

## Introducción

**D**e los varios modos que encontramos al definir el trabajo antropológico, dos cuentan con mayor consenso en la bibliografía actual<sup>1</sup>. Uno tiene que ver con su objeto, en el cual la Antropología es definida como el estudio de la otredad cultural, de la alteridad cultural o de la diversidad cultural. El segundo se refiere a su "técnica" o "método" y sostiene que la particularidad de la Antropología residiría en su forma de trabajar, en el modo en que se recolectan, analizan y exhiben sus datos: la observación participante.

A nuestro entender, ninguno de los dos elementos por separado pueden definir la ciencia. Aún más: sostenemos que no se puede explicar qué hace hoy la Antropología sin referirnos a la historia de su constitución como parte del campo científico, porque la ciencia es acumulativa y los componentes que encontramos hoy provienen de las teorías elaboradas en distintos momentos históricos. Esa acumulación no implica una sumatoria o una idea de mayor a menor, sino que tiene que pensarse como una acumulación "conflictiva" de sus diferentes partes.

En consecuencia, para entender qué hace un antropólogo es necesario tener en cuenta, en primer lugar, el *contexto* histórico y social en el cual se desarrolló la Antropología, su relación con el campo científico en general (la ubicación de esa ciencia en relación con las otras) y las relaciones entre las partes que la constituyen: objeto, teoría, método y técnicas.

En segundo lugar, ni el objeto de la Antropología ni su técnica han sido los mismos a lo largo del tiempo ni aún en un mismo espacio. No obstante, pueden distinguirse tres momentos constitutivos de la Antropología en Europa y Estados Unidos. Momentos en los cuales se desarrollaron teorías que fueron dominantes y que definieron y explicaron de manera distinta el quehacer antropológico. Distinguimos tres momentos (ver cuadro 1).

El primero de ellos surge a fines del siglo XIX (1) en donde la Antropología se constituyó como ciencia y la teoría que logró dominar el discurso antropológico fue el evolucionismo. El segundo momento fue el que se desarrolló entre las dos guerras mundiales (2) y se caracterizó por la aparición de una "diversidad" de teorías que tuvieron en común el intento de explicar la diversidad cultural. Y el tercer momento, que comienza luego de la Segunda Guerra Mundial (3), en el cual las teorías anteriores todavía siguen siendo dominantes pero aparecen las "otras" Antropologías, las "no occidentales" que plantean teorías alternativas sobre la otredad cultural. En la segunda parte de esta introducción analizaremos de modo detallado cada uno de estos momentos. Pero antes debemos realizar un comentario más sobre la particularidad de cada uno de ellos respecto al objeto de estudio de la Antropología.

Sostenemos que, como toda ciencia, la Antropología es una "construcción". Se acepta comúnmente que la Antropología se constituyó como ciencia a partir de construir explicaciones sobre la "otredad cultural", pero nosotros agregamos que no sólo construyó sus explicaciones sino que fundamentalmente construyó una imagen, un modelo de la otredad (del otro cultural). De tal modo que ese "otro cultural", que se constituyó como objeto de estudio antropológico, no respondió a un "hecho empírico" real. Por el contrario fue (y por supuesto lo sigue siendo) un objeto construido de manera científica por las distintas teorías que dominaron en cada uno de los momentos históricos. Así, la teoría evolucionista –considerada como la primera teoría científica– no se limitó a explicar la otredad cultural sino que "construyó" su objeto (aquel que explicó) a partir de la "diferencia cultural", el "otro" como diferente al "nosotros". Las teorías posteriores, en cambio, construyeron un objeto caracterizado por la particularidad y hablaron de "diversidad cultural". El "otro cultural" fue pensado como diverso, como distinto. Por último, cuando

1 Como ejemplo mencionamos a dos autores de habla hispana: Krotz, E., *La Otredad cultural entre Utopía y Ciencia*, México, FCE, 2002 y a Menéndez, E., "Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes". En *Alteridades*, 1, 1991 pp. 5-11 y su Conferencia Inaugural del VI Congreso Argentino de Antropología Social, "Identidad disciplinaria y campos de aplicación", realizado en Mar del Plata el 14 al 16 de septiembre del año 2000.

## Introducción

Cuadro I

Contexto	fin del XIX (1)	entre guerras (2)	después de la 2da. Guerra. (3)	
Objeto	diferencia cultural	diversidad cultural		desigualdad cultural
Explicación (teorías)	evolucionismo	funcionalismo	estructuralismo	neomarxismo
Método	comparativo	relativismo (inductivo)	comparativismo/relativismo (formalización/deducción)	
Técnicas	inventarios/ encuestas	observación participante	extrañamiento interpretación	

la idea de la dominación de una cultura sobre otra se puso en evidencia, el objeto antropológico se construyó en torno a la noción de desigualdad: el otro cultural era producto de esa desigualdad.

### Fines del siglo XIX:

A fines del siglo XIX, la Antropología se formalizó como ciencia. Fue un momento en el cual el conocimiento del mundo, de la existencia de modos de vida diferentes, se hizo más patente por los cambios ocurridos en Europa y por la expansión de Occidente. Por una parte, la revolución industrial –como producto de cambios tecnológicos importantes– generó nuevas diferencias: de clase, nacionales, étnicas y “problemas” que con el tiempo fueron denominándose “sociales”. La cuestión fundamental de las ciencias sociales fue la de explicar esos cambios que se producían en el mundo europeo. Pero, a la par de estos cambios, Occidente se expandió sistemáticamente por el mundo, sobre otros pueblos, sobre otras culturas, sobre otros modos de vida distintos al modo europeo.

Si bien el encuentro intercultural no era nuevo y siempre despertó una actitud de asombro ante lo distinto, en este caso el asombro de Occidente se distinguió de los anteriores porque no fue un encuentro ingenuo, y por sobre todo, porque ese asombro fue domesticado bajo las reglas del mundo científico: la diferencia se constituyó en objeto de explicación científica. El nuevo encuentro de los europeos con otras culturas distintas dio origen a lo que sería la pregunta fundante de la Antropología: ¿por qué estos hombres son distintos? La primera teoría científica sobre la diferencia fue el evolucionismo que contestó esta pregunta a través del concepto de evolución.

Esta teoría se desarrolló en una época en la que la Antropología se estaba constituyendo como ciencia al mismo tiempo que el campo científico se estaba conformando, buscando su propio espacio, en función de obtener un tipo de autoridad distinta a la de la religión y la filosofía, y esa autoridad provenía de la objetividad de la ciencia y, especialmente, del método científico: un conjunto de reglas para probar las afirmaciones. En este caso el método de la Antropología fue el comparativo, método de moda en las ciencias naturales<sup>2</sup>.

La teoría de la evolución se constituyó como tal en función de la aplicación del método comparativo y sobre la base de una concepción precisa de su objeto: el hombre. Este objeto era concebido con una particularidad: su dualidad; el hombre era tanto cuerpo como espíritu. Como cuerpo pertenecía al mundo de la naturaleza, en tanto “espíritu” pertenecía a otro mundo, al de la cultura. Siguiendo esta dualidad, la Antropología se constituyó en dos ramas: la Antropología física y la antropología cultural. Pero, no obstante, las diferencias entre los hombres fueron pensadas por estos evolucionistas, básicamente, como “diferencias” culturales.

Para estudiar al hombre en las distintas manifestaciones en las que se presentaba, se estableció una división del trabajo científico dentro de las ciencias humanas y sociales. Por un lado, la historia y la sociología tomaron como objeto (objetivo) de estudio las sociedades complejas, civilizadas, desarrolladas. Por el otro, las sociedades primitivas, no complejas, no desarrolladas, sin historia y sin Estado pasaron a constituirse como el objeto propio de la Antropología. Esta división, producto de un proceso histórico, se realizó en función de las distinciones de las sociedades o las culturas en tiempo y espacio, teniendo como parámetro la ubicación de Occidente (ver cuadro II).

<sup>2</sup> La idea era que aquellos que vivían de modo diferente en otros lugares podían dar la clave de como había sido el pasado del hombre civilizado. Se intentó analizar la naturaleza humana a partir de la diferencia entre las culturas y estas diferencias surgían de la comparación entre ellas.

Cuadro II

		Tiempo	
		Cercano	Lejano
Espacio	Cercano	Sociología	Historia/arqueología
	Lejano	Etnología	arqueología

La Antropología indagó en el interrogante ¿por qué llegamos a ser lo que somos?, es decir, ¿cuál es el origen de estas diferencias culturales? La primera corriente teórica de esta nueva ciencia construyó sus respuestas comparando a las sociedades en el devenir espacio-temporal y elaboró, de esta forma, una historia natural de la humanidad.

