivel, supeditados a la precedencia lógica de las formas de clasificación, y manteniendo entre sí no relaciones de determinación sino de homología estructural. La respuesta de Lévi-Strauss a la cuestión de las relaciones entre estructura social y forma de clasificación no consiste tanto en una inversión de la causalidad, sino que supone, más bien, un cuestionamiento del valor de cualquier explicación causal en antropología: explicar no es aquí restablecer conexiones de precedencia cronológica o causal entre niveles o fenómenos, sino restituir el orden lógico de posibilidad de los mismos.

La operación epistemológica fundamental del estructuralismo es la división que traza entre un nivel superficial de fenómenos, que se dan a la observación empírica y que son del régimen de la contingencia histórica, y un nivel profundo, estructural,

consistente en las relaciones lógicas y necesarias que articulan la realidad fenoménica y que el científico debe restablecer. Esta línea divisoria entre fenómenos de superficie y estructuras de inteligibilidad, remite en Lévi-Strauss a la constitución de la lingüística estructural como ciencia. Si es posible aplicar el modelo de constitución de una ciencia desde la lingüística a la etnología, ello se debe al carácter significativo de los hechos sociales; éstos son fundamentalmente, para Lévi-Strauss, hechos de comunicación. En tanto que tales, su análisis podría aplicar estrictamente la división fundacional de la lingüística estructural —lengua-habla—, y dar por supuesto también un orden de reglas subyacente a las conductas y actividades. Esta estructura de cada ámbito de hechos sociales respondería, en última instancia, a la necesidad de organización intelectual del ser humano, y es la que permitiría entender dichos ámbitos como sistemas clasificados y clasificatorios.

De los tres niveles en los que, según Lévi-Strauss, se ha mostrado la pertinencia de la comunicación para definir lo social —parentesco, economía, lenguaje—, él mismo trabajó y redefinió el parentesco. No es necesario insistir en lo que supuso que en *Las estructuras elementales del parentesco* se reordenaran radicalmente unos fenómenos e instituciones, conocidos ya aunque tratados de manera heterogénea, en un dominio reconfigurado en torno a la noción de “intercambio”; o en el valor de un concepto relacional como el de “átomo de parentesco” respecto de la concepción sustancialista de los grupos predominante en otras teorías como la de la filiación (Dumont, 1988). Sin embargo, la aplicación del método llevó también a asumir la reducción de todos los fenómenos del campo —alianzas o intercambios matrimoniales— a una naturaleza comunicativa genérica, perdiendo buena parte de sus contenidos concretos. Los ingredientes sociales, políticos, ideológicos y económicos, entrelazados de manera compleja y según diferentes composiciones en las relaciones históricas entre grupos —que no son iguales ni están siempre en un mismo lugar de las estructuras ni de sus trayectorias—, se disuelven en un modelo de comunicación en el que, siempre del mismo modo y mediante la mera aplicación de las reglas del sistema, dos o más grupos —definidos sólo como emisores y receptores— intercambian mujeres a través de actos recíprocos, tendentes en exclusiva a la comunicación y al mero mantenimiento de la comunicación misma (Leach, 1972).

Autores como Bourdieu (1980) o Meillasoux (2001), entre otros, indicaron lo que de “des-realizante” tiene la aplicación de modelos lingüísticos en los estudios del parentesco y de la organización social —la “gramatización” de las sociedades exóticas de la que habla también Amselle (2001)—. La reflexión constante y transversal de Lévi-Strauss sobre el estatuto de los modelos en la investigación antropológica, es el mejor exponente de esta “des-realización”. El concepto de “estructura social” utilizado por Lévi-Strauss se relacionaría, a diferencia del estructural-funcionalista, no con la realidad empírica sino con los modelos construidos a partir de ésta para su intelección. La “modelización” estructuralista es una apuesta epistemológica singular, que supone la experimentación sobre modelos; el comportamiento de estos constructos teóricos es el auténtico objeto de interés. Pero el comportamiento de un modelo es, sin duda, notablemente diferente del comportamiento de agentes sociales, individuales o colectivos; y la promoción de aquél a objeto del análisis sólo se sigue de la conversión de la antropología social en una especie de ciencia platónica de esencias. Como la densidad socio-histórica de las circunstancias concretas

parece objetivo de la Historia, y depender en última instancia de la contingencia de lo real y las variables estadísticas, el antropólogo estructuralista se centra en una indagación de formas puras, de las formas que caracterizarían lo empírico si no existiera el accidente —lo que explica que derive con facilidad en un normativismo sobre lo posible y lo imposible, lo pensable y lo impensable—.

