

Sobre el «grado cero» de la cultura: las condiciones originarias de la sociabilidad. Releer a Lévi-Strauss

Luis V. Abad Márquez



El «perdón» que alguien anónimo escribió al pie de la estatua de Marx a raíz de los últimos acontecimientos en los países del Este es, desde luego, una imagen bastante precisa del curso reciente de los cambios políticos en el mundo. Pero antes que esto es también un resumen gráfico de la suerte que está corriendo en los últimos tiempos el debate sobre el papel y el sentido futuro de las grandes teorías sociales y políticas. Fracasado el intento de llevar el marxismo a la práctica en los países del llamado «socialismo real», agotadas las ideologías revolucionarias, el triunfo, esta vez arrogante y sin máscara de la cultura neoliberal, parece transmitirse el mensaje de que su éxito se debe a que el orden que defiende es el único que está de acuerdo con la naturaleza de las cosas. La «muerte de las ideologías» que anuncia, se traduce en la práctica en la proposición según la cual ninguna ideología es aceptable, excepto la única posible. La posmodernidad y el «pensamiento débil» han pasado, así, a cubrir malamente el vacío dejado por la interrogación radical.

Pero los hechos no valen sólo cuando caminan en esta dirección. Junto a ellos han surgido recientemente otros que permiten seguir manteniendo la pregunta sobre si «las cosas están bien como están», o si nuestra sociedad sufre algún tipo de «enfermedad» que los explica. Algunos de estos hechos revelan contradicciones evidentes en nuestra propia cultura que, si bien por una parte se precia de caminar hacia una civilización mundial, por otra asiste con sorpresa al resurgir de los nacionalismos y la exaltación de toda suerte de particularismos. Junto a esto, contemplamos también la aparición de signos inquietantes cuya etiología y efectos no acertamos aún a comprender: la explosión del racismo y la xenofobia, el auge de los fundamentalismos religiosos, el desprecio hacia las demás formas de vida, la degradación medioambiental...

A pesar de los reproches en este sentido, la parálisis que parece atenazar hoy a la inteligencia crítica, no se debe a que los intelectuales, al menos en su mayoría, hayan renunciado a explicar estos hechos ni mucho menos a que den por bueno el actual orden de cosas como el único posible. No ganaremos nada con acusaciones de este tipo que parecen más bien delatar cierto sentimiento de culpabilidad. Es mucho más un signo de impotencia que de aceptación resignada. El «tema de nuestro tiempo» es justamente qué camino seguir a la hora de pensar la sociedad, sin ceder a la tentación de acudir a las grandes construcciones teóricas, cuyo fracaso constatamos hoy. O dicho en otros términos: cómo seguir empeñados en revisar críticamente nuestra sociedad sin apelar para ello a

doctrinas que se han revelado imposibles en su dimensión práctica.

Siguiendo los pasos de Marx, muchos intelectuales han dado por buena durante décadas la afirmación de que el sentido de la existencia colectiva sólo podría encontrarse en el descubrimiento de las leyes que rigen la historia y en la forma en que los hombres la construyen. Es decir, si se nos permite la expresión, al final del camino. Pero tantas veces como esta postura cristalizó en proposiciones concretas sobre el curso de los acontecimientos, los hechos parecen haberse empeñado en desmentirlas. Fracasadas estas vías, quizá no sea del todo inútil ensayar ahora el camino inverso y retomar la tarea de pensar la sociedad, no desde un hipotético sentido final, sino más bien desde el examen de nuestros *orígenes*. Naturalmente, no desde nuestros orígenes históricos, cuya reconstrucción es hoy, y quizá permanezca para siempre, desgraciadamente imposible. Sino más bien desde la elucidación de lo que podríamos denominar las *condiciones originarias de la sociabilidad humana*, si consentimos en no dar a esta expresión un carácter excesivamente pretencioso y menos aún un contenido metafísico. Se trata sólo de reflexionar acerca de aquellas condiciones que debieron darse para que nuestra especie, traspasando los umbrales de la naturaleza, se instalara en la cultura y de cuyo examen quizá podamos extraer criterios para valorar nuestra propia sociedad.

Este camino no es nuevo en absoluto. Antes que Marx escribió Rousseau y, siguiéndole a él, Lévi-Strauss polemizó con Sartre a mediados de siglo. Quizá sea tiempo de volver ahora sobre ellos. En su esfuerzo por indagar el sentido en los «orígenes» y no en el «final», estos autores no encontraron otro camino que el análisis comparativo de nuestra sociedad por referencia a las sociedades «primitivas». A partir de este análisis se esforzaron por construir un modelo teórico de sociabilidad (el *estado de naturaleza*) que sirviera de norma de juicio para valorar nuestra propia sociedad. Es notable constatar que en los escritos de Lévi-Strauss, que fue calificado como ideólogo al servicio del sistema¹, puedan encontrarse no pocas claves para entender algunos de los fenómenos sociales más actuales a que antes nos referíamos: el auge del racismo, el renacer de los nacionalismos o la preocupación por los problemas ecológicos. Obsesionados sus críticos por los estudios sobre el parentesco, los mitos o las condiciones epistemológicas del método estructural, no se ha prestado quizá suficiente atención a otros aspectos de su obra que contribuyen a explicar estos hechos y ofrecen hoy una actualidad indudable,

resistiendo la prueba del tiempo con una fortuna de la que otros han carecido. Merece la pena examinarlos ahora.

Primitivos y civilizados. Dos modelos teóricos de existencia social



unque de forma asistemática y dispersa, Lévi-Strauss ha ido elaborando a lo largo de sus escritos una tipología de las socie-

dades humanas, clasificándolas en torno a dos modelos polares: por un lado, las sociedades mal llamadas *primitivas* (en una expresión ciertamente impropia, pero que el uso ha ido imponiendo) y, por otro, las sociedades *civilizadas*, expresión aún más impropia, que el uso ha reservado para aquellas culturas que, a partir de la revolución neolítica y particularmente con la revolución industrial, han centrado su progreso en el desarrollo económico y en el avance de la ciencia y la tecnología.

Recogiendo las múltiples observaciones diseminadas a lo largo de su extensa obra, es posible construir el siguiente cuadro sinóptico.

<i>Sociedades «primitivas»</i>	<i>Sociedades «civilizadas»</i>
a) Simplicidad estructural, derivada del reducido número de miembros.	a) Complejidad estructural derivada del elevado número de miembros.
b) Pensamiento salvaje.	b) Pensamiento «domesticado».
c) Organización social centrada en el parentesco.	c) Organización social centrada en la producción.
d) Sociedades frías: tiempo reversible.	d) Sociedades calientes: tiempo irreversible.
e) Organizadas para durar: historia «estacionaria».	e) Organizadas para cambiar: historia acumulativa.
f) Igualitarias.	f) Estratificadas.
g) Centradas en la administración de las cosas.	g) Centradas en el gobierno de los hombres.
h) Relaciones personales y directas entre los miembros.	h) Relaciones anónimas y mediatizadas entre sus miembros.
i) Relaciones estructurales armoniosas.	i) Relaciones estructurales conflictivas.
j) Proximidad a la naturaleza. Relaciones directas y de respeto. Débil entropía.	j) Alejamiento de la naturaleza. Relaciones mediatizadas por la tecnología. Degradación medioambiental. Fuerte entropía.
k) Unión de la producción y el consumo. Persiguen la creatividad. Culturas «activas».	k) Separación de los procesos de producción y consumo. Persiguen el consumo. Culturas «pasivas».
l) Sociedades auténticas.	l) Sociedades inauténticas.

Es innecesario resaltar que no todos estos criterios poseen el mismo valor ni se sitúan en el mismo plano. Algunos («simplicidad/complejidad», «parentesco/producción», etc.) se refieren a condiciones estructurales de la organización social en general. Otros («frías/calientes», «durar/cambiar»...), a la construcción social del tiempo y la actitud ante el cambio. «Igualitarias/estratificadas» «administración de las cosas/gobierno de los hombres» o «unanimidad/mayorías», son criterios que tienen que ver con lo que, usando su propia terminología, podríamos denominar *estructuras de subordinación*, es decir, los fenómenos de desigualdad social y dominación política. El nivel de «entropía» se refiere no sólo a la presencia de estructuras de subordinación, que generan desorden, sino también al modo de articular la relación dialéctica entre la sociedad y su entorno natural. Finalmente, el criterio de «autenticidad» y otros relacionados con él, encierran un juicio de valor que, si bien sitúa el discurso en el nivel de la reflexión ética y política, no es enteramente gratuito y se relaciona con el resto de sus postulados teóricos fundamentales.