### Entre las dos guerras mundiales:

Un segundo momento, ubicado cronológicamente entre las dos guerras mundiales, se caracterizó por “un cierre de las fronteras nacionales” y por la consolidación de la presencia europea en sus colonias. En la Antropología europea y norteamericana se producen dos hechos importantes: la crisis del evolucionismo como paradigma único y la separación de la ciencia en escuelas nacionales; aparecen así el estructuralismo y funcionalismo inglés, el particularismo histórico en Estados Unidos, la escuela histórico-cultural en Alemania y la escuela sociológica francesa. Cada una elaboró teorías alternativas, muchas veces sin contacto entre ellas, pero todas tuvieron en común la crítica al evolucionismo. Criticaron, en primer lugar, las *técnicas* que utilizaron los evolucionistas, postulando que los datos con que la Antropología se debía manejar debían ser obtenidos de primera mano, es decir que es el antropólogo, particularmente el etnólogo, el que tiene que buscar en las otras culturas los datos con los cuales se construyen las teorías. De este modo, se introduce, se inventa, la *observación participante* como técnica privilegiada de la Antropología, lo que implica el traslado del investigador a otras sociedades. La idea era que estudiando en su totalidad a una cultura de modo muy extenso, muy específico, se podría dar cuenta de las diferencias y semejanzas culturales. Por ejemplo, en la escuela británica el enfoque que dominó en esta época fue el de considerar que una cultura estaba conformada por partes y que cada parte tenía que ser vista en función del conjunto (sistema/estructura) y que cada cultura conforma una totalidad (holismo).

La segunda crítica fue respecto al *método comparativo*, principalmente porque fue aplicado teniendo como refe-

rente de la comparación los valores de la sociedad occidental. Es decir, los evolucionistas fueron acusados de *etnocéntricos*. Pero la crítica al método también fue resultado de aplicar la técnica de la observación participante ya que al observar una cultura como totalidad, como un conjunto de partes indisolublemente unidas, en la cual cada parte tiene relación con el todo, se tornaba imposible la operación evolucionista de abstraer una parte para compararla con otra de otra cultura. Y segundo, porque en la medida en que se estudiaban de modo muy detallado las distintas culturas, menos elementos en común se encontraban.

Así, el método comparativo fue puesto entre paréntesis y se lo sustituyó por el relativismo cuyo postulado extremo implicaba la imposibilidad de comparar, ya que cada cultura es una configuración distinta y entendible sólo en sus propios términos. Es decir que estas escuelas nacionales tuvieron en común el haber elaborado teorías “relativistas”. Las teorías relativistas intentan mostrar que todas las culturas son diferentes entre sí pero equivalentes, por lo tanto, son diversas. El enfoque holista y relativista llevó a la Antropología a trabajar sobre las diferencias para terminar dando cuenta de la diversidad cultural.

No obstante, existen diferencias entre las principales escuelas de esa época. Así, por ejemplo, mientras que el estructural-funcionalismo británico plantea conocer una cultura a partir de su presente (sincronía), el particularismo histórico norteamericano recurrió al pasado para conocer una cultura. Se diferenciaban también por los lugares donde sus antropólogos hacían trabajo de campo. Mientras que los antropólogos ingleses trabajaron en sus colonias de África y Oceanía, los antropólogos norteamericanos trabajaron sobre “sus indígenas” pero, como éstos se transformaban rápidamente, el trabajo de los antropólogos consistió en reconstruir por medio de historias orales (o material arqueológico) el pasado “no occidentalizado” de esos pueblos. De alguna manera, lo que ambas escuelas van a tener en común es la tendencia a especializarse en “pueblos primitivos”. Va apareciendo ya en ese momento una separación fundamental para la teoría, entre Antropología Social y Antropología Cultural. La primera se interesará por la forma en que se organizan los hombres, mientras que la segunda lo hará en la manera en cómo viven y piensan sus vidas y el mundo (ver cuadro III).

Así, cada escuela va a plantear su relación con distintas ciencias. La Antropología Cultural norteamericana va a tener relaciones estrechas con la Psicología y con la Historia, mientras que la Antropología Social británica va a estar inmediatamente relacionada con la Sociología.

~~Nosotros esto da cuenta de la especificidad de las instituciones. En el mundo primitivo, esta separación se debilita en favor de la presencia de funciones e instituciones menos especializadas y diferenciadas. Por ejemplo, los imperativos instrumentales no constituyen instituciones en sí, sino que son función de otras instituciones<sup>4</sup>. La lógica de funcionamiento y la forma de estos imperativos dependen de la lógica integradora de la sociedad. Lo que para el evolucionismo es confuso para Malinowski es extraño. La oposición de la indiferenciación-diferenciación no es sinónimo de desorden, de oscuridad; por el contrario, supone la presencia de un orden distinto.~~

~~Sintetizando, podemos decir que a diferencia del evolucionista que viaja a la otredad retrocediendo en el tiempo y despojando atributos propios del Nosotros (mecanismo del *con* al *sin*), Malinowski viaja siempre en la contemporaneidad de su tiempo y "llena" el mundo del Otro con atribuciones del Nosotros. La operación de llenar se corresponde con el primer mecanismo de construcción de la otredad por la diversidad: el *con*, la presencia. Pero llenar, hallar presencias significa universalizar necesidades, funciones, principios institucionales y razonamiento lógico; pero de ninguna manera implica la identidad de las formas que asumen concretamente estas atribuciones. En este sentido, se trata de presencias heterogéneas en sus modalidades. El *con* pero distinto sería el segundo mecanismo de construcción. Las presencias no son más adquisiciones de la otredad en su camino hacia el Nosotros, sino que son parte constitutiva de ella, están organizadas e integradas en una totalidad funcional y significativa aunque revistan un contenido y ordenamiento distinto, singular. Por último, podemos decir que este ordenamiento distinto y singular que evidencia la otredad en relación al Nosotros tiene un rasgo común que atraviesa las distintas expresiones de los otros. Este rasgo es la inerustación y la no especialización (o especialización menor) de las instituciones en comparación con la diferenciación/especialización que caracteriza instituciones y funciones en el Nosotros del antropólogo.~~

~~La relación Nosotros-Otros en la construcción por la diversidad se aparta de un discurso temporal y acumulativo de atribuciones culturales. El Nosotros se relativiza, expresa un orden posible de experiencia. Relativizar significa aquí el abandono de la condición de parámetro (de medida de cultura) que reviste el Nosotros en la Teoría Evolucionista. Pero el Nosotros no desaparece, sino que ahora se presenta como referente, como lugar desde donde se mira y se llena al Otro. Por eso el Nosotros se particulariza en la modalidad concreta de sus instituciones y de sus relaciones, pero también, se universaliza en torno a necesidades y funciones.~~

### La versión estructuralista

A diferencia de Malinowski, Lévi-Strauss<sup>5</sup> se mostró más interesado en trabajar sobre los elementos comunes que en realizar una descripción detallada de una cultura en particular. Y esta, tal vez sea una de las razones por las cuales ha vuelto permanentemente a las preguntas que se hacían los evolucionistas. De las tres preguntas originarias del evolucionismo, Lévi-Strauss acepta la primera y la segunda (¿qué es el hombre?, ¿por qué las culturas difieren entre sí?) pero modifica la tercera (¿cuál fue su origen?) porque para él la pregunta por el origen no tiene una base científica sino ideológica. La sustituye entonces por una más amplia: ¿cómo el hombre llegó a ser hombre? Pero aunque dos de las preguntas sean las mismas las respuestas son diametralmente opuestas.

Para responder qué es el hombre y cómo llegó a ser tal, Lévi-Strauss recurre a la distinción entre *naturaleza* y *cultura*. Para contestar por qué las culturas difieren entre sí, recurre a la noción de *diversidad cultural*.

### La distinción naturaleza-cultura

El punto de partida del análisis de Lévi-Strauss es un desacuerdo con los evolucionistas. Para éstos la diferencia entre naturaleza y cultura tenía una significación histórica y buscaban los fundamentos de esa distinción en pruebas empíricas que mostraran el momento en que se

4 Malinowski escribe que en la sociedad primitiva "la ley y sus sanciones raramente están personificadas en instituciones especiales [...] Pero aunque no estén contenidas en un cuerpo específico de reglas codificadas ni tampoco desempeñadas por grupos especialmente organizados de personas, las sanciones de la ley primitiva funcionan sin embargo de forma concreta y desarrollan rasgos concretos en las instituciones a que pertenecen" (1975: 106).