3. 2. *El simbolismo*

La afirmación de los hechos sociales como significantes/ comunicativos puede entenderse como una expresión del giro que supone referirse al “sentido” allí donde, a la hora de explicar lo social, se utilizaban sólo nociones funcionales (Augé, 1979). Cuando, en la “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, Lévi-Strauss se plantea el valor de la reflexión de Mauss para la antropología posterior y, muy especialmente, su valor como precedente de la teoría estructuralista, destaca la importancia del simbolismo (o la función simbólica). Texto nuclear de la teoría estructuralista, la “introducción” es un exponente del lugar que este concepto de “simbolismo” ocupa, y del modo como viene a sustituir a la “sociedad” en tanto que objeto de la investigación antropológico-social.

El simbolismo se refiere, primero, a las manifestaciones estructuradas de algo que es común a toda sociedad: la expresión de instituciones y costumbres mediante símbolos. Lo simbólico es social o colectivo y, en rigor, no hay simbolismo individual, como pretenderían algunas aproximaciones psicoanalíticas, empezando por el mismo Freud. Psicoanálisis y antropología han debatido largamente sobre el plano en el que era procedente interpretar los símbolos: o bien existen unos contenidos universales porque el simbolismo depende de experiencias genéricas del ser humano, y puede elaborarse entonces un código con el que interpretar las diversas manifestaciones simbólicas de culturas diferentes; o bien la clave del sentido de los símbolos reside en los contextos y en las constricciones culturales, y se nos presentan constructos relativos que hay que interpretar localmente (Charuty, 1992). Es cierto que el debate toma esta forma hasta el surgimiento precisamente de una noción como la que propone Lévi-Strauss, y que el psicoanálisis, por su parte, recogerá básicamente en la obra de Lacan (Drach y Toboul, 2008; Zafiroopoulos, 2006). La solución se da en términos de una estructura que es universal, pero que no se caracteriza por unos contenidos dependientes de las circunstancias históricas sociales e individuales, sino por su lógica —inconsciente—. En la distinción que Lévi-Strauss establece entre “subconsciente” e “inconsciente”, como en la diferencia lacaniana entre “imaginario” y “simbólico”, lo simbólico-inconsciente remite a las leyes con que se organiza, en todas partes, un material —“imaginario” o del “subconsciente”— que puede variar.

Que lo simbólico sea colectivo o social quiere decir que precede a la realidad individual; histórica, pero sobre todo lógicamente. Si son elementos individuales los que aportan material para la construcción del sistema simbólico, éste es, empero, la condición de posibilidad de cualquier conducta, actividad o experiencia particular. El simbolismo aparentemente individual de las conductas anormales no es sino su integración a un nivel inferior en el sistema simbólico del que, como las normales, dependen: normalidad y anormalidad psíquicas son, en este sentido, regiones entre las que cada orden simbólico traza sus fronteras específicas. Recurriendo de nuevo