A pesar de su evidente heterogeneidad, el conjunto de estos criterios dibujan dos *modelos ideales* estructuralmente coherentes. Lévi-Strauss se enmarca así en una larga tradición de teorías clasificatorias en el análisis de las sociedades. Buena parte de las categorías que definen ambos modelos son escasamente originales. Pueden encontrarse ya en autores como F. Tönnies (1887) (*Gemeinschaft/Gesellschaft*), H. Spencer (1876-96) (*sociedad militar/sociedad in-*

dustrial), o E. Durkheim (1893) (*solidaridad mecánica/solidaridad orgánica*), entre otros. Clasificaciones similares son también frecuentes en la historia de la teoría propiamente antropológica. Sin embargo, las aportaciones más novedosas (y también más polémicas) son aquellas que se refieren a lo que antes hemos denominado la construcción social del tiempo y la actitud hacia el cambio, por una parte, y, por otra, a la reflexión ética sobre los niveles de autenticidad de la vida social. Es decir, a la forma en que cada cultura articula sus relaciones sociales, organiza su dependencia respecto de la naturaleza y respeta en la vida social las condiciones iniciales de la sociabilidad.

La construcción social del tiempo. Relatividad del progreso



El primer problema se relaciona directamente con la concepción levistraussiana del tiempo y la historia, la crítica a la noción de «progreso» y su conocida actitud relativista. La cuestión hizo correr ríos de tinta en su tiempo, sobre todo a raíz de la famosa polémica con Sartre, y no es posible volver ahora sobre ella. Es un buen ejemplo de esas polémicas que de cuando en cuando aparecen en la historia de las ideas y que transcurso del tiempo contribuye a fosilizar sin lograr resolver. Vistas las cosas desde la distancia, algunos puntos aparecen

claros. En primer lugar, que la acusación de negar la historia, tan frecuentemente dirigida a Lévi-Strauss, simplemente ignora que en su obra hay una distinción sutil pero capital, entre *tiempo* e *historia*. Como ha puesto de relieve recientemente Giddens a propósito de Lévi-Strauss, la preocupación por la historia no es necesariamente lo mismo que la preocupación por el tiempo.

«A Lévi-Strauss se le ha llegado a acusar a veces de «antihistórico», pero tal crítica no acierta a distinguir la sutileza con que su discusión contrasta tiempo e historia» (1987/1990: 276).

Al distinguir entre tiempo e historia Lévi-Strauss llama la atención acerca de dos hechos. En primer lugar, que si bien toda sociedad humana vive en el tiempo, no toda sociedad ha elaborado su historia, en el sentido de que no toda sociedad ha elaborado interpretaciones *conscientes* de su temporalidad. Tal como lo entendemos nosotros, la historia se mueve en el plano de las interpretaciones conscientes de un discurrir lineal de la temporalidad. En este sentido, no puede considerarse como una producción intelectual universalizable. En segundo lugar, la distinción entre tiempo e historia permite ponernos en guardia ante una concepción etnocéntrica de la temporalidad. En su construcción social, el tiempo no tiene por qué ajustarse siempre a un esquema de sucesión lineal. Su célebre distinción entre un *tiempo irreversible y acumulativo* y un *tiempo reversible y no acumulativo* opera en esta línea. El primero sería el propio de sociedades como la nuestra que basan el progreso en la acumulación de las experiencias y el desarrollo de las ciencias y las técnicas. El segundo, el propio de las «sociedades primitivas» que estudian los etnólogos.

Al contrario de lo que ocurre con nuestras sociedades, que hacen del cambio un valor en sí mismo, las «sociedades primitivas» parecen pensadas para resistir el cambio y anular la acción del tiempo. Empeñadas en *durar* y no como la nuestra en *cambiar*, dirigen sus energías a replicar, en su organización social y en su cultura, las *condiciones originarias de la sociabilidad*. Es verdad que esta pretensión es meramente ilusoria. Desde el momento en que, quieranlo o no, viven en el tiempo, poseen su propia historia que, en el orden de magnitud, es aproximadamente igual para todas aun cuando sólo de algunas poseamos testimonios. Por eso es absurdo hablar de «sociedades sin historia» y propone sustituir la expresión, por la de «sociedades frías» y «calientes». Allí donde hay tiempo hay historia. Pero, puesto que no todas las sociedades viven el tiempo conforme a esquemas de cambio lineal, no

todas han construido, como nosotros, una historia acumulativa, ni han buscado en su interpretación el sentido de la existencia colectiva.

Al hacerlo así, nuestra cultura ha creado el mito del *progreso*. Que se convierta en mito, no porque no sirva para interpretar cómo han sucedido realmente las cosas entre nosotros, sino porque hemos pretendido hacer de ella una categoría con validez universal y, en base a ella, ordenar jerárquicamente las culturas. Las secuencias del evolucionismo decimonónico simplemente reflejan esta pretensión. La crítica levistraussiana a la noción de progreso se entiende a la luz de lo que llevamos dicho hasta aquí, y es consecuencia lógica de su postulado teórico central, que podríamos denominar la tesis del *repertorio ideal*: el espíritu humano, en su tarea de pensar el mundo y construir el orden social, se ajusta siempre y en todas partes, a un conjunto de estructuras mentales inconscientes, dadas a priori, y en virtud de las cuales impone formas constantes a contenidos empíricos variables. Cada rasgo cultural, cada institución y, en general cada cultura, sería sólo una elección concreta entre un repertorio inicial de posibilidades. Pero entonces, es absurdo suponer que exista una cultura que exprese mejor que otra la condición humana. Se trata simplemente de direcciones distintas pero todas ellas igualmente legítimas y derivadas, a igual título, de una matriz universal. Que nuestra cultura haya optado por el desarrollo material derivado de la ciencia, la ha otorgado una evidente primacía en el dominio de la naturaleza y en la utilización de los recursos. Pero no existe razón para suponer que otras direcciones deban considerarse «inferiores».

El valor de las diferencias



os evolucionistas del XIX defendieron la existencia de una línea única de progreso cultural. En este sentido, su reconocimiento de la diversidad cultural fue sólo aparente, porque las diferencias se explicaban como simples momentos de un mismo proceso histórico. Como nos enseña hoy la biología, la evolución de las especies vivas se ajusta más a la forma de «árbol» o «enrejado» en función de procesos adaptativos diversos, que a una trayectoria lineal única. La etnología ha recogido también este esquema. Si es posible seguir hablando de «progreso» habrá que reconocer que no existe una dirección única, que todos los pueblos han progresado en algún sentido y que lo que ganan en una línea es a costa de perderlo en otras igualmente posibles.

En toda sociedad existen fuerzas que operan en «direcciones opuestas: unas tienden a mantener, e inclusive a acentuar, particularismos; otras actúan en el sentido de la convergencia y de la afinidad» (Lévi-Strauss, 1952/1979: 307). El verdadero progreso exige un equilibrio ajustado entre estas dos direcciones. Si se exageran los particularismos y las diferencias, se haría imposible la comunicación entre las culturas. Encerrados en sí mismos los pueblos acabarían siendo víctimas de su propio aislamiento. Si se impone la uniformidad, perderíamos la primera condición de progreso: el enriquecimiento derivado de la diversidad. Se trata, por tanto, de mantener un «óptimum de diversidad: más allá del cual no podrían ir, pero por debajo del cual tampoco podrían descender sin peligro» (Lévi-Strauss, 1962/1979: 307).