5 La posición teórica del autor se conoce como estructuralismo. Y al igual que pasó con el funcionalismo, puede ser considerado una teoría y un método de análisis utilizado por las ciencias sociales principalmente en la década del '60. En su estructuralismo Lévi-Strauss retomó las ideas que Saussure aplicó al lenguaje y los desarrollos posteriores propuestos por Trouberkoy y Jakobson y los volcó en el análisis antropológico; esto le permitió redefinir la antropología como una parte de la semiología: "Nadie, a mi parecer, ha estado más cerca de definirla [...] cuando, al presentar la lingüística como una parte de una ciencia todavía por nacer, reserva para ésta el nombre *semiología*, y le atribuye por objeto de estudio la vida de los signos en el seno de la vida social. Él mismo, por lo demás, ¿no preveía nuestra adhesión cuando, en dicha ocasión, comparaba el lenguaje a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía a las señales militares, etc.? Nadie discutirá que la antropología cuenta dentro de su campo propio cuando menos algunos de esos sistemas de signos, a los que se añaden otros muchos: lenguajes míticos, signos orales y gestuales de que se compone el ritual, reglas matrimoniales, sistemas de parentesco, leyes consuetudinarias, ciertas modalidades de intercambios económicos. Concebimos pues la antropología como el ocupante de buena fe de ese dominio de la semiología que la lingüística no ha reivindicado como suyo" (1979:14-15).

produjo la separación entre ambas. Para el autor es inútil buscar pruebas empíricas ya que es imposible pensar una fase de la evolución de la humanidad (el hombre como género) en la cual no se hayan desarrollado formas de actividad que sean parte integrante de la cultura. No obstante, considera que “a falta de significación histórica aceptable, la distinción tiene un valor lógico, un uso metodológico”.

Lévi-Strauss, responde a ¿qué es el hombre? reconociendo que éste es un ser biológico y un ser social-cultural<sup>6</sup>, es decir, retoma la dualidad planteada por los evolucionistas. Tanto a un nivel individual (el hombre), como a un nivel genérico (la humanidad). En ambos niveles, reconoce los problemas que existen para responder a ¿qué es natural y qué es social en el hombre?

A un nivel individual, la pregunta es ¿cómo reconocemos que la respuesta del hombre-individuo frente a una situación es cultural o es natural? ¿Cuándo responde con su naturaleza y cuándo con su cultura? Lévi-Strauss dirá que “en la mayoría de los casos ni siquiera se distinguen bien las causas, y la respuesta del sujeto constituye una verdadera integración de las fuentes biológicas y sociales (culturales) de su comportamiento”. Plantea, a su vez, que se podría encontrar esa distinción con el aislamiento de un recién nacido, y que hubo casos donde el “azar” dio esa oportunidad con los casos de “niños salvajes”. Pero la única consecuencia válida que se sacó de esas experiencias es que el hombre, siendo el único animal que se domesticó a sí mismo, no puede volver a un estado natural (como un animal doméstico) porque no existe comportamiento natural de la especie al cual el individuo aislado pueda volver por regresión. Concluye, por lo tanto, que la distinción entre naturaleza y cultura no puede estar presente a nivel de los individuos.

A nivel de la especie, la distinción parece que puede despejarse a partir de la comparación con otras especies, comparando el comportamiento humano con el comportamiento animal. Hubo intentos de este tipo de búsqueda. Algunos buscaron la respuesta en los niveles superiores de la vida animal (confrontando especies), intentando encontrar signos precursores de la cultura en el comportamiento de otras especies. Así, se han analizado a los insectos, aquellos que viven en “sociedad” pero, para Lévi-Strauss, a esas

“sociedades” les falta un esbozo del “modelo cultural universal”, es decir, lenguaje, herramientas, instituciones sociales, sistemas de valores. También se han realizado experiencias con monos antropoides pero ha sido imposible extraer conclusiones generales a partir de la experiencia ya que en estos animales “donde no actúa el instinto hay un vacío, no se puede establecer una norma a un nuevo nivel”. En consecuencia, para Lévi-Strauss, se cae en un círculo vicioso al buscar en la naturaleza el origen de las reglas institucionales “que suponen –aún más: que ya son– la cultura y cuya instauración en un grupo depende ya del lenguaje”<sup>7</sup>.

Pero al no encontrar en el comportamiento de los animales ninguna norma, Lévi-Strauss considera que hay que partir justamente de ese punto, de *la ausencia de reglas/normas a nivel del comportamiento natural*, para comprender la distinción entre la naturaleza y la cultura. Así, plantea que la ausencia de reglas en la naturaleza es el criterio más seguro para establecer la distinción entre un proceso natural y un proceso cultural. Si la “ausencia” es un criterio negativo en la naturaleza, por oposición es un criterio positivo en la cultura. En los comportamientos “sustraídos a las determinaciones instintivas” la regla aparece como un criterio positivo. Así:

- en toda parte donde se presenta la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura;
- simétricamente, lo universal es el criterio de la naturaleza porque “lo constante en el hombre escapa al dominio de las costumbres, de las técnicas y de las instituciones por lo que los grupos se distinguen y se oponen”.

Su conclusión es que la constancia y la regularidad existen tanto en la naturaleza como en la cultura, pero mientras que en la naturaleza la constancia es dominio de la herencia biológica, en la cultura la constancia es el dominio de la tradición. Así, todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a reglas pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular. Si ordenamos estas oposiciones, tenemos el siguiente cuadro que sintetiza las características principales de cada estado:

6 El tema naturaleza-cultura está tratado intensamente en los tres primeros capítulos de *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969. Es necesario aclarar que Lévi-Strauss escribió este libro en 1947, pero veinte años después, cuando se reedita nuevamente, el autor aclara en el Prefacio que ha modificado su forma de pensar y que algunos puntos respecto a la distinción entre naturaleza y cultura deberían ser modificados a la luz de los nuevos descubrimientos (principalmente respecto a las investigaciones con especies animales y a la forma que trató la universalidad de la prohibición del incesto). Un elemento que se permite introducir en la segunda edición es la nota 1 del Capítulo I; en el texto distingue un estado de naturaleza y un estado de sociedad y en la nota aclara: “Hoy diríamos mejor: estado de naturaleza y estado de cultura.”

7 Esta es una clara alusión al pensamiento evolucionista que, como vimos en el primer capítulo, planteaba que “Nadie negará que [...] las causas naturales y concretas determinan en gran medida la acción humana”.

Cuadro I

<i>Naturaleza</i>	<i>Cultura</i>
<u>universal</u>	<i>particular</i>
<i>espontaneidad</i>	<u>reglas</u>
<i>constante</i>	<i>relativo</i>
<i>herencia</i>	<i>tradición</i>

La segunda pregunta es: ¿cómo el hombre llegó a ser hombre? ¿Cómo se dio el pasaje entre un estado y otro? En clara referencia a la visión del evolucionismo, Lévi-Strauss plantea que entre un estado y otro no hay continuidad sino una relación de oposición. Pero también a diferencia de Malinowski, Lévi-Strauss considera que la "cultura no está yuxtapuesta o superpuesta a la vida biológica". Su hipótesis es que "la cultura sustituye, utiliza y transforma a la naturaleza, para realizar una síntesis de un nuevo orden". Pero ¿cómo prueba esta hipótesis? A través de un razonamiento lógico.

Para comprobar que esto es así, que la cultura es una ruptura con la naturaleza y que la primera transforma a la segunda, Lévi-Strauss busca un elemento que reúna las dos características principales de cada estado: la *universalidad* de la naturaleza y la *regla* en la cultura. Encuentra que "la prohibición del incesto", cumple con la condición porque es la única regla con carácter universal. La prohibición del incesto posee la universalidad de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones. De esta forma, Lévi-Strauss considera que en la prohibición puede encontrar el modo en que se cumple el paso de la naturaleza a la cultura.

*¿Por qué es una regla?* Lévi-Strauss sostiene que la prohibición del incesto es una regla que puede ser definida como "un complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que prohíben el matrimonio entre parientes cercanos". En tanto regla, la prohibición no se expresa en función de los parientes reales, sino que apunta a individuos que se dirigen entre sí mediante ciertos términos, y es la relación social la que cumple una función determinante más allá del lazo biológico.