al corte epistemológico entre el nivel superficial y el nivel profundo, Lévi-Strauss pretende que cualquier situación de crisis o de déficit de sentido vivida por individuos es manifestación del modo en que se revela a la consciencia de los sujetos una situación esencial, plasmación del problema genérico intelectual definitorio de la condición humana y al que, en última instancia, responde toda obra social —los mitos, pero también las formas de organización social— en tanto que “puesta en orden”: el universo nunca significa suficiente, y el pensamiento dispone siempre de un exceso de significaciones. La introducción de esta perspectiva estructural nos aleja de las condiciones prácticas y situacionales en las que se entrelazan las intencionalidades de los agentes sociales, así como de los procesos sociales de significación, y nos sitúa en un *topos* con una lógica y una operatividad específicas, no históricas: el Inconsciente. Reificando unas leyes operatorias que darían razón de lo que sucede en el plano práctico y vivencial, transformando a los agentes en puntos o soportes ciegos cuyas conductas responden a reglas trascendentes, eliminando las variables temporales específicas de los fenómenos —es decir, en el caso de la realidad social, la historia—, la apelación al Inconsciente “explica” los procesos simbólicos porque disuelve los rasgos propios de lo que tendría que explicar.

Vincent Descombes (1996) ha afirmado que la teoría del pensamiento simbólico que elabora Lévi-Strauss, a diferencia de Mauss o de Dumont, se aleja de la naturaleza institucional de los fenómenos de significado que estudia, y se aproxima a las concepciones mentalistas sobre la acción significativa humana. El estructuralismo rompe con la intencionalidad y con la historicidad de los fenómenos sociales, y propone una explicación naturalista de los mismos: una reducción, en suma, de la antropología social a una psicología. Este contraste entre teorías del simbolismo se asemeja a la comparación con la que trabaja Godelier (1996). Con la activación de la distinción entre lo real-imaginario y lo simbólico, y la constitución del simbolismo en objeto específico de una etnología concebida como semiología, el estructuralismo de Lévi-Strauss des-historiza el espíritu humano, dejando al margen el carácter social que, con sus dimensiones reales e imaginarias, constituiría, sin embargo, su ontología específica. Recuerda Descombes que aunque la capacidad de elaborar símbolos y de comunicar experiencias a través de ellos no sean, en sí mismas, producto directo del desarrollo social sino de las estructuras cerebrales, la antropología precisa siempre de la elaboración de teorías sociológicas de lo simbólico en uso, y no hacer de éste, como estructura inconsciente, la explicación última de los fenómenos sociales.

En suma, el objeto de investigación que se propone la etnología estructuralista no consiste en las sociedades en sus diversas realidades históricas, institucionales y subjetivas, sino las culturas en tanto que formas de pensamiento, principios de organización intelectual de la realidad y sistemas de sentido. La elección de este objeto explica el tipo de universalismos que aparecen en la obra de Lévi-Strauss.

4. Los universalismos de Lévi-Strauss

Además del universalismo aparentemente sociológico, pero abstracto e intelectualista, de *Las estructuras elementales del parentesco*, es posible distinguir dos tipos de apelación de Lévi-Strauss a la unidad humana. En primer lugar, una afirmación que remite a las estructuras del pensamiento —o el Espíritu Humano—, ya

se entiendan como articulaciones cognitivas naturales, o como una dinámica de la forma. Los diversos sistemas culturales se consideran, entonces, como si se tratara de elecciones o apuestas de sentido en relación a problemas comunes; o como transformaciones de una misma estructura. El concepto de “estructura” asegura, precisamente, el *topos* común, vacío como tal de contenidos y puramente formal.

Este universalismo se opone explícitamente al evolucionista. Las estructuras de pensamiento o del Espíritu Humano se despliegan no en una línea temporal de sentido, sino como un campo, que trasciende los datos históricos, en el que se presentan todas las posibilidades lógicas. Este nivel, de las estructuras inconscientes del pensamiento, permite un análisis objetivista del sentido, más allá de la división epistemológica entre explicación y comprensión; un análisis que consiste, en última instancia, en cartografiar el Espíritu Humano, inventariar el repertorio de elecciones de que dispone la humanidad en su conjunto.

Dan Sperber (1972) indica que, cuando entiende así la naturaleza humana como estructura abstracta y las diferentes elecciones como expresiones concretas de contenido, la antropología integra la unidad y la diversidad. Aquella noción del Espíritu Humano proyecta el estudio antropológico sobre la psicología cognitiva. Es la línea de trabajo que, a partir —y más allá— de Lévi-Strauss, han reforzado autores como el mismo Sperber, que aproxima aquella noción, demasiado vaga, a las tesis de la gramática generativa de Chomsky y a la teoría de Fodor sobre la modularidad de la mente. Maurice Bloch (1991) insiste también en los fundamentos cognitivistas del estructuralismo: las reglas sociales se explican por estructuras mentales que, en último extremo, se alojan en el cerebro.

