

# Estructuralisme, diversitat cultural i relativisme a Lévi-Strauss

Francesc Calvo Ortega\*

## Resum

Durant els anys seixanta i setanta del segle XX, l'estructuralisme es converteix en una teoria recurrent per aquells investigadors que es proposen la renovació teòrica de les ciències socials. Des de l'aparició, el 1949, de *Les Structures élémentaires de parenté*, Lévi-Strauss (1899-2009) no només ha provocat l'interès i l'entusiasme d'algunes generacions d'etnòlegs, historiadors, filòsofs, psicòlegs i pedagogs, sinó que el seu poder d'atracció ha arribat al gran públic de l'escena intel·lectual d'Occident. Les seves teories sobre la cultura encara susciten la mateixa atenció que fa cinquanta anys: l'anàlisi del pensament humà en coherència amb la constitució de conjunts d'oposicions, sovint de tipus binari de generació contínua (l'aliment s'oposa a tot allò no comestible, l'agricultura a la caça, la natura a la cultura...), a partir de les quals l'investigador mostra com aquestes oposicions formen un sistema estructurat i prenen sentit. En aquest article, que presentem com a homenatge al seu pensament i amb motiu del seu òbit esdevingut l'octubre de 2009, fem una indagació en un àmbit de problematització que Lévi-Strauss va haver d'afrontar amb més dificultat que qualsevol altre: la interculturalitat i l'acceptació de la diferència.

## Paraules clau

estructuralisme, Lévi-Strauss, antropologia cultural, epistemologia, interculturalitat

Recepció de l'original: 15 de setembre de 2009

Acceptació de l'article: 21 de març de 2010

## Lévi-Strauss i l'estructuralisme

L'estructuralisme neix de la lingüística i s'estén a tots aquells àmbits de coneixement que fan referència a l'anàlisi del signe (antropologia, psicoanàlisi, semiòtica, història i part de la filosofia, entre d'altres). En les diferents disciplines que a partir del signe tracten de mesurar les transformacions que es produeixen en els sistemes de comunicació verbal, simbòlica o material, cal distingir però entre el concepte d'estructura i l'estructuralisme pròpiament dit. El concepte d'estructura no fou inventat pels lingüistes i posteriorment aplicat pels etnòlegs i antropòlegs, i així successivament per semiòlegs, psicoanalistes, filòsofs, etc. Tota la problemàtica que concerneix a l'estructuralisme fa referència a les disciplines que d'una manera o d'una altra estan lligades a allò *simbòlic* i des del moment que el concepte d'estructura funciona en el camp de coneixement corresponent. Així doncs, des d'una perspectiva epistemològica, l'estructuralisme es pot definir com la transformació que han experimentat una part d'aquests coneixements a partir del segle XIX com a «ciències del signe», i que avui estan totalment integrades en les àrees de les ciències humanes i socials, que tenen en la construcció del signe –definit en termes estructurals– l'objecte propi d'una ciència formalitzable; des d'una perspectiva metodològica, es tracta d'una forma d'observar els fenòmens socials a la manera de les expressions particulars de les funcions matemàti-

(\*) Professor associat del Departament de Teoria i Història de l'Educació de la Universitat de Barcelona. Ha centrat el seu interès en l'estudi de l'aparició, transformació i ruptura epistemològica del discurs pedagògic contemporani. Adreça electrònica: francescalvo@ub.edu

ques generals i constants, però sense capacitat de predicció de futur tot i que en els esdeveniments està fixada la seva configuració (Pettitot, 1999).

A més d'això, hem d'afegir que són vàries les generacions d'investigadors que han estat aixoplugats sota el paraigua de l'estructuralisme. En primer lloc caldria posar a Marx –fetitxisme de la mercaderia, plusvàlua– i Freud –amb l'estudi de l'inconscient–. L'ensenyament clau que ens proporcionen aquests dos autors és que l'home no té sentit més que a condició de posar-lo en el punt de vista d'una lògica analítica no mitificada de la consciència. En segon lloc, hi ha tota una sèrie de lingüistes que conformen una preocupació identificada amb l'actualització de les estructures lingüístiques pròpiament dites. Les seves recerques plantegen, tant en els elements materials de la llengua com en els elements significants, dues qüestions fonamentals: les parts que conformen l'estructura lingüística i llurs relacions (Cohen, 1984). Es tracta de Saussure, Troubetzkoy, Jakobson i Benveniste. No és tant l'estudi del llenguatge en general el seu àmbit d'anàlisi com el fet com una llengua ve donada –per exemple, el valor distintiu dels sons, com a manifestació de la diferència de sentits i com a variacions dels sons fonamentals, distinció entre fonema i variant a nivell no significant, etc.–, i la variació entre els elements constitutius –per exemple, la reducció dels sons a un cert nombre de condicions bàsiques, ja que no existiria la possibilitat de coexistència d'alguns sons que, per altra banda, no són sil·làbics. La llengua esdevé tot un aparell força complicat d'entendre i el seu estudi estructural la determina com un objecte científic de la mateixa manera que el físic investiga l'àtom.