*¿Por qué es universal?* Para Lévi-Strauss la prohibición del incesto es universal porque no hay grupos humanos conocidos que no prohíban el incesto, más concretamente no hay ninguna cultura, sociedad o grupo humano que autorice el matrimonio entre todos los parientes: sólo lo permiten con algunos. En las sociedades que autorizan las uniones entre parientes cercanos, éstas sólo tienen, en general, un carácter ritual (como entre los Incas) o son un privilegio de una categoría social (como en el antiguo Egipto)<sup>8</sup>. Pero, además, su universalidad, es decir, su "naturalidad" radica también en su carácter ya que es una regla social y presocial (natural) por el tipo de relaciones a las que se impone: la vida sexual o las relaciones entre sexos. La vida sexual es:

- "un desborde de la cultura en la naturaleza" porque, incluso a nivel de los animales, implica la "diferencia", la distinción entre sexos;
- "un indicio de vida social en la naturaleza" porque de todas las "necesidades", la de la reproducción implica la relación necesaria entre dos individuos y, al mismo tiempo, si no se satisface no solo perece el individuo sino la especie.

*¿Por qué no tiene un origen natural?* Si bien ninguna teoría había discutido el hecho de que la prohibición era una regla y, por lo tanto, era cultural, la ambigüedad que presenta –ser una regla universal– ha llevado a que muchos teóricos redujesen su origen al orden natural. Lévi-Strauss rebate tres tipos de explicaciones.

La primera explicación que refuta es aquella que, intentando mantener el doble carácter de la prohibición, busca el origen en lo natural y cultural. Esta explicación sostiene que la regla es un producto de la reflexión cultural sobre un fenómeno natural: los hombres reflexionando sobre las consecuencias de casarse entre parientes ("tara de la descendencia") impusieron la regla<sup>9</sup>. Lévi-Strauss sostiene que desde el fin del paleolítico el hombre realiza prácticas "endogámicas" de reproducción para perfeccionar algunas especies animales y vegetales, en consecuencia se pregunta: "¿cómo es posible, entonces, explicar que en el dominio de las relaciones humanas llegue a conclusiones puestas a las que su experiencia verificaba todos

8 Lévi-Strauss sostiene que "No necesita demostrarse que la prohibición del incesto constituye una regla; bastará recordar que la prohibición del matrimonio entre parientes cercanos puede tener un campo de aplicación variable según el modo en que cada grupo define lo que entiende por pariente próximo; sin embargo esta prohibición sancionada por penalidades sin duda variables [...] siempre está presente en cualquier grupo social [...] Cuando se hace referencia a las tres excepciones clásicas: Egipto, Perú, Hawái, [...] no debe perderse de vista que estos sistemas son excepciones sólo en relación con el nuestro en la medida en que la prohibición abarca allí un dominio más restringido que en nuestro caso. Sin embargo, la noción de excepción es totalmente relativa y su extensión sería muy diferente para un australiano, un tonga o un esquimal. La cuestión no es, pues, saber si existen grupos que permiten matrimonios que otros excluyen, sino más bien si hay grupos en los que no se prohíbe tipo alguno de matrimonio" (1969:42).

9 Esta explicación Lévi-Strauss se la atribuye a Morgan y a otro evolucionista, H. Maine. Pero también a la "creencia popular" vigente en muchas sociedades, incluso la nuestra.

los días en el dominio animal o vegetal y de las que dependía su bienestar? [...] ¿cómo comprender que se haya detenido en las prohibiciones y no haya pasado a las prescripciones, cuyo resultado experimental -por lo menos en ciertos casos- hubiese mostrado efectos benéficos?" (1969:47).

El segundo tipo de explicación que Lévi-Strauss rebate, es la que elimina uno de los términos de la antinomia, el cultural, y la regla es considerada un reflejo de tendencias naturales (fisiológicas o psicológicas congénitas); esas tendencias son el "horror natural" o la "repugnancia" al incesto derivados del lazo de sangre que une a las partes, por lo tanto, la prohibición es una respuesta a la "voz de la sangre". Las explicaciones, en este caso, se basan en que la prohibición no es más que la proyección o el reflejo, sobre el plano cultural, de sentimientos o tendencias para cuya explicación sólo es necesario considerar la naturaleza del hombre, sea esta de origen biológico o psicológico. Para Lévi-Strauss, "está perfectamente establecido que el supuesto horror al incesto no puede derivarse de una fuente instintiva, puesto que para que se manifieste es preciso suponer un conocimiento previo o establecido posteriormente de la relación de parentesco entre los culpables [...] pero nada más sospechoso que esta supuesta repugnancia instintiva, ya que el incesto, si bien prohibido por la ley y las costumbres, existe y, sin duda, es más frecuente que lo que deja suponer la convención colectiva de silenciarlo"; justamente el psicoanálisis descubrió lo inverso, el "fenómeno universal no es la repulsión frente a las relaciones incestuosas sino, por el contrario, su búsqueda."<sup>10</sup>

El tercer tipo de explicaciones que rebate también elimina una de las partes de la antinomia, en este caso, la natural. Para esta explicación la regla obedece a un orden social y el hecho de que se exprese en términos biológicos es solo un accidente. El origen de la prohibición del incesto está en un conjunto más amplio de reglas, denominadas de "exogamia": "En muchas sociedades la regla de exogamia prohíbe el matrimonio entre categorías sociales que

incluyen parientes próximos pero, junto con ellos, incluye un número considerable de individuos entre los que no es posible establecer relación de consanguinidad". Lévi-Strauss sostiene que los partidarios de este tipo de explicación se distinguen en dos grupos: aquellos que sólo se limitaron a proponer como posibilidad que la regla de la prohibición del incesto deriva de las reglas de exogamia y aquellos que, afirmando categóricamente esa derivación, intentaron probarla como fue el caso de Durkheim. La explicación de Durkheim, aunque parece ser la más compleja apela, sin embargo, a un "vicio" evolucionista, a la noción de supervivencia. Así, para este autor, la prohibición del incesto no sería más que el vestigio, la supervivencia de un conjunto de creencias que en algún momento fueron comunes a toda la humanidad.

Según Lévi-Strauss estas tres perspectivas condujeron a callejones sin salida o a contradicciones y, de mantenerlas, se corre el riesgo de "pedirle a las ciencias naturales la explicación de la existencia de una regla sancionada por la autoridad de los hombres" (1969:58)<sup>11</sup>. Reconoce al mismo tiempo que la dificultad para comprender la regla radica en su ambigüedad, en ser una regla cultural y social al mismo tiempo:

*La relación entre la existencia biológica y la existencia social del hombre nos llevó a plantear el problema del incesto y comprobamos enseguida que la prohibición no corresponde con exactitud ni a uno ni a otra. En este trabajo nos proponemos proporcionar la solución de esta anomalía al mostrar que la prohibición del incesto constituye precisamente el vínculo de unión entre una y otra. (...) Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura (1969:59).*

Ahora bien, ¿cómo demuestra que con la prohibición del incesto se cumple el paso de la naturaleza a la cultura<sup>12</sup> y que en el momento en que se establece la regla se modi-

10 Además, otros pueblos confirman esta visión; Lévi-Strauss menciona el proverbio azande: "el deseo de mujer comienza con el deseo de la hermana" (1969:50-51).

11 El problema no consiste en buscar explicaciones de la modalidad que tomó la institución en tal o cual sociedad sino en preguntarse "qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista una reglamentación de las relaciones entre sexos. Querer proceder de otra forma sería cometer el mismo error que el lingüista que creería agotar, por la historia del vocabulario, el conjunto de las leyes fonéticas o morfológicas que presiden el desarrollo de la lengua" (1969:57).