La importancia del concepto de “forma” para entender el universalismo estructuralista aparece en autores como Lucien Scubla, Frédérick Keck o Jean Petitot. De acuerdo a esta interpretación, el tipo de enfoque que sobre el pensamiento y la unidad humanos propone Lévi-Strauss, particularmente en la que se considera su obra magna, las *Mitológicas*, no se refiere a estructuras cognitivas o a estados mentales, ni constituye siquiera una antropología del Espíritu Humano —se entienda en términos vagos o de acuerdo al naturalismo cognitivo—. Los mitos —que no son pensados sino que se piensan a sí mismos— constituyen un campo de inmanencia en el que se despliegan formas. Para Scubla (1992), la antropología estructuralista se interesa por las transformaciones, de manera que se integraría menos en un paradigma psicológico sobre la cognición, que en el vitalismo morfogenético de Thom; lo que había apuntado años atrás Petitot (1977). Recientemente, Jocelyn Benoist (2003) ha recordado que lo fundamental de la explicación estructural del mito es que no considera necesario salir fuera del campo de los mitos, hacia el sujeto, la consciencia, la sociedad o la historia, para encontrar su sentido; que éste es inmanente al campo y que tiene que ver únicamente con el funcionamiento de unos términos en relación con otros. Desde esta perspectiva, el mito —y, por ende, el pensamiento y sus expresiones sociales— es forma, no ligada a contenidos: el campo entero del pensamiento humano en su unidad puede verse como una continua proliferación formal, que remite al rol fundamental de la forma en la vida humana.

Esta posición que recurre a la unidad de una psicología cognitiva y/o formal, que prescinde de contenidos concretos y universaliza la relación diferencial, se conjuga de manera peculiar con el relativismo cultural: es un universalismo de la diferencia;

y es el que predomina en *Raza e historia* y *Raza y cultura*. Frente a los retos que plantean las situaciones multiculturales, lee los problemas como expresiones de una cuestión genérica que tiene que ver con lo que supone la uniformización —o la globalización— para el hecho mismo de la diversidad cultural. La diferencia en sí se constituye entonces en valor y en principio político y moral. Desemboca en una actitud “conservacionista”, puesto que no activa más interés ni supone más implicación en aquellas situaciones que conservar las diferencias —o la proliferación de diferencias—. Los problemas relativos a la interculturalidad cobran el aspecto de asuntos que se le plantearan al responsable de una reserva mundial de la diversidad, que aglutinara las culturas no como formas sociales de vida —con contenidos específicos, problemáticos y que hay que problematizar, que responden a diversas lógicas sociales y existenciales—, sino como unidades o categorías singulares —que responden a la única lógica de su propia perseverancia en el ser— que hay que mantener en relaciones de distancia mutua adecuada para preservar como tales.

Un segundo tipo de universalismo en la obra de Lévi-Strauss remite a la definición del ser humano en tanto que especie, y apela a la unidad de esta Especie Humana y, más allá de ella, a la de la naturaleza en su conjunto. Desde esta perspectiva, toda problemática entre culturas o sistemas de sentido requiere, para ser comprendida y para enfrentarse a ella, una referencia al ámbito más amplio de las relaciones entre especies —de la que la relación intercultural vendría a ser un caso— y a la ubicación del humano en la naturaleza. En *Raza y cultura* afirma Lévi-Strauss que los problemas planteados por los prejuicios raciales reflejan, a escala de los humanos, el problema más vasto y más urgente de las relaciones entre la especie a la que éstos pertenecen y el resto de las especies; al punto que de nada sirve pretender resolver el primero si no se plantea simultáneamente el segundo. El deseable respeto por sus semejantes es un caso particular del respeto que deberían merecerle al ser humano todas las formas de vida.