L'altra generació d'estructuralistes és pot ser la més coneguda. La conformen, a mitjans dels anys seixanta del segle xx, a França, Althusser, Barthes, Foucault, Lacan i el propi Lévi-Strauss, i es tracta d'un fenomen que va més enllà de l'àmbit acadèmic del qual, a excepció de Lacan, en formen part (Kurzweil, 1980). És el punt àlgid del moviment estructuralista però, tot i que existeixen unes certes precaucions de mètode que els identificaria com a estructuralistes, cap d'ells se sent lligat directament amb el grup. El més reticent de tots ells a la denominació general d'estructuralista, potser cansat de donar tantes explicacions sobre el tema, és Michel Foucault que arribà a l'extrem de revisar les edicions posteriors del seu llibre *Naissance de la Clinique* (1963) per fer desaparèixer tota referència explícita a l'anàlisi estructural. Any més tard, el 1969, rectifica el marc teòric de la seva metodologia a *Arqueologie du Savoir* on insisteix en l'argument que ell no és estructuralista. De tot el grup el que es reafirma com a tal és sense cap mena de dubte Lévi-Strauss.

L'antropòleg francès, que al llarg de la seva vida s'ha presentat amb honors com a estructuralista, pren contacte per primera vegada amb l'anàlisi estructural el 1942, de la mà de Roman Jakobson a qui fins aleshores desconeixia completament. De fet, a partir de les dificultats que Lévi-Strauss havia tingut a l'hora d'analitzar el llenguatge tribal al Brasil (Lévi-Strauss, 1948), va cercar Jakobson perquè li aclarís elements de la lingüística que no entenia. Després del primer contacte, Lévi-Strauss parla d'una veritable «revelació de la lingüística estructural» (1983, p. 191). Aquest encontre el llança a una temptativa metodològica per constituir un sistema amb fets aparentment contraris. Si l'antropologia de finals del segle xix i principis del xx, pensa Lévi-Strauss, en tenia prou amb substituir els problemes d'ordre estrictament causals per problemes de mitjans i finalitats, l'estructuralisme, d'ara en endavant, consistirà a mostrar les invariants per mitjà de la varietat. En oposició a la sociologia dialèctica i totalitzant de Gurvitch, i l'antropologia cultural de Haudricourt i Granai, la tesi de

Lévi-Strauss es centra en la vinculació de les estructures de parentiu amb les estructures d'intercanvi econòmic i les de comunicació lingüística (Lévi-Strauss, 1945). Les mateixes lleis estructurals regiran per unes i altres i es podran interpretar en funció d'una teoria general de la comunicació. De la influència rebuda per part de Mauss i Jakobson, Lévi-Strauss planteja que tot comportament social es conforma sempre en l'interior d'un esquema conceptual, un model –quant a l'individu i les relacions que estableix amb els altres– que funciona com a indicador de la conducta i que ha de ser entès com una estructura lògica que no es trobaria en els fets empírics sinó més aviat «darrere» d'aquests.