12 En *La mirada distante*, Lévi-Strauss sostiene que para analizar la noción de prohibición del incesto se inspiró en la función asignada al fonema por lingüistas: "Como el fonema medio, sin significación propia para formar significaciones, la prohibición del incesto debía manifestarse como la bisagra entre dos ámbitos. De esta forma, la articulación del sonido y el sentido respondía, en otro plano, la de la naturaleza y la cultura. Y, del mismo modo que el fonema como forma se da en todas las lenguas en calidad de medio universal por el que se instaura la comunicación lingüística, la prohibición del incesto, universalmente presente si nos atenemos a su expresión negativa, constituye asimismo una forma vacía pero indispensable para que se haga a la vez posible y necesaria la articulación de los grupos biológicos en una red de intercambio que los ponga en comunicación. Por último, la significación de las reglas de alianza, imposibles de comprender cuando se las estudia separadamente, sólo puede surgir oponiendo unas a otras, de la misma manera que la individualidad del fonema no reside en su individualidad fónica, sino en las relaciones de oposición y negativas que los fonemas ofrecen entre sí" (1984:166-167).

fica enormemente la situación anterior, se crea un nuevo orden? Recurre a la constatación que le permitió definir la cultura: la ausencia de reglas en el ámbito de la naturaleza y deduce que la cultura aprovecha esa ausencia en la naturaleza para introducirse. Para mostrar cómo la cultura se introduce en los ámbitos en los cuales la naturaleza no regula, no determina, recurre a la combinación de dos pares de oposiciones: naturaleza/cultura y filiación/alianza<sup>13</sup>.

## Cuadro II.

	Naturaleza	Cultura
Filiación	(1)	(4)
Alianza	(2)	(3)

La relación naturaleza-filiación (1) –la relación entre padres e hijos– implica que los genes de los padres marcan los de los hijos (como sean los padres, serán los hijos). En este nivel la cultura no puede hacer nada porque, de alguna manera, la naturaleza determina fuertemente la filiación. En la filiación la naturaleza aparece determinando la relación.

En la relación naturaleza-alianza (2) no ocurre lo mismo. En la naturaleza la relación entre hombre y mujer no está individualmente determinada, sólo requiere un macho y una hembra de la misma especie. Es decir que la naturaleza a nivel de la alianza no dice nada, no determina, dejando un espacio vacío. Este “espacio vacío”, esta ausencia, da pie para que la cultura actúe sobre él.

En la relación cultura-alianza (3) la cultura, aprovechando la indeterminación de la naturaleza respecto a la alianza, introduce una determinación, una distinción que no estaba en la naturaleza. Impone un “no” que indica “esto no es una hembra” y transforma esa hembra en una relación “desconocida” en la naturaleza: la hermana. Al introducir una relación, la de consanguinidad, que no está en la naturaleza, la cultura conforma un nuevo orden, un nuevo nivel de organización.

En la relación cultura-filiación (4): al introducir ese “no” a nivel de la alianza, la cultura incide sobre la filiación ya que, socialmente, ahora puede indicar quién puede ser un padre o una madre y quién no. Al introducir una nueva relación, la cultura actúa/transforma los ámbitos que estaban determinados por la naturaleza. Así, la prohibición de casarse dentro de su grupo obliga a los hombres a

buscar mujeres fuera de él, de tal forma que las “familias” pueden casarse entre sí pero no dentro de sí:

*Lo cierto es que nunca se insistirá lo suficiente en el hecho de que si la organización social tuvo un principio, éste sólo pudo haber consistido en la prohibición del incesto; esto se explica por el hecho de que, como hemos mostrado, la prohibición del incesto no es más que una suerte de remodelamiento de las condiciones biológicas del apareamiento y de la procreación (que no conocen reglas, como puede verse observando la vida animal) que las compele a perpetuarse únicamente en un marco artificial de tabúes y obligaciones. Es allí, y sólo allí, que hallamos un pasaje de la naturaleza a la cultura, de la vida animal a la vida humana, y que podemos comprender la verdadera esencia de su articulación (1976:36-37).*

Sobre este razonamiento podemos hacer algunas deducciones. Para Lévi-Strauss, la “esencia” de la articulación se ha sintetizado en la oposición fundamental entre naturaleza y cultura, de tal modo que la cultura ya no es, como para Malinowski, una segunda naturaleza sino conforma un nivel nuevo y diferente de organización. De tal forma que con este razonamiento Lévi-Strauss vuelve a la idea de cultura con mayúsculas, es decir, la Cultura como distintiva de la condición humana.

Y si bien su punto de partida para definir las características de la Cultura fue la ruptura y oposición con la naturaleza, al introducir la prohibición con características de ambas, y afirmar que esta prohibición es “la Cultura”, transforma a ésta en una mediación, en un elemento mediador, aunque transformador, entre la naturaleza y algo más. Ese algo más, la sociedad, la historia, es el que va a dar sentido a ese “no”. La introducción del “no” (“esta no es una hembra”) implica simplemente que se está marcando una distinción pero no indica la forma que va a adquirir esa distinción. Ese “no” se va a definir o aplicar de modo distinto en las distintas sociedades. Algunas transformaran ese “no” en “hermanas”, otras en “madres”, otras en “primas” o en cualquier otra forma y ésa ya es una determinación que, en términos de Lévi-Strauss, no compete a la Cultura sino a la sociedad, a las culturas.

La pregunta que se impone es ¿por qué algunas culturas “prohíben” el casamiento con algunos parientes y con otros no? El mismo Lévi-Strauss, reconoce que esa sería una pregunta pertinente:

13 Es necesario aclarar estos términos. A nivel de parentesco existen tres tipos de relaciones denominadas: filiación, alianza y consanguinidad. La relación de *filiación* es la relación de descendencia ejemplificada en la relación entre padres (Pa) e hijos (Hi); la relación de *alianza* es la relación entre sexos ejemplificada en la relación matrimonial (Esa-Eso) y la relación de *consanguinidad* es relación entre hermanos (Hno-Hna).



*La naturaleza impone la alianza sin determinarla y la cultura sólo la recibe para definir enseguida sus modalidades. Se resuelve así la aparente contradicción entre el carácter de regla de la prohibición y su universalidad. Esta última expresa sólo el hecho de que la cultura, siempre y en todas partes, llenó esta forma vacía, así como un manantial llena en primer lugar las depresiones que rodean su origen. Por el momento contentémonos con esta comprobación, que la llenó de ese contenido que es la Regla, sustancia a la vez permanente y general de la cultura, sin plantearnos aún la pregunta de por qué esta regla presenta el carácter general de prohibir ciertos grados de parentesco y por qué este carácter general aparece tan curiosamente diversificado (1969:68).*

### La diversidad

La noción de diversidad aparece en la obra de Lévi-Strauss relacionada con la unidad. En el párrafo anterior menciona esa unidad, la cultura, como una "sustancia a la vez permanente y general" pero ese carácter general aparece "curiosamente diversificado". Así, la diversidad parece unida a la diversificación. Pero será en dos textos posteriores<sup>14</sup> donde el autor expondrá en detalle los elementos básicos de la diversidad.

Si analizamos esos textos teniendo presente lo que hemos afirmado sobre las otras dos teorías, el evolucionismo y el funcionalismo, Lévi-Strauss tiene respecto a ellas una posición crítica. Por ejemplo en "Raza y Cultura" afirma respecto al funcionalismo lo siguiente:

*Durante cerca de medio siglo, el relativismo cultural y la separación perjudicial que implica entre el orden de la naturaleza y de la cultura han contado casi con el valor de un dogma, si bien éste se ha visto progresivamente amenazado en varios frentes. En principio desde dentro, en virtud de las excesivas simplificaciones imputables a la llamada escuela funcional que, principalmente con Malinowski, llegó a subestimar las diferencias entre culturas, yendo hasta reducir la diversidad de costumbres, creencias e instituciones a otros tantos medios equivalentes para satisfacer las necesidades más elementales de la especie, de manera que se ha podido decir que, dentro de semejante concepción, la cultura no es más que una inmensa metáfora de la reproducción y de la digestión [...] (1984:46).*

Pero su crítica respecto al evolucionismo parece ser aún más profunda. Por ejemplo, en "Raza e Historia" sostiene que:

*Por diferentes y a veces estrambóticas que puedan ser, todas estas especulaciones se reducen de hecho a una sola receta, que sin duda la expresión falso evolucionismo es la más apta para caracterizar. ¿En qué consiste? Muy exactamente, se trata de una tentativa de suprimir la diversidad de las culturas sin dejar de fingir que se la reconoce plenamente (1979:310).*

El tratamiento que realiza de las dos teorías es distinto: su razonamiento se desarrolla de modo paralelo al funcionalista, en cambio critica, pero al mismo tiempo recupera, las ideas evolucionistas en un nuevo marco teórico, en una nueva mirada.