La noción de “humanismo generalizado” a la que recurre en “Los tres humanismos” —incluido en *La mirada distante*— explica aquella relación, además de ubicar la empresa etnológica en un lugar aparentemente opuesto al conocido y celebrado “antihumanismo” estructuralista. A diferencia de los humanismos anteriores, del Renacimiento y del siglo XIX, la etnología aparece para Lévi-Strauss como la base de un humanismo democrático y generalizado. Democrático, porque no se refiere sólo a determinados sectores de población privilegiados; y generalizado, porque aspira a un conocimiento total del ser humano que lo reconcilie, además, con la naturaleza.

Cuando en 1976 Lévi-Strauss es invitado a expresarse ante la Asamblea francesa a propósito de las proposiciones de ley sobre las libertades, adopta una posición relativista para cuestionar radicalmente la universalidad de la libertad como valor (1983b). Las diferentes declaraciones sobre Derechos Humanos han manejado criterios que, fuera de los marcos culturales en que se mueven aquéllas, carecen de significado. El derecho a las libertades no puede fundarse en la naturaleza moral del ser humano, ya que la idea de libertad recibe distintos contenidos según los tiempos, los lugares y los regímenes políticos de que se trate.

Para Lévi-Strauss el único elemento de reconocimiento tan generalizado trans-histórica y transculturalmente que pudiera imponerse con evidencia como fundamento de las libertades, implica la sustitución de la definición del humano como

ser moral —que no es universal— por su condición de ser vivo. La concepción del ser humano como especie entre otras, como elemento receptor en el seno de una naturaleza que lo engloba —una concepción más ecológica que antropológica—, la hallamos de algún modo en tradiciones como la estoica, y en la influencia de ésta sobre el derecho romano; en civilizaciones orientales inspiradas por el budismo y el hinduismo; en las sociedades sin escritura. Es lo suficientemente generalizada —si exceptuamos algunos siglos de la historia de Occidente— como para fundamentar los Derechos Humanos. De esas referencias tiene especial relevancia la de las sociedades sin escritura; podrían entenderse las *Mitológicas* como una exposición sistemática de la especulación de las poblaciones amerindias en torno a las relaciones que unen a los vivientes. Y en esta línea se entiende el modo en que Philippe Descola (2005) prosigue la obra de su maestro.

No obstante, la afirmación del reconocimiento generalizado de una visión ecológica como aquella, es quizás demasiado precipitada. Lévi-Strauss parece reducir las concepciones sobre las relaciones entre humanos y naturaleza a dos polos: o bien los primeros son reconocidos como receptores de una unidad de la que forman parte, o bien se les considera amos de la creación. Las ideologías de las sociedades al respecto parecen constreñidas en un dualismo simplificador que distingue, de un lado, buena parte de la historia del occidente cristiano y moderno, y, de otro lado, el resto de las civilizaciones y sistemas de pensamiento. Se trata de una aproximación demasiado indefinida a unas concepciones que compartirían tan sólo su contraste con la antropología cristiana y moderna.

Pero la búsqueda de un fundamento de la libertad y los derechos en la vida es problemática al margen de esta validez comparativa. Hay un vínculo muy claro entre el naturalismo explicativo del que en diferentes lugares hace gala Lévi-Strauss —“Estructuralismo y ecología”, el “Finale” de *El hombre desnudo...*— y esta reducción de la política y la ética a la existencia en tanto que ser viviente de la persona. Para el “humanismo generalizado” que preconiza, el ser humano no es ya “medida de todas las cosas”, pero tampoco lo es de lo humano. Se cuestiona la “dualidad metafísica” entre dos dominios ontológicos, pero se pierde también lo específico del ámbito cognoscitivo y moral en el que se plantea, y debería plantearse siempre, cualquiera de los asuntos específicamente humanos. Fundamentar los Derechos en los derechos de la especie, no puede escapar a las paradojas de la biopolítica, cuando se propone como definición de la comunidad política la existencia biológica, y como objetivo ético-político la “nuda vida” en lugar de la vida buena (Arendt, 1993, 2006; Agamben, 1998).