Així, l'anàlisi dels diferents sistemes que constitueixen una societat i la seva articulació demostrarien l'existència de l'aplicació d'un cert nombre de lleis lògiques limitades que es trobarien en tota societat. En aquest cas, les invariants són les que confereixen la unitat necessària per fonamentar l'antropologia estructural. En relació amb els sistemes socials, entesos com el conjunt de les costums d'un poble amb les seves peculiaritats, Lévi-Strauss afirma el següent:

[Els sistemes socials] no existeixen de forma il·limitada i les societats humanes, així com els individus, –en els seus jocs, els somnis, o els deliris– mai creen de manera absoluta; tot el que poden fer és limitar-se a escollir certes combinacions en un repertori ideal que seria possible reconstruir. Fent l'inventari de tots els costums observats, de totes els imaginats en els mites, així com els evocats en els jocs dels nens i dels adults, els somnis dels individus sans i malalts i les conductes psicopatològiques, arribaríem a construir una espècie de taula periòdica semblant a la dels elements químics. (Lévi-Strauss, 1955b, p. 182)

Lévi-Strauss va aplicar per primera vegada aquest mètode a l'obra *Les structures élémentaires de la parenté* (1949) on les invariants són transposades, com a existència de fet, a l'inconscient:

Si com creiem nosaltres, l'activitat inconscient de l'esperit consisteix a imposar formes a un contingut, i si aquestes formes són fonamentalment les mateixes per a tots els esperits, antics i moderns, primitius i civilitzats, és necessari i suficient cercar l'estructura inconscient que cobeja en cada institució o cada costum per obtenir un principi d'interpretació vàlid per altres institucions i costums. (Lévi-Strauss, 1949, p. 21)

En aquest punt, però, Lévi-Strauss es distancia del pensament de Hegel en la idea que tots els aspectes d'una mateixa societat evolucionen simultàniament; és a dir, no tots els punts estan concertats entre si, i per tant l'analogia en un d'ells pot anar acompanyada de diferències importants en altres punts. Dues societats no són mai completament comparables ja que cadascuna es defineix per una multitud de determinacions que la constitueixen com a única en l'espai i en el temps. D'aquesta manera s'estableix el postulat de l'estructuralisme, força polèmic, que afirma que l'antropologia no pot fonamentar-se en la «història» entesa com la unitat genètica de totes les societats humanes. L'estudi dels mites és exemplar en aquest sentit. En termes generals, un mite és una classe de conte que parla del passat i serveix alhora per justificar determinades accions del present en el context d'un medi social i cultural determinat. Però per Lévi-Strauss s'ha de deixar parlar als mites per si mateixos sense relacionar-los estretament amb el context de què formen part, ja que es tracta d'associar-los entre ells, en conjunt, per tal que ens revelin les transformacions dels elements d'un tema estructural que es repeteix. Tots els sistemes mítics tindrien el mateix significat (Lévi-Strauss, 1955a).

En l'últim capítol de *La pensée Sauvage* (1962), titulat «Història i dialèctica», Lévi-Strauss fa explícita aquesta teoria a remolc d'una crítica directa a Sartre, i molt espe-

cialment a *Critique de la raison dialectique* (1960), quan afirma que no hi ha totalitat més que en allò que esdevé virtual –mentre que per Sartre i Hegel la societat més avançada conté en si mateixa la llavor de totes les demés. Aquí Lévi-Strauss ens ve a dir que tota cultura que té en el document el seu mètode d'indagació sobre el passat es troba en una «història pura» que ve mitificada per un relat que dona sentit alhora que fa intel·ligible l'existència dels individus en l'interior d'una civilització: es tracta d'un únic gest de coneixement que s'engendra a si mateix en la mesura que la humanitat fabrica una sola història (Lévi-Strauss, 1962, p. 103). L'única prova que és possible prendre com una evidència científica és que totes les societats canvien i per tant l'antropologia estaria obligada a respectar la diversitat analitzant com les societats es transformen però sense adjudicar a cada una d'elles un a priori, una lògica o una orientació en el sentit d'una filosofia de la història. La Història, per a Lévi-Strauss, no és més que un *mite* que té el mateix significat per a totes les societats.

[La Història és] un immens discurs que els homes s'han esforçat a produir durant desenes de mil·lennis, i fins i tot més, en tota l'extensió de la terra habitada, que no condueix a cap lloc i que no arriba més que a tancar-se sobre si mateixa. (Lévi-Strauss, 1991, p.251)

L'absència d'un temps continu, progressiu, carregat d'innovacions, és coherent amb la lògica dels mites en l'interior del pensament salvatge: es distingeix doncs un «temps mecànic i reversible» i un «temps estàtic i irreversible». Si les societats modernes es situen en l'horitzó del progrés en relació a una visió més orientada envers l'origen, un encavalcament entre present i passat, les societats primitives, a diferència de les modernes, no semblen pas tenir una inquietud pel futur. Lévi-Strauss insisteix en l'argument que tot i estar dins la història «aquestes societats semblen haver elaborat o retingut una saviesa particular que els porta a resistir amb força tota modificació de la seva estructura que permetria a la història fer irrupció en el seu interior» (Lévi-Strauss, 1997, p. 40).