Su punto de partida es aceptar, al igual que el funcionalismo y el evolucionismo, la Unidad Psicobiológica del Hombre (UPB), es decir, que todas las culturas tienen todo lo necesario para funcionar y que son equivalentes entre sí. La especie humana no sólo tiene semejanzas atribuibles a la unidad física, a las necesidades comunes o a un origen común. Las semejanzas pueden explicarse también por el contacto entre culturas aunque podamos encontrar culturas "cercañas" entre sí que diferencien de manera extrema. Es decir que para Lévi-Strauss, las semejanzas pueden tener cualquiera de esas causas pero esas mismas causas pueden ser también causas de las diferencias. Pero Lévi-Strauss se distingue de los otros autores en que desplaza el eje de la preocupación: pasa de la relación semejanza/diversidad o semejanza/diferencia a la relación entre unidad de la especie/diversidad de culturas y la unidad de la especie no es sólo física sino presenta una unidad cultural. La regla de la prohibición del incesto ejemplifica esta relación entre unidad/diversidad: la regla es una operación lógica (una negación) que es universal e instaaura la Cultura pero, en tanto tal, se manifiesta histórica y fácticamente en una diversidad de modos particulares. Cada una de las culturas reformuló esa operación lógica a partir de una serie de transformaciones<sup>15</sup>.

Así pues, Lévi-Strauss define de manera contundente la diversidad como un hecho empírico, "natural". Pero esa diversidad no está unida por ninguna relación de

14 "Raza e Historia", en C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*. México, Siglo XXI, 1979 y "Raza y Cultura", en C. Lévi-Strauss, *La Mirada Distant*, Barcelona, Argos Vergara, 1984.

15 Por eso el trabajo del antropólogo consiste en un viaje inverso al que ocurrió en los hechos. A nivel de los hechos, las cosas ocurrieron de lo general y común a lo particular y diverso. A nivel del trabajo antropológico se va de lo particular y lo diverso a lo general y común: la estructura. Lévi-Strauss ejemplifica este trabajo del antropólogo por referencia a los lingüistas: "ellos saben que las gramáticas de las lenguas del mundo tienen propiedades comunes, y en un plazo más o menos largo, esperan conseguir algunos universales del lenguaje. Pero al mismo tiempo son conscientes de que el sistema lógico formado por tales universales será más pobre que cualquier gramática particular, y que jamás podrá sustituirla. Los lingüistas saben

causa-efecto, la cual existe, en el plano biológico, entre ciertos aspectos observables de los grupos humanos:

*Así que cuando hablamos, en este estudio, de la contribución de las razas humanas a la civilización, no queremos decir que las aportaciones culturales de Asia o de Europa, de África o de América obtengan una originalidad cualquiera del hecho de que estos continentes estén, a grandes rasgos, poblados por habitantes de cepas raciales diferentes. Si esta originalidad existe —y la cosa no es dudosa— atañe a circunstancias geográficas, históricas y sociológicas, no a aptitudes distintas vinculadas a la constitución anatómica o fisiológica de los negros, los amarillos o los blancos (1979:305).*

La diversidad cultural y la diversidad racial se distinguen, en principio, por su número, cantidad: hay más culturas que razas humanas. Y se distinguen también por el interés que presentan a la ciencia: mientras que el interés por la diversidad entre razas, se reduce a su origen histórico y a su distribución en el espacio, el interés por la diversidad de culturas “plantea numerosos problemas, pues es posible preguntarse si constituye para la humanidad una ventaja o un inconveniente” y este interrogante se subdivide, a su vez, en otras preguntas y problemas.

El primer paso para resolver estas preguntas es el de constatar la diversidad cultural (¿a qué nos referimos cuando hablamos de diversidad cultural?). Para Lévi-Strauss es un “hecho”, un fenómeno, algo que no ofrece dudas y que conforma la vida de la humanidad. Si hay algo cierto es que la humanidad se desenvuelve a través de “modos extraordinariamente diversificados de sociedades y civilizaciones” y que esa diversidad “atañe a circunstancias geográficas, históricas y sociológicas”. Por lo tanto, la diversidad cultural no debe ser concebida como un hecho estático, porque, como se puede constatar, las culturas y las sociedades no difieren entre ellas de la misma manera ni en el mismo plano. Los modos en que las culturas y las sociedades difieren entre sí varían de acuerdo al tiempo y el espacio. Encontramos culturas diferentes en distintos espacios en un mismo tiempo (contemporáneas) como también encontramos indicios de culturas distintas que han existido en otro tiempo y ahora están desaparecidas (históricas).

También se constata que, la mayoría de las veces, las diferencias no obedecen al aislamiento de las culturas: si

también que el estudio del lenguaje en general, y el de cada una de las lenguas que han existido o existen aún en el mundo, hablando en rigor, constituye una tarea interminable, y que jamás ningún cuerpo acabado de reglas podrá tratar exhaustivamente todas sus propiedades. Suponiendo que esos universales sean algún día puestos de relieve, se presentarán como estructuras abiertas, en las que siempre se podrá hacer sitio a nuevas definiciones, y completar, desarrollar o rectificar las ya existentes” (1984:128).

16 Este óptimo variará con el número, el alejamiento geográfico y con los medios de comunicación.

difieren o se asemejan es en su relación. En la diversidad o en la distinción entre sociedades operan simultáneamente fuerzas que trabajan en sentido opuesto; algunas tienden a mantener y acentuar los particularismos, otras operan en el sentido de la convergencia y de la afinidad. Así, culturas o sociedades muy cercanas en el espacio pueden presentar diferencias substanciales y otras veces muestran una tendencia opuesta, tienden a parecerse. Lévi-Strauss se pregunta si las sociedades no se definirán, teniendo presentes sus relaciones mutuas por determinado *óptimo de diversidad*, más allá del cual no podrían ir, pero por debajo del cual tampoco podrían descender sin peligro<sup>16</sup>.

Y por último, encontramos diversidad en el seno de cada sociedad. Constatamos que hay también diversidad a nivel de los distintos grupos que la conforman producto de un proceso de diversificación interna. Y Lévi-Strauss se pregunta si no será que esta diversificación es mayor en la medida en que la sociedad se torna más voluminosa y más homogénea.

La consecuencia que saca de la revisión de los modos distintos de diversidad que existen, diferencia la mirada de Lévi-Strauss de la de Malinowski: la diversidad es menos función del aislamiento de los grupos que de las relaciones que los unen. Para el primero, la diversidad tiene que verse como un fenómeno natural resultante de las relaciones directas o indirectas entre las sociedades, como resultado de las relaciones mutuas (de oposición, de semejanza, de distinción) entre las sociedades.

### **Las actitudes de los hombres frente a la diversidad**

El segundo paso que realiza Lévi-Strauss, a fin de despejar los problemas que presenta explicar la diversidad cultural, es una revisión de las actitudes que los hombres han tenido históricamente frente a la diversidad, preguntándose cómo éstos han reaccionado frente a este fenómeno. De modo general sostiene que, a pesar de ser un fenómeno natural, rara vez se le ha presentado así a los hombres. Por el contrario, ha habido una tendencia a verla como una “monstruosidad” o un “escándalo”. Y analiza tres tipos de actitudes que los hombres han tenido históricamente frente a ella.

La actitud más generalizada, que se da a nivel del sentido común y sea quizás la más antigua, es la *etnocéntrica*, la cual “consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales —morales, religiosas, sociales estéticas— que

están más alejadas de aquellas con las que nos identificamos". Así, cuando nos enfrentamos con algo "inesperado" recurrimos a términos como los de "salvajes", "bárbaros", "no humanos" para calificar lo distinto en el otro. Esta actitud encierra una paradoja ya que es precisamente la que tienen aquellos que los occidentales denominan salvajes o bárbaros. La mayoría de estas sociedades se denominan a sí mismos "nosotros los hombres" y utilizan términos peyorativos (malos, perversos, cobardes, liendres, etc.) para denominar a los extraños, a los "no hombres". Incluso, hay casos que el extraño es visto como un ser sobrenatural. Al respecto Lévi-Strauss cuenta cuáles han sido las actitudes en el encuentro entre el español y el indio americano:

*En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones que indagaran si los indígenas tenían o no alma, estos últimos se dedicaban a la inmersión de blancos prisioneros a fin de verificar, merced a una vigilancia prolongada, si su cadáver estaba o no sujeto a la putrefacción (1979: 309).*

Unos y otros tuvieron la misma actitud: negarle la humanidad al otro. Los españoles se preguntaban: ¿son hombres o animales?; los antillanos: ¿son hombres o dioses? La actitud de negarle la humanidad a todo aquel cuyo comportamiento nos parece extraño, es una actitud típica de todos los hombres, occidentales y no occidentales. De tal forma que, con esta actitud, el hombre occidental se iguala con el no occidental, "no se hace sino echar mano de una de sus actitudes típicas. El bárbaro es ante todo el hombre que cree en la barbarie".