Pero el juego de estas dos tendencias es dinámico. En la medida en que el exacerbamiento de una de ellas pone en peligro a la otra, la sociedad responde acentuando esta última. Frente a los peligros derivados del aislamiento, la horda primitiva respondió estableciendo alianzas a través del intercambio de mujeres. Cuando la explosión demográfica del neolítico incrementó peligrosamente los contactos, la humanidad respondió «diversificando lenguas y costumbres». Y en nuestros días, en los que el poder de la tecnología y la influencia de los medios de comunicación amenazan con unificar las culturas e imponer una civilización mundial, aparecen por todas partes movimientos orientados hacia la defensa de las diferencias. Quizá el auge actual de los nacionalismos y, en otro orden de cosas los recientes brotes de xenofobia y racismo, encuentren aquí un principio de explicación.

En 1971, con motivo de la apertura del año internacional contra el racismo, Lévi-Strauss es invitado por la UNESCO a pronunciar la conferencia «Race et culture». Sin duda alentados por el éxito resonante que había obtenido veinte años antes con «Race et histoire», los organizadores esperaban que Lévi-Strauss repitiera las mismas ideas. Pero en los años transcurridos entre una y otra, la biología ha conocido avances espectaculares. La lucha contra el racismo no puede situarse ya en el terreno de las meras apelaciones voluntaristas ni en la defensa de dogmas puramente filosóficos. Es preciso entablar un diálogo abierto con la genética de poblaciones y admitir francamente que lo que en la actualidad nos enseña no es suficiente para extraer conclusiones definitivas respecto al problema, ni siquiera negativamente. Al apelar a la genética en un debate sobre racismo, Lévi-Strauss fue acusado de «meter el lobo en el gallinero». Pero lo que

más irritó a los organizadores fue la franqueza con la que Lévi-Strauss se expresó acerca de los beneficios de una cierta «sordera ante el reclamo de otros valores, que puede ir hasta su rechazo, si no incluso a su negación» (1971/1983: 41). Alertado ahora, más que en 1951, por los peligros de una asimilación cultural creciente que niega el derecho a las peculiaridades, llama imperiosamente la atención sobre la necesidad de no confundir racismo y defensa del derecho a permanecer diferentes.

A pesar de las críticas que suscitaron, estas manifestaciones no son otra cosa que el desarrollo de la vieja idea del «óptimum de diversidad», que ya defendiera en 1951. Para que las culturas sean verdaderamente creativas es necesario un cierto grado de intercambios culturales. Pero esta misma comunicación amenaza con eliminar las diferencias que hicieron fecundo este intercambio. Una antinomia irresoluble que exige de los hombres una tensión constante entre ambos extremos.

«... el deber sagrado de la humanidad es conservar igualmente presentes en el espíritu de los dos términos, jamás perder de vista el uno en beneficio exclusivo del otro; guardarse claro está, de un particularismo ciego que tendería a reservar el privilegio de la humanidad a una raza, una cultura o una sociedad; y tampoco olvidar nunca que ... una humanidad confundida en un género de vida único es inconcebible, porque se trataría de una humanidad osificiada» (Lévi-Strauss, 1952/1973: 338).

Como las reglas que definen los intercambios matrimoniales, la comunicación entre las culturas sólo puede ser fecunda a costa de mantenerse «a buena distancia». No pueden condenarse los esfuerzos por defender las diferencias tachándolos simplemente de racismo. Porque es urgente preguntarse hasta qué punto la lucha contra el racismo no ha encubierto a veces entre nosotros un esfuerzo, quizá inconsciente, por asimilar a los «otros» e imponerles nuestra cultura bajo el reclamo del desarrollo. Por otra parte, el escándalo que aún suscita en muchos la defensa de cierta «sordera cultural» depende mucho de la óptica en que nos situemos. Si se denuncia desde la soberbia de una civilización presuntamente superior, la incomunicación puede esconder, en efecto, una actitud de rechazo que se traduce en la práctica (se ha traducido ya), en la eliminación efectiva del otro. Pero cuando Lévi-Strauss defiende estas tesis se coloca, como a lo largo de toda su obra, en la perspectiva de las «sociedades primitivas», desde la cual la defensa de un óptimum de incomunicación equivale simplemente a garantizar su identidad y su supervivencia.

Los esfuerzos de integración y la lucha contra el racismo no pueden servir de vehículos para una política de uniformación, por otra parte impuesta: desde nosotros, por el poder arrogante que deriva del desarrollo y, desde los otros, por la desesperación a la que les conduce su propio subdesarrollo. En la lucha futura contra el racismo, habremos de «convencernos de que sus causas son mucho más profundas que las imputables simplemente a la ignorancia y a los prejuicios» (Lévi-Strauss, 1971/1983: 42).

Formas distintas de expresarse el espíritu universal de los hombres, el respeto a la diversidad cultural es, al mismo tiempo, una *condición epistemológica* y una *exigencia moral*. Una condición epistemológica porque en el hombre, como en las estructuras, el sentido sólo se desvela en el conjunto de sus diferencias. Y una exigencia moral porque, habiendo optado por permanecer fieles a los orígenes tal como lo expresan en sus mitos y no en cambio por el progreso material, que todo lo altera, las «sociedades primitivas» nos enseñan que el principio de la sabiduría consiste en respetar en la cultura las exigencias derivadas de nuestra condición natural. También ellas han progresado, pero a diferencia de nosotros, su «progreso» consiste en un permanente (y roussonian) retorno a los orígenes; en una continua replicación de las condiciones originarias de su existencia. En las formas diversas en que cada cultura primitiva realiza esta exigencia, consisten justamente sus particulares líneas de progreso. Quizá en algún aspecto concreto, en dominios parciales, sea posible encontrar un criterio externo de ordenación de las culturas. Pero globalmente consideradas, Lévi-Strauss ha mantenido siempre la imposibilidad de encontrar un criterio externo capaz de ordenar todas las culturas en una escala evolutiva única.

Pacto y piedad

Sin embargo, uno de los aspectos más desconcertantes de la obra de Lévi-Strauss es que, junto a esta profesión de fe relativista, podemos encontrar en sus escritos juicios de valor apasionados respecto a los *niveles de autenticidad* de la existencia social. Reflexiones que, en contra de lo que frecuentemente se le ha criticado, no son simplemente ensoñaciones completamente alejadas de sus principios teóricos fundamentales. Por el contrario, tal como nos proponemos demostrar, no solamente son coherentes con ellos, sino que derivan

de ellos y encuentran en ellos su fundamento. A lo largo de toda su obra, pero en especial en artículos como «Jean Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme» (1962), Lévi-Strauss desarrolla una interesante teoría a lo que anteriormente hemos denominado las *condiciones originarias de la sociabilidad*. Para que apareciera la sociedad humana fue necesario que se realizara un triple tránsito: de la naturaleza a la cultura, de la animalidad a la humanidad, del sentimiento al conocimiento. Un tránsito que sólo fue posible porque existe en el hombre, *en su condición natural*, una facultad que, en términos roussonianos, podemos denominar *piEDAD*,

«Esta facultad, Rousseau no cesó de repetirlo, es la piedad, que emana de la identificación con un otro que no es únicamente un pariente, un prójimo, un compatriota, sino un hombre cualquiera, desde el momento en que es hombre» (Lévi-Strauss, 1962/1973: 41).

Siguiendo a Rousseau, Lévi-Strauss hace de esta capacidad de identificación con el otro, el verdadero origen de la condición humana porque nos permite reconocernos a nosotros mismos sólo a través del «otro». De modo que no es desde la identificación primera del «yo» como llegamos al «otro», sino al contrario. Enfrentados ante la mirada del otro, y tanto más cuanto más otro y diferente sea, los hombres alcanzamos a reconocernos a nosotros mismos compartiendo su misma condición. Quizá pudiera parecer que al colocar en el origen de la condición humana un sentimiento moral como es la piedad, Lévi-Strauss contradice de raíz su conocida posición intelectualista, según la cual la verdadera marca de transición de la naturaleza a la cultura habría que situarla en el surgimiento del pensamiento simbólico, de modo que es la vida intelectual la que explica a la vida afectiva y no al revés.