Tot i així, Lévi-Strauss creu que l'estil de pensament que caracteritza les societats primitives és, la major part del temps, en la nostra pròpia forma de pensar, ja que les formes del totemisme ho abracen tot: el cervell dels homes funciona, en la seva complexitat, d'una manera semblant a un ordinador, el resultat del qual es presenta a la consciència individual com la impressió d'un món ordenat que no coincideix obligatòriament amb l'ordre de la natura, sinó que s'imposa a partir d'unes estructures mentals ja construïdes segons un nombre limitat de possibles formes d'ordenació. Sota la disfressa del totemisme apareix la varietat particular d'una activitat humana universal que classifica els fenòmens socials per mitjà de categories derivades d'un medi no social. La diferència entre la nostra civilització i les societats primitives rau en la manera d'acumular la informació: nosaltres utilitzem uns suports especialment destinats a emmagatzemar-la i fer-ne un ús acumulatiu; per als primitius, en canvi, tot i que també en fan un ús acumulatiu, l'important està en la forma de classificar la informació –distincions binàries–, la forma d'associar i ordenar les paraules, unes respecte les altres, segons unes categories verbals determinades i subordinades als mateixos codis que nosaltres també utilitzem (Lévi-Strauss, 1962).

El caràcter sagrat de les cultures anomenades primitives prové de la funció de significació diacrònica que únicament elles contenen en un sistema que, al ser classificatori, està completament escalonat en una sincronia que absorbeix el temps perquè, per als indígenes, l'únic que importa és el període mític. En relació als habitants de la Guaiana se'ns recorda el següent:

Els indis despallats, que viuen de la caça, la pesca, la recol·lecció i d'una agricultura feta sobre teules, no són els últims representants d'una humanitat primitiva... El fet admirable és que en aquest desemparament [l'arribada dels europeus], varen saber recrear comunitats viables i reinventar, si es pot dir així, l'estat de societat. (Lévi-Strauss, 1998, p. 5-6)

En el mateix sentit, a *Du Miel aux Cendres* (1966), el segon volum de les «Mythologiques», Lévi-Strauss critica una realitat combinatòria entre el passat i el present que en la nostra societat només pot afirmar-se mitjançant la idea de progrés, que s'actualitza per les virtualitats latents que depenen d'una adquisició fonamental, l'escriptura. Sobre les civilitzacions que anomenem primitives, en aquest text diu el següent:

No difereixen de les altres per l'equipament mental, sinó únicament perquè [en cap forma de pensament] res prescriu que hagi de desenvolupar els seus recursos en un moment determinat i explotar-los en una determinada direcció. El fet que una sola vegada en la història i en un sol lloc s'hagi imposat un esquema de desenvolupament al que, potser arbitràriament, lliguem desenvolupaments ulteriors –amb tan poca certitud que falten i faltaran sempre termes de comparació–, no autoritza a transfigurar una circumstància històrica... com a prova d'una evolució que des d'aquell moment s'exigeix per a tots els llocs i totes les èpoques. (Lévi-Strauss, 1966, p. 408)

## Raça, història, cultura

I aquí resideix l'element irreductible de tota civilització en l'antropologia estructural i les implicacions ontològiques que comporta per la tasca de l'etnòleg, i de retruc, per a qualsevol debat contemporani sobre l'alteritat de les cultures del món que ve problematitzada a partir de la distinció entre la cultura observada i observador. La idea fonamental plantejada per Lévi-Strauss, quant a la comprensió de l'altre respecte a si mateix (i no pas respecte a mi) –per tal de no deformar el sentit clau de l'anàlisi objectiva dels sistemes de signes i llur articulació–, ha esdevingut polèmica pel procés de transposició que Occident ha posat en marxa en la imposició del codi dels Drets Universals a totes aquelles cultures amb què, d'una manera o d'una altra, hi ha un contacte. Però al mateix temps, el propi Lévi-Strauss admet que una cultura qualsevol no podria mantenir-se sense estar vinculada «incondicionalment» a uns valors que, per a ser incondicionals, han d'estar a recer dels efectes destructius de la raó. En aquest sentit, admira el fet que Anglaterra es mantingui com «una societat que encara sap fer un lloc al ritus. L'Acadèmia és, a França, un dels últims llocs en què subsisteix. He cregut que el meu deure de ciutadà i d'etnòleg era contribuir a conservar-ho en vida» (1990, p. 120).