Otra actitud, es la que se ha proclamado en los grandes sistemas religiosos (cristianismo, budismo, islamismo), filosóficos (liberalismo, marxismo) y en las grandes declaraciones de los Derechos del Hombre. En todos estos sistemas se proclama la igualdad natural entre todos los hombres, la fraternidad y el respeto mutuo en el cual deben convivir. Es la actitud típica del *relativismo cultural*. Pero esa proclamación de igualdad puede resultar abstracta en los hechos ya que puede descuidar o negar la diversidad (¿igualdad respecto a qué?), al olvidar que el hombre "no realiza su naturaleza en una humanidad abstracta, sino en culturas tradicionales". La igualdad es relativa. Proclamar

el respeto por el otro implica conciliar el derecho de cada cultura a ser como es, pero ese modo de ser puede chocar o entrar en contradicción en algunos aspectos con los principios filosóficos o religiosos de esos sistemas (por ejemplo, las prácticas de canibalismo, infanticidio, etc.). El hombre de estos sistemas filosóficos se encuentra "atrapado entre la doble tentación de condenar experiencias que lo hieren afectivamente y de negar diferencias que no comprende intelectualmente".

Y la última actitud que analiza es la de la ciencia que se desprende de la teoría evolucionista y a la que Lévi-Strauss llama "falso evolucionismo". La actitud evolucionista-cultural ha sido la de proclamar la diversidad pero en los hechos, en su teoría, la suprime y la torna aparente ya que trata las diferentes culturas como etapas de un desenvolvimiento único que partiendo del mismo punto debe converger en el mismo fin<sup>17</sup>.

Del análisis de las tres actitudes, Lévi-Strauss saca otra conclusión: la diversidad cultural no sólo es variada porque se presenta de diferentes formas, sino que también es variada en función de las distintas actitudes, de las distintas miradas, que han tenido frente a ella los hombres. Con esta conclusión afirma que lo que se ve como diverso dependerá de la posición en la cual se sitúe el que está mirando, el observador. Por lo tanto, la diversidad no es tanto producto de aquello que es diverso (de una cultura, una sociedad, una persona) sino de la ubicación que adopte el que "mira" esa diversidad. Lo relativo no es tal o cual cultura (como afirmaría Malinowski) sino que lo relativo es la "posición" del observador. De esta forma, afirma que toda sociedad puede, "desde su propio punto de vista", distribuir las culturas en –por lo menos– tres categorías:

*(1) Las que son sus contemporáneas pero residen en otro lugar del globo; (2) las que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio, pero la han precedido en el tiempo; aquellas (3), por último, que han existido a la vez en un tiempo anterior al suyo y en un espacio diferente de aquel donde ella reside (1979: 312).*

Será la crítica a la forma en que el evolucionismo ha dado cuenta de estas tres categorías, la que permitirá a Lévi-Strauss avanzar otro paso en las respuestas que busca y redefinir la noción de progreso.

17 Lévi-Strauss agrega: "Esta definición puede parecer sumaria cuando se tienen en mientes las inmensas conquistas del darwinismo. Pero éste no está en cuestión, pues el evolucionismo biológico y el seudoevolucionismo que aquí consideramos son dos doctrinas bien diferentes. La primera nació como una vasta hipótesis de trabajo, fundada en observaciones en las que la parte dejada a la interpretación es sumamente pequeña. [...] La noción de evolución biológica corresponde a una hipótesis dotada de los más elevados coeficientes de probabilidad que puedan encontrarse en el dominio de las ciencias naturales; en cambio, la noción de evolución social o cultural no aporta, a lo más, sino un procedimiento seductor, pero peligrosamente cómodo, de presentación de los hechos" (1973: 311).

### La noción de progreso

Para Lévi-Strauss la teoría evolucionista "cultural" (falso evolucionismo) fue la que intentó dar cuenta de las tres categorías antes mencionadas en un sólo modelo explicativo. La noción que usaron para explicar la diversidad cultural fue la de *progreso*.

Cualquier cosa que se haya dicho sobre las sociedades de la tercera categoría (3) –las "que han existido a la vez en un tiempo anterior al suyo y en un espacio diferente"– carece de validez científica ya que no existen, para Lévi-Strauss, técnicas que puedan dar cuenta del modo de sentir y de pensar de las personas que vivieron en esas sociedades.

Las otras dos categorías de sociedades, en cambio, pueden ser estudiadas sobre bases más serias. De hecho, la primera categoría es el objeto de estudio de la etnología y la segunda de la historia. Pero la teoría evolucionista cometió una serie de errores cuando quiso dar cuenta de las diferencias entre ellas.

Respecto a las sociedades de la primera categoría (1) –"las que son contemporáneas pero residen en otro lugar del globo"–, los evolucionistas cayeron en el error de establecer entre ellas relaciones que equivalen a un orden de sucesión en el tiempo. Lévi-Strauss encuentra dos errores en este razonamiento. El primero es haber tomado la parte por el todo: el hecho de que en algunos aspectos estas sociedades se parezcan no puede concluirse que sean análogas en todos los aspectos. El segundo error es que, de esta forma, se redujeron a las otras culturas a réplicas atrasadas de la civilización occidental. Para tratar a algunas sociedades (la no occidentales) como etapas de desenvolvimiento de otra (la occidental) habría que pensar que a aquellas no les ha pasado el tiempo, que no tenían historia, siendo esa la explicación de por qué no progresaron. El autor aplica aquí la idea de que esas sociedades fueron vistas por los evolucionistas como atrasadas, sin historia, en función del lugar en el cual se ubicaba el observador. Si el observador era un "nosotros" occidental del siglo XIX y cuya sociedad había tenido una historia acumulativa, adquisitiva, que había acumulado invenciones y descubrimientos, vería como "sin historia" o con una historia "estacionaria" a una sociedad que no acumulaba, en la cual las innovaciones eran atesoradas o no había aprovechado de igual manera el tiempo. Estas

distinciones que realizaron los evolucionistas obedecían más a una diferencia de enfoques que a las características intrínsecas de la sociedad en cuestión.

Respecto a las sociedades que se pueden clasificar en la segunda categoría (2) –"las que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio pero lo han precedido en el tiempo"–, el evolucionismo ha tomado a las sociedades que antecedieron en el tiempo a Occidente en un orden de evolución y progreso que llevó a considerar a algunas como superiores y otras inferiores. Esta noción de progreso ejemplificada en las etapas sucesivas de los evolucionistas (salvajismo, barbarie y civilización) no puede sostenerse. En primer lugar, hay pruebas empíricas que demuestran que lo que se consideraron etapas sucesivas han coexistido en un mismo tiempo<sup>18</sup>. En segundo lugar, en la evolución biológica es altamente probable que "Hipparion" fuera el antepasado real del "Equus caballus" y que uno haya evolucionado del otro, pero traspolar esto a la evolución cultural y suponer que porque una forma de hacha haya precedido a otra, la primera es su originaria es sólo una "forma metafórica" que no puede probarse ya que un "hacha no da nacimiento físicamente a otra hacha".

De este análisis, Lévi-Strauss saca otras dos conclusiones sobre la diversidad. En primer lugar, que la "historicidad" no es función de las propiedades intrínsecas de una cultura o de un proceso cultural sino de la situación en la que nos encontramos con respecto a ella, "del número y de la diversidad de nuestros intereses comprometidos en ellos". En segundo lugar, que el progreso de la humanidad no es necesario, ni continuo, ni consiste en llegar cada vez más lejos en la misma dirección: "no se parece en nada a un personaje subiendo una escalera, añadiendo con cada uno de sus movimientos un nuevo peldaño a todos los que ha conquistado". El progreso, si se puede seguir llamándolo así, procede por saltos, por mutaciones, y va acompañado por cambios de orientación; tiene siempre varias "progresiones" pero nunca en el mismo sentido<sup>19</sup>.

Luego de recorrer estos pasos (y los problemas que se abrieron), Lévi-Strauss vuelve a su pregunta original: ¿la diversidad cultural constituye para la humanidad una ventaja o un inconveniente? No duda en afirmar que es una ventaja y afirma que la diversidad existe porque es una

18 Y pone como ejemplo el esquema de edades sucesivas: edad de la piedra tallada, de la piedra pulida, del cobre, del bronce, del hierro, "sospechamos hoy en día que el pulimento y el tallado de la piedra han coexistido a veces; cuando la primera técnica eclipsa completamente a la segunda, no es como resultado de un progreso técnico espontáneamente brotado de la etapa anterior, sino como una tentativa de copiar, en piedra, las armas y los útiles de metal que poseían civilizaciones, más "adelantadas" sin duda, pero de hecho contemporáneas de sus imitadores. A la inversa, la alfarería, que se creía solidaria de la "edad de la piedra pulida", está asociada al tallado de la piedra en algunas regiones del norte de Europa (1979:316).