5. Un universalismo de lo social

La obra de Lévi-Strauss, apasionado por la alteridad, ha pensado la unidad de la humanidad en clave cultural o natural: la diferencia cultural misma se universaliza como dato común; o lo común a lo culturalmente diferente se considera que está en la naturaleza —en sí misma, o tal como es pensada por la generalidad de las culturas—. En todos los casos la diferencia de culturas cobra un valor central, aunque este valor no se exprese siempre de la misma manera. No parece tan claro, sin embargo, que la diversidad cultural constituya el hecho definitorio de la condición humana, ni que el tema de la unidad y la diferencia se pueda o se deba articular sólo

en términos de cultura y naturaleza. Cuando han mostrado las aporías y paradojas teóricas del ejercicio estructuralista, las antropologías “anexóticas” —desde Balandier a Bourdieu pasando por Meillasoux— han subrayado las dimensiones sociales e históricas del hecho humano; son las que debería atender la antropología social también cuando se detiene en la consideración de los problemas de las sociedades multiculturales contemporáneas.

Aunque el estructuralismo levi-straussiano, valorando las singularidades culturales originales, haya cuestionado las ideas de hibridación o mestizaje, estas nociones comparten con aquel particularismo, como señala Amselle (2001), el imaginario de una situación o un momento en el que se habrían dado las culturas como entidades autónomas, completas, cerradas en un sentido lógico. La propuesta de Amselle —que aparece con distintos matices en otros autores como Hannerz (1998), Abu-Lughod (1991) o Wikan (1992)— de entender una historia marcada siempre por las “conexiones” supone, entre otras cosas, dudar de la “novedad” de la situación contemporánea: las condiciones de la multiculturalidad presentes no ofrecen un carácter radicalmente inédito, y se diferencian, en todo caso, por la velocidad creciente de circulación de los significantes planetarios. Pensar esta situación en términos de homogeneización única es pensar en pasados de las sociedades en los que éstas, como culturas o unidades de sentido, permanecieron integradas y distintas en sí mismas. Las culturas, por el contrario, han sido siempre “mezclas de mezclas”; es decir, lo que encontramos en la historia son siempre conexiones de rasgos más que de sistemas unitarios. Estos rasgos no se interconectan, desde luego, de cualquier modo, pero tampoco lo hacen constreñidos sólo por gramáticas culturales a las que pertenecen. Los empalmes se producen en el seno de formas sociales de vida, y responden por ello a lógicas diversas que tienen que ver con las condiciones prácticas e históricas de existencia de los grupos y las sociedades. Los problemas suscitados en las sociedades multiculturales tienen menos que ver con el choque de sistemas simbólicos que con conflictos sociales, económicos y políticos; dichos problemas se presentan igualmente, por lo demás, en el plano de los dilemas morales y los conflictos y tensiones psicológicos que constituyen subjetivaciones específicas.

Lejos de ser características de la modernidad o de la situación contemporánea, la apertura o el carácter fluido de lo social, la interconexión continua de rasgos de acuerdo a lógicas no culturales, la conformación de sujetos y problemáticas subjetivas, parecen datos básicos de la humanidad en tanto que es social. Es propio de —todo— lo social el ser —para decirlo con términos de Martuccelli (2005)— una pluralidad de consistencias. El universalismo que precisamos no sería, entonces, de la diferencia —cultural— ni de la especie —natural—, sino asentado en la ontología de lo social. Para las ciencias sociales es un reto, en efecto, buscar los criterios de la unidad humana en un terreno no ya natural sino histórico —por cuanto la condición del humano es histórica—: se trata de referirse a algo que, aunque no nos identifique como especie natural, sea propio del campo problemático específicamente humano; esto es, definitorio del campo en el que los grupos y las sociedades se plantean, en su seno y en sus relaciones mutuas, cuestiones que como tales no surgen en otros niveles de vida, y que no pueden reducirse a dificultades que el ser humano tiene en tanto que ser biológicamente definido. Es significativo que los dos ejes que parecen constitutivos de toda sociedad humana, y que acotarían aquel campo, hayan

quedado fuera del interés estructuralista; me refiero al hecho institucional y a la subjetivación, que podrían apuntar la base a la que recurrir para elaborar cualquier propuesta universalista.