Aquesta nostàlgia afirma una diferència cultural en un doble sentit. D'una banda, les cultures estrangeres esdevenen un món en l'interior del nostre com una totalitat separada i, a la vegada, impermeable a les impugnacions de fets culturals moltes vegades impossibles d'entendre. De l'altra, el reconeixement explícit que afirma la necessitat d'una cultura pròpia que ha de ser preservada d'un contacte directe i constant amb altres cultures.

En una entrevista amb l'antropòleg de la Universitat de Barcelona Alberto Cardín, el 1989, en el Laboratoire d'Anthropologie Social al Collège de France, Lévi-Strauss mostra a primera vista el seu perfil més esquerp pel que fa a les cultures que ell defensava i les que veia com un perill. En aquella època, Finkelkraut acusava a l'antropologia clàssica d'estendre un relativisme que havia acabat desmoralitzant a Occident. Sobre això Lévi-Strauss declara el següent:

No crec que sigui veritat en absolut. Diria que fins i tot al contrari. Que quan jo escrivia *Tristes tropiques*, el que veia eren societats encara vives, que funcionaven i que estaven abocades a la destrucció sota l'amenaça de la societat occidental. I jo vaig endegar la seva defensa. Trenta o quaranta anys més

tard, el que veig és quelcom diferent: veig un món occidental que, com vostè acaba de dir fa un instant, està amenaçat (no parlo d'una amenaça física, que no és el cas, però sí certament una amenaça dels seus valors, les seves tradicions) per l'escalada d'allò que s'anomena Tercer Món, l'eclosió demogràfica. I com estic profundament arrelat als valors de la meua societat, començo a preguntar-me si tal societat no tindrà a la vegada que començar a defensar-se... (Cardin, 1989, p. 7)

Els investigadors que a finals dels anys vuitanta es reclamaven com a antropòlegs crítics plantegen aquesta manera d'entendre l'alteritat com un anacronisme. En un món cada vegada més obert on circulen no solament les persones i els grups sinó també la informació, la idea d'una diferència radical entre el temps de l'observador i allò que observa esdevindria un obstacle epistemològic (Rabinow, 1997). La defensa de l'alteritat és replantejaria, a la vegada, com un reconeixement de les minories (respecte i igualtat dins un mateix acoblament social on la diferència s'afirma amb la pròpia identitat), i com una resposta defensiva davant el perill que representaria per la pluralitat cultural en permanent contacte amb una cultura majoritària i dominant (especialment quan la diferència es reivindica en un sentit particular i singular). En aquestes formes d'alteritat interior, alguns sociòlegs veuen certes formes de racisme cultural o racisme diferencialista, amb l'especificitat que es tractaria d'un «racisme sense raça», organitzat al voltant de la qüestió de la irreductibilitat de les diferències culturals on es reserva, una vegada s'han agrupat els membres d'un determinat origen, una defensa de la identitat per mitjà de l'exclusió social (Jodelet, 2003, p. 39).

El problema d'una diversitat interior ja va ser analitzat per Lévi-Strauss en l'estudi que li va encarregar el 1950 el Consell Econòmic i Social de la Unesco. Afirmava Lévi-Strauss en aquesta obra, que les societats humanes «no estan mai soles; quan semblen estar més separades que mai, ho estan en forma de grups o blocs». En referència a les cultures nord-americanes i sud-americanes, en un període que es situa entre deu mil i vint-i-cinc mil anys enrere, afegeix el següent:

Aquest ampli fragment d'humanitat deslligada consistia en una multitud de societats grans i petites, que tenien contactes molt estrets entre elles. I juntament amb diferències degudes a l'aïllament, n'hi ha unes altres també importants, degudes a la proximitat: el desig d'oposar-se, de distingir-se, de ser elles mateixes. (Lévi-Strauss, 1950, p. 45)

Així, doncs, molts costums neixen no tant d'una necessitat interna sinó més aviat de la voluntat de no quedar com a deutors d'un grup veí que en fa un ús precís. La diversitat de les cultures «no ens ha de convidar a una observació divisòria o dividida. Aquesta no està tant en funció de l'aïllament dels grups com de les relacions que les uneixen» (1950, p. 45-46). És en la forma més radical de l'alteritat, que Lévi-Strauss no defensava, on es reconcentra una afirmació total de les representacions col·lectives envers la diferència i la construcció d'estratègies més o menys estatalitzades de racisme que tenen com a objectiu establir un «cordó sanitari» de protecció cultural que nega qualsevol tipus de relació davant de tota promiscuïtat immigratòria i tota forma de contacte que comporti, a causa d'una exposició massa directa, un risc d'invasió.