19 Más adelante concluye: "O sea que el progreso nunca es más que el máximo de progreso en un sentido predeterminado por el gusto de cada quien" (1979:332).

condición necesaria para el progreso humano (de la humanidad o de la civilización mundial): sin ella éste no existiría. Las sociedades diferentes, lejos de estar en un grado distinto de progreso, como lo planteaban los evolucionistas, son parte de ese progreso. Si la humanidad progresó se debió a:

el aporte que realizó cada cultura, que no fue un aporte fragmentado (un elemento aislado) sino que aportó su particularismo. Ese particularismo consiste en el modo original en el que cada cultura agrupa, conserva, excluye, elementos que le permiten responder o resolver problemas que son “aproximadamente los mismos para todos los hombres pues todos los hombres, sin excepción, poseen lenguaje, técnicas, arte, conocimientos positivos, creencias religiosas, organización social, económica, y política”. La “dosis” (la medida) en que cada cultura utiliza estos elementos no es la misma para todas. Estas opciones pueden pasar desapercibidas para las otras culturas. Por lo tanto, el aporte de cada cultura al progreso de la humanidad (civilización) no “consiste en la lista de sus invenciones particulares sino en la separación diferencial que exhiben entre ellas”.

al modo en que se relacionaron las culturas: “coalicción”. Fue la “coalicción” la que hizo posible el progreso y consiste en hacer comunes probabilidades que cada cultura encuentra en su desarrollo histórico y el aporte ha sido más fecundo cuanto más diversificación hubo entre culturas:

*La probabilidad que tiene una cultura de totalizar este conjunto complejo de invenciones de todo orden que llamamos una civilización es función del número y de la diversidad de las culturas con las cuales participa en la elaboración –las más veces involuntaria– de una estrategia común (1979: 333).*

Pero esto plantea una paradoja ya que al conformar coaliciones se produce, a la larga, una homogeneización de las culturas y, por lo tanto, se pierde la diversidad. La humanidad se ha visto constantemente frente a estos dos procesos contradictorios, uno que tiende a la unificación (homogeneización) y otro a la diversificación. Pero ha encontrado “remedios” a esta paradoja provocando procesos de diferenciación, sea estableciendo separaciones diferenciales dentro de cada sociedad (creando desigualdad como por ejemplo en el capitalismo), sea introduciendo nuevos participantes en la coalición (de modo compulsivo como en el imperialismo o el colonialismo), o introduciendo regímenes políticos y sociales antagónicos (su ejemplo: los “bloques” socialistas/capitalistas).

## Los mecanismos de construcción de la diversidad II

En Lévi-Strauss los mecanismos de construcción del otro, los mecanismos de cognición, son los mismos que encontramos en el funcionalismo: el *con como presencia* y el *con pero distinto*. No obstante, hay algunas especificaciones que realiza Lévi-Strauss. Para éste, al igual que para Malinowski:

*[...] no existe principio general o proceso deductivo que permita anticipar los acontecimientos contingentes de que se compone la historia de cada sociedad, los caracteres particulares del medio que la rodea, los imprevisibles significados que escoge para dar a tal o cual acontecimiento de su historia, tal o cual aspecto de su hábitat, entre todos aquellos que ella hubiera podido retener para conferirles un sentido (1984:126).*

Y de igual modo, la cultura de una sociedad conforma un sistema, una totalidad organizada de conductas, motivaciones, juicios implícitos, etc. Pero este sentido no implica finalidad ni mucho menos identidad con las categorías de nuestra sociedad. Para Lévi-Strauss “sentido” es sinónimo de “significación”, y la cultura “elige” de manera inconsciente qué retener y qué desechar para otorgarle significado:

*Cada cultura representa un caso único al que es preciso consagrar la más minuciosa de las atenciones para poder, en principio, describirla, y a continuación tratar de comprenderla. Solamente un examen semejante revela cuáles son los hechos y los criterios, variables de una cultura a otra, en virtud de los que cada una escoge ciertas especies animales o vegetales, ciertas sustancias minerales, ciertos cuerpos celestes y otros fenómenos naturales, para dotarlos de una significación y disponer en forma lógica un conjunto finito de elementos. [...] Cada cultura constituye en rasgos definitivos solamente algunos aspectos de su medio natural, pero nadie puede predecir cuáles ni para qué fines. Además, los materiales brutos que el medio natural ofrece a la observación y a la reflexión son a la vez tan ricos y tan diversos que, de todas esas posibilidades, el pensamiento sólo es capaz de aprehender una parte. Éste se sirve de ellos para elaborar un sistema entre una infinidad de otros igualmente concebibles; nada reserva a uno cualquiera de entre los demás un destino privilegiado (1984:79).*

La tarea del antropólogo, del etnógrafo, sería la de reconstruir ese camino. Y en ese sentido, para Lévi-Strauss al

igual que para Malinowski, la antropología es, primero, una ciencia empírica y el antropólogo un viajero que se desplaza en la contemporaneidad de su tiempo. Pero éste no es el único viaje que realiza el antropólogo, el otro viaje comienza cuando "regresa". Cuando para Malinowski el viaje termina podemos decir que para Lévi-Strauss recién comienza. Se deben realizar dos operaciones más. En primer lugar, intentar responder ¿por qué los criterios de selección y las cosas seleccionadas varían de una cultura a otra? Encuentra así que algunos elementos idénticos han sido retenidos en una o más culturas por razones diferentes y, a la inversa, algunos elementos diferentes entre sí desempeñan a veces la misma función. Es decir, cada cultura se constituye en rasgos diferentes. Para Lévi-Strauss, el viaje del antropólogo continúa cuando aplica la comparación entre culturas. En segundo lugar, transforma la experiencia de la otredad en modelos, es decir, "en sistemas de símbolos que resguardan las propiedades características de la experiencia, pero que a diferencia de ésta tenemos el poder de manipular".

Dos elementos más a tener en cuenta respecto a la diferencia entre Lévi-Strauss y Malinowski. En Malinowski, el Nosotros se relativiza porque pasa a ser un Orden posible entre otros, pero no desaparece sino que se torna como referente, como un punto donde se mira y se llena al Otro. En Lévi-Strauss, el Nosotros es un orden posible entre

otros, es decir, lo relativiza pero lo lleva más allá incluyendo la mirada desde donde se mira al otro. De este modo el referente se torna consciente y además crítico. La otredad aparece, tal vez por primera vez como "construida" por el Nosotros.

El segundo elemento que está presente en la construcción del otro en Lévi-Strauss y que está ausente en Malinowski es la reflexión sobre la relación entre las culturas y su aporte al progreso. Pero además, y de forma fundamental, se enuncia la existencia de un tipo de relación particular. Hay varias actitudes posibles en la relación entre culturas, pero hay un caso en el cual:

*La situación se hace completamente diferente cuando la noción de diversidad reconocida por ambas partes, es sustituida en una de ellas por el sentimiento de su propia superioridad, fundado sobre relaciones de fuerza, y cuando el reconocimiento positivo o negativo de la diversidad de las culturas da paso a la afirmación de su desigualdad (1984:25).*

Estas reflexiones en torno a las relaciones de desigualdad están presentes en los trabajos de Lévi-Strauss sobre la diversidad pero no fueron desarrolladas en un modelo teórico explicativo del por qué de esa desigualdad.

## Bibliografía

- LÉVI-STRAUSS, C., *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969.
- *Antropología Estructural I*, Buenos Aires, Eudeba, 1973.
- "La familia" en Lévi-Strauss, Spiro, Gough, *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Barcelona, Anagrama, 1976.
- "Raza e Historia" en *Antropología Estructural II*. México, Siglo XXI, 1979.
- "Raza y Cultura" en Lévi-Strauss, C., *La mirada distante*, Barcelona, Editorial Argos Vergara, 1984.
- MALINOWSKI, B., "La cultura" en Kahn (comp.) *El concepto de cultura. Textos fundamentales*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- *Una teoría científica de la cultura*, Buenos Aires, Sudamericana, 1976.