6. Referencias bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila

1991 “Writing Against Culture”, en R. G. Fox (dir.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press, 137–162.

AGAMBEN, Giorgio

1998 *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

AMSELLE, Jean-Loup

2001 *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*. Paris: Flammarion.

ARENDDT, Hannah

1993 *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

2006 “La decadencia del Estado-Nación y el final de los Derechos del Hombre”, en *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza, 392–448.

AUGÉ, Marc

1979 *Symbole, fonction, histoire*. Paris: Hachette.

BENOIST, Jocelyn

2003 “Structures, causes, raisons. Sur le pouvoir causal de la structure”. *Archives de Philosophie*, 1, 66 : 73–88.

BLOCH, Maurice

1991 “Language, anthropology and cognitive science”. *Man*, 26, 2: 183–198.

BOURDIEU, Pierre

1980 *Le sens pratique*. Paris: Minuit.

CHARUTY, Giordana

1992 “Anthropologie et psychanalyse: le dialogue inachevé”, en G. Althabe, G. D. Fabre y G. Lenclud, (eds.), *Vers une ethnologie du présent*. Paris: Ed. De la Maison des Sciences de L’homme, 55–115.

DESCOLA, Philippe

2005 *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

DESCOMBES, Vincent

1996 *Les institutions du sens*. Paris: Minuit.

DRACH, Marcel; TOBOUL, Bernard (Dirs.)

2008 *L’anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D’une structure l’autre*. Paris: La Découverte.

DUMONT, Louis

1988 *Introduction à deux théories d’anthropologie sociale*. Paris: Editions de la EHSS.

GODELIER, Maurice

1996 *L'énigme du don*. Paris: Flammarion.

HANNERZ, Ulf

1998 *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Cátedra.

LEACH, Edmund Ronald

1972 “Las implicaciones estructurales del matrimonio matrilateral entre primos cruzados”, en *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Seix-Barral.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1947 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, La Haye: Mouton.

1950 “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, XIX.

1962 *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.

1964 *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I*. Paris: Plon.

1966 *Du miel aux cendres. Mythologiques II*, Paris: Plon.

1968 *L'Origine des manières de table. Mythologiques III*. Paris: Plon.

1971 *L'Homme un. Mythologiques IV*. Paris: Plon.

1973a “Race et histoire”, en *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 377–422.

1973b “Les trois humanismes”, en *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon. Publicación anterior en 1950. *Demain*, 35: 16.

1983a “Race et culture”, en *Le regard éloigné*. Paris, Plon.

1983b “Réflexions sur la liberté”, en *Le regard éloigné*. Paris: Plon. Publicación anterior en 1976. *La Nouvelle Revue des deux mondes*, noviembre: 332–340.

MARTUCCELLI, Danilo

2005 *La consistance du social. Une sociologie pour la modernité*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

MEILLASOUX, Claude

2001 *Mythes et limites de l'anthropologie*. Lausanne: Page deux.

PETITOT-COCORDA, Jean

1977 “Identité et catastrophes. Topologie des différences”, en C. Lévi-Strauss, (ed.), *L'Identité*. Paris: PUF, 109–156.

SCUBLA, Lucien

1992 “Sciences cognitives, matérialisme et anthropologie”, en D. Andler (dir.), *Introduction aux sciences cognitive*. Paris: Gallimard, 420–446.

SPERBER, Dan

1972 *Les savoirs des anthropologies*. Paris: Herman.

WIKAN, Unni

1992 “Beyond the Words: the Power of Resonance”. *American Ethnologist*, 19, 3: 460–482

ZAFIROPOULOS, Markos

2006 *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951–1957)*. Buenos Aires: Manantial.