Vint anys després de la publicació del llibre *Race and History*, Lévi-Strauss és convidat per la Unesco a pronunciar la conferència d'obertura de l'Any Internacional de la lluita contra el Racisme, i ho fa amb una conferència titulada *Race and Culture*. Sense cap tipus de complaença envers els membres de la institució, l'antropòleg francès va enviar el text al director general, René Maheu qui, en previsió d'un possible escàndol el dia de la conferència, va prendre la paraula en primer lloc, no només per «exorcitzar» les especulacions de Lévi-Strauss, sinó també amb la voluntat de trastocar l'horari i obligar-lo a una actitud de benevolència amb els oients. Tot i així,

Lévi-Strauss va llegir el text amb llibertat, i va provocar una certa consternació en una part dels membres del personal de la Unesco. La idea de Lévi-Strauss en relació amb el racisme era bastant directa i clara: si es volia lluitar contra els prejudicis racials ja no n'hi havia prou amb repetir els mateixos arguments de sempre –antropologia física, mesures, color de pell, etc. (1971, p. 647 i ss.). Si es pensa que el racisme és una doctrina que té la finalitat de fer veure en els temperaments intel·lectuals i morals atribuïts a un conjunt d'individus, independentment de la forma de definir-los, l'efecte necessari d'un patrimoni genètic comú, no es pot posar sota la mateixa rúbrica ni imputar automàticament al mateix prejudici l'actitud d'individus o de grups la fidelitat dels quals a certs valors els fa parcialment o totalment insensibles als altres.

Aquesta «incomunicabilitat relativa», ens diu Lévi-Strauss, no autoritza a oprimir o destruir els valors rebutjats ni als seus representants, però sostinguda dins d'aquests límits, no hi ha res d'escandalós en defensar-la.

I potser sigui aquest el preu a pagar perquè els sistemes de valors de cada família espiritual o de cada comunitat es conservin i trobin en el seu propi fons els recursos necessaris per la seva renovació. Si, com vaig escriure a *Raça i Història*, existeix entre les societats humanes un cert òptim de diversitat que aquestes no poden excedir però per sota del qual no poden situar-se sense perill, s'haurà de reconèixer que aquesta diversitat deriva en gran part del desig de cada cultura d'oposar-se a les que l'envolten i a la vegada autoafirmar-se; no s'ignoren entre si, es serveixen les unes de les altres si arriba el cas, però, per a no decaure, és precis que, sota altres relacions, persisteixi entre elles una certa impermeabilitat. (Lévi-Strauss, 1983, p. 15)

## Lévi-Strauss impartint docència en la Càtedra d'Antropologia Social al 'Collège' de França

### Les estructures complexes del relativisme

És en el fet objectiu que la diversitat representa, que l'etnologia ha tingut un paper rellevant en la forma d'analitzar com la civilització occidental és capaç o no d'observar les diferents cultures i apreciar les raons d'existir que s'han donat a si mateixes en lloc de jutjar-les i condemnar-les per altres raons que no són les seves. Precisament aquí, doncs, rau la gran dificultat cultural d'Occident i la força negativa que conté, moltes vegades, en els seus valors; és a dir, que la nostra civilització dedicada permanentment a desenvolupar els seus propis valors sembla no posseir la capacitat de generar altres tipus de valors per a un «observador» que, format dins la pròpia civilització, pugui tenir la capacitat de reconèixer valors culturals completament diferents sense haver de tenir l'obligació de defensar-los per mitjà d'una integració sempre forçada.