No obstante esto, la contradicción es, en nuestra opinión, meramente aparente y se resuelve desde el momento en que comprendemos que la piedad no es sólo un sentimiento moral. Es, ante todo, una *categoría lógica* que traduce, en el dominio de la razón práctica dirigida a la organización de la vida social, el principio básico del pensamiento simbólico, según el cual «pensar es relacionar y oponer». El propio Lévi-Strauss reconoce el carácter contradictorio de esta facultad, al mismo tiempo racional y afectiva: «... a la vez natural y cultural, afectiva y racional, animal y humana» (1962/1978: 41). Dada al hombre en su condición natural, alcanza su dimensión intelectual y funda la sociabilidad sólo en el momento en que se torna consciente y permite al yo enfrentarse

dialécticamente con el otro. La identificación con el otro, de la que emana la piedad, expresa la antinomia básica del pensamiento relacional, a saber: que si bien la oposición entre yo y el otro permanecerá definitivamente insalvable, también resulta ineludible porque sólo oponiéndome a él me es posible fundar mi yo. Un yo que extrae su identidad, no de sí mismo ni de su propia autocontemplación, sino del conjunto de las diferencias, a partir de cuyo examen podrán derivarse las propiedades comunes que definen la condición universal del hombre. Al contrario que Descartes, que puso al «yo» en el punto de partida, y más allá de Sartre, que simplemente sustituyó el yo por un «nosotros» (es decir, un yo colectivo), Lévi-Strauss llama la atención de que un humanismo bien ordenado debe siempre partir del «otro». Esta antinomia entre la fecundidad de la distancia y la necesidad de la comunicación tiene también su reflejo, como ya vimos, en el juego de las relaciones entre las culturas.

Pero en tanto que categoría lógica, la piedad no define sólo actividades intelectuales. Posee también una dimensión ética y política. Porque del mismo modo que el reconocimiento de sí mismo sólo nace del reconocimiento previo de los otros, así también el deber moral y la ley sólo encuentran su fundamento en el respeto a los demás, en la conmiseración frente a su sufrimiento y en la solidaridad de una naturaleza común. Esta solidaridad, *que nos pertenece en estado natural*, se traduce, una vez que se torna consciente, en las leyes, principios y costumbres que organizan la vida moral y política.

«... el respeto a los demás no conoce más que un fundamento natural... la piedad que, en el estado de naturaleza, ocupa el lugar «de leyes, de costumbres y de virtud», y sin cuyo ejercicio empezamos a comprender que, en el estado de sociedad, no puede haber ley, ni costumbres, ni virtud» (Lévi-Strauss, 1962a/1978: 44).

Aunque discutible desde otros puntos de vista, en algo tienen razón aquellos autores que, como Geertz (1973/1987: 298) y Todorov (1989: 81), hacen de Lévi-Strauss un «representante genuino de las luces»: siguiendo a los ilustrados, y en particular a Rousseau, Lévi-Strauss rescata el viejo tema del contrato como origen de la sociedad. Esta identificación primitiva (i. e. «natural») con el otro, de la que *nace la conciencia de compartir una naturaleza común*, se plasma, al hacerse consciente, en una voluntad de compartir también una organización social y política. Que, en coherencia con esto, sólo puede tener su origen en el *contrato* y el pacto, mediante el cual los hombres expresan su voluntad unánime de respetar el interés común y la decisión mayoritaria. Por esta

razón, la condición teórica primera de la existencia social sólo puede encontrarse, no en la conquista, la explotación o el temor, sino en un «acto de unanimidad» (1961a/1968: 31). Y, por lo mismo, el poder político únicamente puede extraer su legitimidad del *consentimiento*: «en el origen del poder está el consentimiento, y es el consentimiento quien mantiene su legitimidad» (1955/1970: 308).

Las sociedades primitivas han sabido articular en la práctica, de formas diversas, esta exigencia primera y se han dotado a sí mismas de instituciones y reglas encaminadas a permanecer fieles a ella. En *Tristes tropiques* Lévi-Strauss narra, en unas páginas bellísimas llenas de añoranza nostálgica, la forma en que creyó encontrar reflejadas en toda su pureza estas exigencias entre los nambiquara. Carente de todo medio para imponer por la fuerza su voluntad, el jefe nambiquara («uilikande» = «el que une») descansa su autoridad en el prestigio personal, en la generosidad (da más de lo que recibe) y en el consentimiento unánime que deriva de su éxito en lograr el interés colectivo. Es verdad que, como hemos repetido en numerosas ocasiones, el «estado de naturaleza» es sólo una construcción teórica sin referente empírico concreto. Pero no cabe duda de que, como nos enseñan los nambiquara, las «sociedades primitivas» han sabido organizarse para permanecer más fieles que nosotros a estas exigencias. Porque el pacto social y la unanimidad no son otra cosa que la traducción, en el terreno de la vida política, de esa regla inconsciente y universal insita en el espíritu de los hombres, que ya supo anticipar M. Mauss (1923): la *reciprocidad*, es decir, la exigencia de «dar, recibir y devolver». La tendencia a establecer alianzas y a compartir nos está indicando que nada puede estar más alejado de la condición humana *en su estado natural*, que la desigualdad, la explotación o la competencia.

El precio del progreso

En ausencia del *acontecimiento*, las *estructuras* permanecerían estáticas. Pero el *acontecimiento* se introduce en la estructura desde el momento en que las sociedades viven en el tiempo y están, por tanto, sujetas al cambio. En este proceso de cambio social, la explosión demográfica fue un acontecimiento histórico decisivo. Una vez que tuvo lugar, el crecimiento demográfico evolucionó conforme a leyes y condicionamientos que le son propios, al margen de la lógica del sistema social y

obligó a una redefinición constante de las estructuras sociales. Sistema y demografía «dos determinismos, cada uno de los cuales opera por su cuenta y sin preocuparse por el otro» (1962b/1964: 104). Lévi-Strauss sitúa este acontecimiento decisivo de la historia de la humanidad en la revolución neolítica que, si bien trajo a los hombres las primeras artes y técnicas que han definido nuestra civilización y les puso en el camino del progreso, fue a costa de introducir las primeras dificultades en la organización social: el crecimiento de la población, la intermediación obligada de las técnicas en nuestra relación con la naturaleza y la desorganización social derivada de la estratificación y la explotación. Si alguna lección nos ha transmitido esta «experiencia» histórica es que, cuando las sociedades multiplican su población más allá de ciertos límites, cuando se hacen demasiado numerosas, «sólo se perpetúan segregando servidumbre» (1955/1977: 138). La estratificación social, particularmente en sus formas más brutales de esclavitud, fue la respuesta que los hombres supimos dar al problema de la escasez de espacio y de recursos: negar a un parte de la humanidad su condición de hombres o tratarles como seres humanos inferiores. Así se verificó de hecho en el surgimiento de los primeros estados e imperios, probablemente se encuentre detrás de fenómenos como el de las castas en la India y quizá contribuya también, como hemos visto, a explicar la explosión del racismo y la xenofobia entre nosotros.

En cualquier caso, la desigualdad y la dominación suponen la negación radical de lo que venimos denominando *las condiciones originarias de la sociabilidad*. Desde este punto de vista, nuestra civilización occidental se coloca en las antípodas del «estado de naturaleza».

La revolución neolítica significó un momento decisivo en el desarrollo de las técnicas. Pero nuestra civilización sólo supo realizar este progreso dando lugar al nacimiento de las diversas formas de desigualdad social. Es decir, apartándose definitivamente de la igualdad que define la condición humana en su estado natural. Sería absurdo suponer que Lévi-Strauss haya negado los beneficios indudables del progreso, o que haya llamado a su renuncia en nombre de un imposible «retorno a los orígenes». En tanto que norma de juicio, el «estado de naturaleza» pretende sólo ilustrar en qué sentido la sociedad occidental ha realizado el progreso material en direcciones inauténticas: transformando la igualdad y la reciprocidad en jerarquía y competencia, convirtiendo las relaciones personales y directas en relaciones im-

personales y anónimas, sustituyendo la búsqueda de la unanimidad por el escrutinio mayoritario, alejándonos de la naturaleza y convirtiendo el respeto, en explotación indiscriminada y, en definitiva, primando el «gobierno de los hombres» sobre la «administración de las cosas».

No es necesario advertir que no todas las llamadas «sociedades primitivas» son de hecho igualitarias. Si aceptamos como criterio la escritura, muchas de las sociedades ágrafas han conocido y conocen formas específicas de estratificación social. Pero al margen de que existe un razonable acuerdo en que, efectivamente, la estratificación social es un fenómeno relativamente tardío, asociado siempre a alguna forma de intensificación productiva y de innovación en los recursos tecnoambientales, no cabe duda de que estos hechos de ninguna manera invalidan la línea del discurso, porque el propósito de Lévi-Strauss no es otro que el de construir dos modelos teóricos cuyos referentes empíricos se distribuyen a lo largo de un continuum. Aceptado esto, el verdadero problema consiste en preguntarse en qué medida y hasta qué punto las «sociedades calientes» pueden, sin renunciar a los beneficios del progreso, introducir en sus estructuras y en sus relaciones sociales las reformas necesarias que contribuyan a restituir, hasta donde sea posible, su autenticidad y hacer de ellas sociedades sanas.

El estado de naturaleza como norma de juicio

en este sentido, el «estado de naturaleza» nos permite diseñar algunas direcciones posibles. Nos referiremos sólo a algunas de ellas. En primer lugar, una «sociedad sana» (para emplear sus propios términos), debería caracterizarse por potenciar al máximo las relaciones personales y directas que permitieran al individuo la aprehensión de su propia sociedad como una *totalidad concreta*. Es verdad que ésta, como otras propuestas, choca siempre con el hecho de que la explosión demográfica se ha producido, y vivimos inevitablemente en una sociedad masificada. Pero llama la atención sobre la necesidad de impulsar los esfuerzos en el sentido de una progresiva *descentralización*, no sólo política, también administrativa, cultural, económica, etc., que permitiera reducir los efectos del anonimato y la impersonalización. (Véase a este propósito, por ejemplo, 1961a).

Si algo se ha revelado como evidente del fracaso de los países del Este por construir el llamado «socialismo real», es la desarticulación del tejido social, la incapacidad para movilizar la creatividad y la iniciativa privada y la ausencia, prácticamente total, de instancias y asociaciones intermedias entre el individuo y el Estado. Más próximo en esto a A. de Tocqueville (1856) que a Rousseau, Lévi-Strauss insiste en la necesidad de restituir estos niveles intermedios y recuperar la sociedad civil como condición de posibilidad para devolver a las relaciones personales su verdadera dimensión humana.

Por otro lado, las sociedades occidentales han organizado sus relaciones en torno a la *producción* y no ya, como las «sociedades primitivas», en torno a las relaciones de parentesco. Es probable que, de acuerdo con Durkheim (1893), la división social del trabajo sea una consecuencia inevitable del aumento de la densidad demográfica. Y es indudable que la aparición de los métodos fordistas de producción en cadena así como la aplicación de las nuevas tecnologías al proceso productivo, ha derivado de hecho en una superproducción cuya respuesta inmediata ha sido disparar masivamente los niveles de consumo. El consumismo se ha convertido así en el fundamento del sistema económico y en el pilar básico de nuestra cultura. Pero si bien la organización social en torno a la producción aparece ya hoy como un proceso sin marcha atrás, no existen razones para considerar como inevitable la forma en que se ha realizado. Lévi-Strauss llama la atención sobre la necesidad de organizar el proceso productivo de forma que su fragmentación no derive necesariamente en la pérdida de la perspectiva total sobre el producto, ni en la ruptura de los vínculos con el medio natural en que se produce, ni, sobre todo, en el consumismo como meta última. En este sentido, propone dirigir los esfuerzos colectivos a potenciar la creatividad frente al consumo, la cultura activa frente a la pasiva, en definitiva, a volver a unir dos polos que sólo nuestra sociedad se ha empeñado en separar: la *producción creativa* y el *consumo racional*.

«Uno de los grandes males de la civilización urbana es, como se sabe, que disocia el consumo de la producción; que exacerba la primera función y vacía la otra del sentido creador» (Lévi-Strauss, 1965/1979: 270).

Restablecer los vínculos: sobre el origen natural de la cultura



ero entre todas las direcciones por las que debiera caminar nuestra civilización occidental en su afán por recuperar fragmentos de la autenticidad perdida, ninguna tan importante como la exigencia de restablecer los *vínculos originarios con la naturaleza*, de la que el progreso material ha ido apartándonos. El modo de vida urbano, derivado de la industrialización, ha roto la percepción directa de la relación entre el hombre y la naturaleza. Las ciudades se han convertido en medios puramente artificiales en los que se desenvuelve la vida de los hombres, que olvidan así su dependencia respecto de los ciclos naturales y se forjan la ilusión de independencia (Lévi-Strauss, 1965: cap. 5).

Es verdad que la existencia social del hombre se debate, también aquí, en una antinomia radical: por una parte, fue necesario que los hombres rompieran su comunidad de origen con la naturaleza para que surgiera la cultura. Expulsión del paraíso que los mitos americanos expresan en la ruptura de la comunicación entre los dioses y los hombres. Pero, por otra parte, los propios mitos nos enseñan que la cultura, como el *fuego de cocina* (1964) o la *alfarería* (1985), es una donación gratuita, siempre precaria, que exige respetar en la vida social las exigencias derivadas de nuestra condición natural. Es esta misma antinomia la que hace que los modelos de sociedad que comentamos sean sólo modelos teóricos: ninguna sociedad humana es enteramente auténtica o enteramente inauténtica. Pero uno de los fines de la etnología consiste en testimoniar que existen sociedades más próximas que nosotros a la naturaleza y que han hecho de ello el criterio de su organización social y de su cultura. Es verdad que este mismo respeto y el carácter sagrado que le atribuyen, les impide introducir «orden» en sus relaciones con la naturaleza, renunciando así al progreso material. Pero a cambio de introducir también muy poco desorden en sus relaciones sociales: son sociedades igualitarias, armoniosas, protegidas (aunque sólo relativamente) contra los conflictos y luchas derivadas de la estratificación social y la explotación. En el extremo opuesto, nuestra sociedad ha optado por el progreso material, pero sólo lo consigue introduciendo desorden (i. e.: desigualdad y explotación) en las relaciones sociales².

La tesis levistraussiana de la continuidad entre el orden de la naturaleza y el de la cultura y la concepción del espíritu humano como «cosa entre las cosas», sujeto a sus mismas determinaciones, encuentra también aquí su reflejo y se traduce en una visión concreta del puesto del hombre en el cosmos. Porque la identificación con el otro, en que, como sabemos, se fundamenta la sociabilidad, no termina con los otros hombres. Se extiende también al más «otro» de todos: el conjunto de las especies vivas, con las que la piedad nos experimenta en comunidad.

Comprendemos así en qué sentido el humanismo de Lévi-Strauss se aparta de los humanismos clásicos: no sólo porque sustituya el «yo» en favor del «otro» y la conciencia en beneficio de las realizaciones inconscientes. También porque se niega a privilegiar al hombre al precio de su ruptura con la naturaleza y a reconocerle una presunta superioridad respecto a ella. Frente a los humanismos clásicos que han querido hacer del hombre el «dueño de la creación», un «humanismo bien ordenado» comienza por considerarle como especie viviente antes que como hombre y extraer de sus relaciones con los seres vivos el fundamento de su dignidad y el criterio de su actuación

«... un humanismo bien ordenado no comienza por uno mismo, sino que coloca al mundo antes que la vida, la vida antes que el hombre, el respeto a los demás antes que el amor propio...» (Lévi-Strauss, 1968/1970: 444).

Volviendo a «poner al hombre en tela de juicio», este nuevo humanismo rechaza cualquier pretensión de separar la humanidad de la animalidad y fundar en esta separación una presunta «dignidad exclusiva del hombre». Porque esta ruptura a la que nos ha llevado la civilización del progreso, no es sino el primer paso de un ciclo cuya siguiente etapa ha sido separar a los hombres entre sí y atribuir a una parte de la humanidad una dignidad exclusiva y una superioridad respecto de la otra (Lévi-Strauss, 1962a/1978: 42-44).

Como vemos, Lévi-Strauss hace del respeto hacia los demás hombres sólo un caso particular del respeto hacia todas las formas de vida, al que nos empuja la piedad. Una facultad que tiene, por tanto, su versión no sólo en el reino de la razón pura, sino también en el de la razón práctica. Insuficientemente destacado hasta ahora por sus comentaristas, en la obra de Lévi-Strauss puede encontrarse también una peculiar *fundamentación de la vida moral*, que bien puede calificarse como una verdadera fundamentación *natural* porque parte no de la atribución de una dignidad exclusiva, sino de la conciencia de su condición natural. Nada más alejado de la escisión kantiana

entre la naturaleza sensible y la suprasensible, que esta afirmación de que el primer postulado de la razón práctica descansa, precisamente, en la conciencia de nuestro origen natural.

En un artículo relativamente tardío («*Reflexions sur la liberté*», 1976) desarrolla sistemáticamente esta teoría. Reflexionando acerca de una proposición de ley sobre las libertades, que debía votar la Asamblea Nacional Francesa, Lévi-Strauss niega que la libertad pueda considerarse como un valor absoluto que extraiga su fundamento de una dignidad exclusiva del ser humano en tanto que ser moral. Si la libertad quiere tener un fundamento verdaderamente universal, sólo podemos encontrarlo en la condición natural del ser humano, en tanto que ser viviente.

«¿Podemos, pues, concebir un fundamento de las libertades cuya evidencia sea lo suficientemente grande para imponerse indistintamente a todos? Sólo se atisba uno, pero implica que, a la definición del hombre como ser moral se sustituya la del hombre como ser viviente» (Lévi-Strauss, 1976/1984: 315).

Cuando hablamos de los derechos fundamentales que son atribuibles al hombre en tanto que hombre, debemos reconocer a continuación que tales derechos, si bien incuestionables, sólo encuentran su fundamento último en otros más radicales en tanto especie viviente. No se trata, evidentemente, de poner en cuestión la existencia de los llamados «derechos humanos», porque ciertamente la sociabilidad y la moralidad promueven al hombre a una dignidad específica. Se trata sólo de hacer de ellos una clase particular de derechos (y deberes) que le convienen en tanto que especie viva. De aquí derivan también sus propios límites.

«Los derechos de la humanidad cesan en el preciso instante en que su ejercicio pone en peligro la existencia de otra especie» (Lévi-Strauss, 1976/1984: 315).

Y sienta las bases para una nueva «declaración de derechos» que, a diferencia de las anteriores, tome como punto de partida las relaciones del hombre con la naturaleza.

«En un momento en el que la calidad de vida y la protección del medio natural emergen al primer plano de las necesidades de los hombres, esta nueva formulación de los principios de la filosofía política podría aparecer incluso a los ojos del mundo como el comienzo de una nueva declaración de derechos» (Lévi-Strauss, 1976/1984: 317).

Es preciso reconocer que el pensamiento de Lévi-Strauss cobra también aquí una notable actualidad y permite valorar hasta qué punto sus planteamientos se

anticiparon en mucho a las preocupaciones ecológicas y medioambientales, preocupaciones que, según proclama en la conferencia pronunciada en el Barnard College en 1972 («Estructuralismo y ecología»), se remontan ya en él a los años cuarenta.

Etnólogos y reformadores: a la búsqueda de la autenticidad perdida



El papel que Lévi-Strauss atribuye a estas reflexiones sobre las modalidades de la existencia social se revela en que, a su juicio, quizá sea ésta la contribución más importante de la antropología a las ciencias sociales.

«El futuro dirá, sin duda, que la contribución más importante de la antropología a las ciencias sociales consiste en haber introducido (por lo demás inconscientemente) esta distinción radical entre modalidades de existencia social» (1954/1958: 331).

La etnología, «por comprometer al hombre simultáneamente en el plano de la investigación objetiva y en el de las preocupaciones morales...» (Lévi-Strauss, 1961b: 17) busca, no sólo identificar las estructuras mentales que definen la naturaleza universal de los hombres y que dan lugar a la sociabilidad. También se interesa por el análisis de las formas en que dichas estructuras se traducen en la práctica en formas concretas de existencia social. No es, ciertamente, una moral y ni siquiera una filosofía social o política. El estructuralismo, en tanto que método de análisis de la realidad, no se propone directa ni indirectamente su transformación e incluso puede decirse que como tal método científico se muestra indiferente ante las propuestas de reforma social. A diferencia del psicoanálisis, la antropología estructural no pretende que el espíritu humano se encuentre «mejorado» tras el examen al que le somete («... me es indiferente si se mejora o no. Lo que me interesa es saber cómo funciona, y eso es todo» (Lévi-Strauss, 1963: 649). Y al contrario que el marxismo, no hace de la praxis el criterio de verificación de sus proposiciones, ni busca comprender la realidad social para transformarla. Pero eso no significa que, empeñados en la identificación de las estructuras universales y de las condiciones originarias que han hecho posible la sociabilidad humana, no podamos hacer de ellas norma de juicio con la que valorar nuestra propia sociedad.

Comprender lo ajeno, transformar lo propio (Lévi-Strauss, 1955, c. XXXVIII). No en virtud de un primitivismo ingenuo que ensalza lo primitivo por el hecho de serlo. En su búsqueda del *grado cero* de la vida social, muchos autores han creído ver a Lévi-Strauss derivando hacia un primitivismo que acabaría construyendo el «mito de lo originario», enlazando así con los sueños libertarios y utópicos.

«... esta determinación de la autenticidad social es, por ende, clásica: rousseauiana, pero, ya heredera del platonismo, comunica, recordémoslo, con la protesta anárquica y libertaria contra la Ley, los Poderes y el Estado, en general con los sueños utópicos del siglo XIX...» (Derrida, 1967: 200).

Por nuestra parte, no compartimos esta interpretación. La prioridad moral de las sociedades primitivas radica, no en el hecho de que sean primitivas, sino en que han sabido organizar su vida colectiva respetando, mejor que nosotros, sus vínculos con la naturaleza. Tan penetrante en otras ocasiones, Todorov se equivoca al sentenciar que Lévi-Strauss «profesa el relativismo, pero practica el primitivismo» (1989:85). Porque no son las culturas primitivas las que se erigen en norma de juicio, sino la norma de juicio la que permite decidir sobre su superioridad moral. Si para construir dicha norma de juicio hemos tenido que apelar al estudio comparado de las sociedades primitivas se debe, pudiera decirse, a una suerte de privilegio epistemológico: en ellas, las estructuras que definen las condiciones originarias de la sociabilidad, se manifiestan en su forma más elemental y menos deformada por el acontecimiento. La figura del «buen salvaje» que ajusta espontáneamente su comportamiento a la norma es, lo sabemos desde Malinowski (1926), un mito, aunque no menos insostenible que el de la superioridad del «civilizado». Pero la norma de juicio que hemos alcanzado tras la comparación, nos permite concluir que, entre todas las sociedades analizadas por el etnólogo, ninguna tan alejada del «estado de naturaleza» como nuestra propia civilización occidental. Lévi-Strauss lo expresa con claridad:

«El estudio de estos salvajes aporta algo distinto de la revelación de un estado de naturaleza utópico o del descubrimiento de la sociedad perfecta en el corazón de la selva; nos ayuda a construir un modelo teórico de sociedad humana, que no corresponde a ninguna realidad observable, pero con cuya ayuda llegaremos a desenmarañar «lo que hay de originario y de artificial en la naturaleza actual del hombre» (Rousseau)...» (1955/1970: 394).

Al proponer direcciones concretas por las que

debería caminar nuestra sociedad, Lévi-Strauss no actúa ya propiamente como etnólogo, aunque tampoco se sitúa al margen de la etnología. Se limita a extraer consecuencias posibles de su análisis previo de la sociabilidad. Es verdad que el conjunto de estas propuestas no constituyen un programa de acción radical, mucho menos revolucionario. No pretenden presentarse como un curso histórico inevitable, porque cualquier esfuerzo por descubrir leyes necesarias a las que se ajuste el devenir histórico, le ha parecido siempre a Lévi-Strauss una empresa imposible, habida cuenta de su infinita complejidad. La historia es el dominio del acontecimiento, y el acontecimiento, al menos a la escala de la percepción humana, se sitúa más próximo al azar que a la legalidad. La necesidad y las leyes caen del lado de la estructura, no de la imprevisibilidad del acontecimiento. Pero la misión del etnólogo consiste en

«... testimoniar que la manera en que vivimos no es la única posible, que otras permitieron y permiten todavía a los hombres encontrar la felicidad (...) y que las sociedades que estudian los etnólogos ofrecen lecciones tanto más dignas de ser estudiadas ya que esas sociedades supieron encontrar, entre el hombre y el medio natural, un equilibrio cuyo secreto hemos perdido» (Lévi-Strauss, 1971b: 60 y 66).

Relativismo y progreso. Crítica de la razón social

A lo largo del artículo hemos asistido a la forma en que Lévi-Strauss, en su empeño por rastrear el sentido en nuestros orígenes, construye, mediante el análisis comparado de las diversas formas de sociabilidad, un modelo teórico de «estado de naturaleza». La primera pregunta que se desprende inmediatamente, es saber si tal empeño no choca directamente con otro de sus postulados básicos: el relativismo cultural. La afirmación de que es posible encontrar una norma de juicio que permita evaluar el grado de autenticidad de las distintas culturas, ¿no choca frontalmente con su autoproclamado relativismo? Nada más alejado de una actitud relativista que la pretensión de encontrar a la vida moral un fundamento absoluto, y nada menos que en la naturaleza de las cosas. Alcanzar en el estado de naturaleza una norma de juicio universalizable sólo puede equivaler a negar de raíz cualquier pretensión relativista. Al mantener simultáneamente ambas posturas, resulta legítimo

preguntarse por su coherencia. Porque un relativismo consecuente impediría la formulación de juicios morales con valor universal, mientras que la norma de juicio es en sí misma un marco teórico generalizable³. Todorov lo ha señalado con acierto

«Es forzoso constatar que su relativismo ético no es sino una declaración de principios, que no está seguido de su puesta en práctica: no más que cualquier otro, Lévi-Strauss no puede impedir la formulación de juicios ... parte de un relativismo que, por radical que sea, no le impide elogiar las sociedades primitivas y criticar la nuestra» (1989: 85).

Un modo de escapar de la contradicción sería suponer que Lévi-Strauss se coloca en dos niveles de discurso completamente heterogéneos. El relativismo cultural se situaría en el terreno *gnoseológico* y respondería a la exigencia de comprender las otras culturas en su significado propio, huyendo de la tentación etnocéntrica de ver en ellas simples reflejos deformados de la nuestra. No nos referimos naturalmente, a la pretensión, a todas luces legítimas, de comprender los hechos, por muy «otros» que sean, desde categorías de análisis derivadas del método científico. Sería absurdo suponer que Lévi-Strauss ha cuestionado nunca esta posibilidad y sus propios escritos son buena prueba de ello. Lo que este relativismo *gnoseológico* negaría, es simplemente la pretensión de suponer que otras costumbres y otras culturas pueden ser comprendidas traduciéndolas sin más a las costumbres y la cultura propia.

Este relativismo *gnoseológico* no tendría por qué ir acompañado necesariamente de esa otra forma de *relativismo axiológico*, en virtud del cual sería imposible emitir un juicio moral sobre las costumbres y los valores. Porque una cosa es comprender el significado del infanticidio, el canibalismo o la xenofobia, situándolos en su propio contexto cultural, y otra muy distinta suponer que el dogma relativista nos impide emitir un juicio moral sobre este tipo de prácticas.

Desgraciadamente no parece que las cosas vayan por ahí. En su afán de negar con vehemencia la pretensión evolucionista de construir escalas universales de progreso, Lévi-Strauss confunde ambos aspectos y su relativismo se refiere tanto al aspecto *gnoseológico* como al moral.

Admitido el carácter insalvablemente contradictorio de este aspecto de su obra, quizá podamos ensayar ahora otra vía que nos permita comprender esta falta de coherencia. Al abrazar simultáneamente el dogma relativista y la elaboración de una norma de juicio, Lévi-Strauss responde, probablemente, a dos *intenciones* distintas. Da la sensación de que, por una parte,

el relativismo cultural es defendido como un intento de huir, tanto de la pretensión evolucionista de ordenar jerárquicamente las culturas, como de la tentación etnocéntrica de hacer de la nuestra una cultura superior. En el otro extremo, la construcción de una norma de juicio serviría precisamente para evaluar nuestra propia cultura. O dicho en otros términos: Lévi-Strauss habría utilizado el relativismo cultural como estrategia para poner en cuestión nuestra propia cultura y ponernos así en condiciones de realizar lo que, recordando a Kant, podríamos denominar una *crítica de las condiciones trascendentales*, no del conocimiento, sino de la *sociabilidad humana*. Su utilidad radicaría, no sólo en desenmascarar prejuicios etnocéntricos, sino en que, una vez utilizado, el relativismo cultural nos permite salir de él y construir un modelo axiológico de validez universal. Fiel a ultranza al dogma relativista, Lévi-Strauss nunca se ha atrevido a reconocer este último salto, con lo que su pensamiento permanece encerrado, por lo que se refiere a este punto, en una insalvable contradicción.

Es verdad que el relativismo nos impide construir escalas evolutivas universales, pensadas con criterio etnocéntricos. Pero la adopción simultánea de una norma de juicio, nos permite clasificar las sociedades humanas, no según un orden histórico, sino según un criterio de autenticidad. De haber asumido Lévi-Strauss que el relativismo cultural sólo puede ser una etapa provisional, si bien necesaria y fecunda, en la tarea de reflexionar sobre la vida social, habría dejado sin valor las críticas, tan reiteradas, de que su obra conduce inevitablemente al silencio, al sinsentido, o a la «tentación de la nada». Entendido de este modo, su relativismo, meramente provisional, no anularía de raíz el juicio moral. Únicamente llamaría la atención, con justicia, acerca de que la escala de valores conforme a los cuales juzgar no deben ser necesariamente los «nuestros». Más aún, que entre todos los posibles, los de la cultura occidental son los más alejados de la norma de juicio precisamente porque se sustentan en la separación del hombre respecto de la naturaleza y en un falso privilegio del hombre que no es, en realidad, sino el «hombre occidental».

Todorov (1989: 85) rechaza el falso dilema de tener que elegir entre el evolucionismo (que predica a priori la superioridad de unas culturas sobre otras) o el relativismo (que anula el juicio moral). Y acusa a Lévi-Strauss de que, al defender un optimum de incomunicabilidad intercultural como condición para salvar la diversidad y huir de la homogeneidad, puede estar dando pie para justificar prácticas como el *aparteith* o la xenofobia. Por su parte, Giraud se cree

en la obligación de advertir, a propósito de Lévi-Strauss, que

«Es importante recalcar y volver a recalcar la responsabilidad de los intelectuales por el posible uso social a que pueden estar sometidos sus análisis» (Giraud, 1988: 413).

Y recuerda que posiciones como las de Le Pen no están, después de todo, tan alejadas de esta línea de discurso. No cabe duda de que, con frecuencia, un mismo discurso puede servir para intereses prácticos diferentes, en función de la perspectiva en la que se sitúe el lector, o de las intenciones iniciales de las que parta. Practicado desde la óptica de una cultura que basa su conciencia de superioridad en el poder derivado del desarrollo tecnológico, la defensa de un optimum de incomunicabilidad puede conducir, efectivamente, al *aparteith*. Como la lucha contra el racismo puede también esconder intenciones, quizá inconscientes, de asimilación cultural. Pero si nos situamos en lo que han sido siempre las intenciones de Lévi-Strauss, la defensa del derecho a las diferencias, pretende ante todo garantizar la simple supervivencia cultural y física de culturas que, habiendo optado por otras líneas de progreso, se encuentran ante nosotros en una posición de extrema debilidad. Entendida en estos términos, la postura de Lévi-Strauss no tiene por qué conducir inevitablemente al tipo de riesgos que comentamos. O, en todo caso, no más necesariamente que negarlo, conduciría (ha conducido ya) a la uniformación, al imperialismo cultural y económico, y al predominio de una cultura sobre las demás, abusando para ello de su ventaja tecnológica. Porque como ya hemos visto, y al margen de que Lévi-Strauss no lo asuma explícitamente, su relativismo se completa con la elucidación de una norma de juicio que no sólo no anula, sino que exige el juicio moral y que parte del supuesto de que «el bárbaro es, ante todo, el hombre que cree en la barbarie» (Lévi-Strauss, 1952/1979: 310).

Se impone, por tanto, llamar la atención hacia los dos extremos. Quizá alguien pueda utilizar a Lévi-Strauss para defender (en su «derecho a las diferencias»), el racismo, la xenofobia o el *aparteith*. Pero no cabe duda de que entre la absoluta incomunicación y la confusión de culturas, Lévi-Strauss ha sido el primero en llamar la atención sobre los peligros de ambos extremos, sobre el derecho a mantenerse diferentes sin considerarse superiores, sobre la necesidad de establecer la comunicación sin anular la distancia. Porque entre la locura de una «solución final» a la que nos condujo un racismo basado en el absurdo de

considerar a una cultura como la expresión superior del sentido del hombre, y el crimen del exterminio de lenguas y costumbres, perpetuado en nombre de una civilización dominante, la «comunicación a buena distancia» exige tanto el respeto a las diferencias como el rechazo a la dominación.

Si en sus escritos se ha mostrado siempre más crítico con nuestra propia cultura que con las «otras», es por el hecho constatable de que, ensoberbecidos por el poder que deriva de nuestro desarrollo tecnológico, ha sido nuestra cultura, y no las «otras», la que ha puesto en riesgo el equilibrio original de las cosas.

BIBLIOGRAFIA

Nota: Las citas han sido tomadas directamente del original para aquellas obras de las que no existe traducción al castellano. Cuando la traducción está editada, se reproducen de ella. En este último caso, la primera fecha se refiere a la edición original y la segunda a la edición en castellano, de la cual se extrae el texto.

- DERRIDA, J. (1967): «La violence et la lettre: de Lévi-Strauss a Rousseau», *De la grammatologie*, París, Minuit, V. e. (1971): «*De la gramatología*», Buenos Aires, Siglo XXI.
- DURKHEIM, E. (1893): *De la división del trabajo social*, París, Alkan.
- GEERTZ, Cl. (1973): *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books Inc. v. e. (1987): *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa.
- (1984): «Anti Anti-Relativism», *American Anthropologist* 86: 263-278.
- GIDDENS, A. et al (1987): *Social Theory Today*, Polity Press. v. e.: «El estructuralismo, el posestructuralismo y la producción de la cultura», en (1990): *La Teoría social hoy*, Madrid, Alianza.
- GIRAUD, M. (1988): «The Distracted Look: Ethnocentrism, xenophobia or Racism?», *Dialectical Anthropology*, 12, n.º 4, 413-419.
- HOLLINS, M., y LUKES, S (eds.) (1982): *Rationality and Relativism*, Oxford Basil Blackwell.
- JARVIE, I. C. (1984): *Rationality and Relativism: In Search of a Philosophy and History of Anthropology*, Boston, Routledge and Keagan Paul.
- LEFEVRE, H. (1966): «Cl. Lévi-Strauss et le nouvel élitisme», en *L'Homme et la Société*, París, n.ºs 1 y 2.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. (1952): *Race et histoire*, París, UNESCO, Reed. (1967), París, Gontier. En (1973): *Anthropologie structurale deux*, París, Plon. V. e. (1979): *Antropología estructural dos*, cap. XVIII, México, Siglo XXI.
- (1954): «Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement», en *Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur*, París, UNESCO. Rep. en (1958): *Anthropologie structurale*, París, Plon. V. e. en (1968, 1976.6): *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1955): *Tristes tropiques*, París, Plon. V. e. (1970): *Tristes Tropicos*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1958): *Anthropologie structurale*, París, Plon. V. e. (1968, 1976.6): *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1961a): *Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss*, por G. Charbonnier, París, Plon-Juliard. V. e. (1968): *Arte, lenguaje y etnología*. México, Siglo XXI.
- (1961b): «Le métier d'ethnologue», *Les Annales. Revue mensuelle des lettres françaises*, París, julio (129) 5-17.
- (1962a): «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme», en *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière. Repr. en (1973): *Anthropologie structurale deux*, París, Plon. V. e. (1979): *Antropología estructural dos*, México, Siglo XXI.
- (1962b): *La pensée sauvage*, París, Plon. V. e. (1964): *El pensamiento salvaje*, México, FCE.
- (1963): «Réponses à quelques questions», *Esprit*, París, nov., t. 31 (322): 628-653.
- (1964): *Mythologiques I: Le cru et le cuit*, París, Plon. V. e. (1968): *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, FCE.
- (1965): «Civilisation urbaine et santé mentale», *Les Cahiers de l'Institut de la vie*, n.º 4. V. e. (1979): *Antropología estructural dos*, cap. XV.5.
- (1968): *Mythologiques II: L'origine des manières de table*, París, Plon. V. e. (1970): *Mitológicas II: El origen de las maneras de mesa*. México, Siglo XXI.
- (1971a): «Race et culture», *Revue Int. des Sciences Sociales*. XXIII(4). Rep. en (1983): *Le regard éloigné*, París, Plon. V. e. (1984): *La mirada distante*, cap. I, Barcelona, Argos-Vergara.
- (1971b): «Plus Loin avec Cl. Lévi-Strauss. Entretien avec Cl. Lévi-Strauss», «Lévi-Strauss. Entretien avec Cl. Lévi-Strauss», *L'Express*, 15-21 marzo (1027): 60-66.
- (1973): *Anthropologie structurale deux*, París, Plon. V. e. (1979): *Antropología estructural dos*, México, Siglo XXI.
- (1976): «Réflexions sur la liberté», *La Nouvelle Revue des Deux Mondes*, Nov. Rep. en *Le regard éloigné*, París, Plon. Cap. XXII. V. e. (1984): *La mirada distante*, Barcelona, Argos-Vergara.
- (1983): *Le Regard éloigné*. París, Plon. V. e. (1984): *La mirada distante*, Barcelona, Argos-Vergara.
- (1985): *La potiere jalouse*, París, Plon. V. e. (1986): *La alfarera celosa*, Barcelona, Paidós.
- (1988): *De près et de loin*, París, Odile Jakob. V. e. (1990): *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza.
- MALINOWSKI, B. (1926): *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, Routledge. V. e. (1973): *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel.
- MAUSS, M. (1923): «Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques», *L'Année Sociologique*, t. I. V. e. (1971): *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.
- OVERING, J. (ed.) (1985): *Reason and Morality*, Londres, ASA, Monographs, 24.
- RENTLEN, A. D. (1988): «Relativism and the Search for Human Rights», *American Anthropologist*, 9: 57-71.
- SPENCER, H. (1862): *First Principles*.
- (1876-96): *Principles of Sociology*.
- SPIRO, M. E. (1986): «Cultural Relativism and the Future of Anthropology», *Current Anthropology*, 1 (3): 259-286.
- TOCQUEVILLE, A. (1856): *L'Ancien Régime et la Révolution*.

TODOROV, T. (1989): *Nous et les autres. La reflexion française sur la diversité humaine*, París, Seuil.
TÖNNIES, F. (1887): *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig.

NOTAS

¹ No es preciso multiplicar las citas en este sentido. Véase a este propósito: H. Lefebvre (1966).

² Es conocido el símil que Lévi-Strauss utiliza, comparan-

do a las primeras con las máquinas mecánicas, capaces de generar poca energía a cambio de consumir también muy poca. Y a las segundas, con las máquinas termodinámicas, que generan gran cantidad de energía consumiendo también mucha para ello, y produciendo mucha entropía.

³ Sobre la polémica actual en torno al relativismo en las Ciencias Humanas y Sociales puede consultarse, entre otros: Jarvie (1984), Geertz (1984), Hollins y Lukes, eds. (1982), Renteln (1988), Spiro (1986), Overing, ed. (1985).