Al fil d'aquestes consideracions cal tenir en compte l'encobriment que tota ideologia del mestissatge i la multiculturalitat amaga darrere la contradicció que la fonamenta: no tot allò que s'inscriu en el llarg inventari del «patrimoni de la humanitat» té unes intencions pures, ans al contrari, es tracta de processos que són posats en marxa en funció de determinats interessos (econòmics, turístics, polítics). L'illa d'Antigua n'és un bon exemple. De fet, és un problema a què s'enfronta l'etnòleg en l'estudi de les societats primitives, les més diferents i allunyades, en el moment que el seu punt de vista es trasllada –sense que ell pugui impedir-ho– a la pròpia societat on també existeixen formes de vida, creences i maneres d'actuar que semblen estranyament exòtiques. Respecte a això, Lévi-Strauss es planteja la pregunta de si les



«societats contemporànies, a mesura que es fan més voluminoses, no tendeixen cada vegada més a recrear en si mateixes la diversitat que han destruït en altres llocs» (1968, p. 64).

En un intercanvi de crítiques amb els sociòlegs Maxime Rodinson i George Gurvitch (1955 i 1955), sobre algunes afirmacions contingudes a *Tristes tropiques*, l'antropòleg francès defensa la seva posició sobre el relativisme cultural que professa, insistint que no té la finalitat de classificar societats allunyades de la societat de l'observador, unes en relació a les altres, sinó que simplement són proposades com a exemple per extreure principis de la vida social que es podrien aplicar als nostres costums i no pas a l'inrevés. En aquest sentit, Lévi-Strauss no afirma un relativisme estàtic sinó més aviat constructiu, ja que fonamenta sobre els mateixos principis dos actituds aparentment contradictòries: el respecte envers les societats totalment diferents a les nostres i l'esforç de transformació de la pròpia societat.

En raó d'un privilegi invers al precedent [utilitzar l'apropament a d'altres cultures per transmutar-les segons la nostra moral] l'única societat que estem en condicions de transformar sense perill de destruir-la és aquella de la qual formem part, perquè aquests canvis que introduïm provenen també d'ella mateixa. (Lévi-Strauss, 1955b, p. 442)

Aquest relativisme passa, igualment, per desmitificar la idea de progrés. De canviar el fonament de categoria universal del desenvolupament humà en una configuració particular d'existència de les societats occidentals, en el moment que aquestes pensen sobre si mateixes en un pla gairebé metafísic. Aquí, Lévi-Strauss no fa cap concessió envers la tradició teleològica de la nostra cultura:

Una societat pot viure, obrar, transformar-se, sense necessitat de deixar-se embriagar per la convicció que les societats que l'han precedit en algunes desenes de milers d'anys no han fet una altra cosa que preparar-li el camí; que tots els seus contemporanis –fins i tot els més llunyans– s'esforcen laboriosament per assolir-lo, i que les societats que la succeiran fins l'acabament dels segles no tenen altra preocupació que mantenir-se en la direcció que ella ha traçat. (Lévi-Strauss, 1956, p. 352)

Tant el relativisme com la crítica posterior a la idea de progrés suposa per Lévi-Strauss un canvi de sentit dels valors culturals perquè es té la intenció de fer el gest de comparar la nostra societat amb d'altres de llunyanes. Si a *La pensée sauvage* titllava el pensament de Sartre de «canibalisme intel·lectual» –pel fet de creure que tota forma de societat, o de pensament, diferent a la nostra només pot tenir sentit quan se la compara amb la pròpia–, a *Tristes tropiques* assevera que cap societat és perfecta, ja que totes impliquen per naturalesa un grau d'impuresa incompatible amb les normes que proclamen, i que es traduiria en una certa dosi d'injustícia, insensibilitat i crueltat (1955b, p. 440). I així com no hi ha societat «profundament bona» tampoc en trobarem cap «absolutament dolenta», tenint en compte que sempre, i a tot arreu, hi ha un residu de malvolença, més o menys constant. Lévi-Strauss apel·la a favor d'una perspectiva cultural més àmplia quan observem els costums d'altres societats diferents a la nostra i reaccionem amb indignació.

Ens hauríem de persuadir, diu finalment a *Tristes tropiques*, que «si un observador d'una societat diferent considerés certs usos que ens són propis se'ls apareixerien amb la mateixa naturalesa que aquella antropofàgia que ens assembla tan estranya a la noció de civilització» (1955b, p. 441). Lévi-Strauss pensa aquí en els nostres costums judicials i penitenciaris. Analitzant-los des de fora, algú se sentiria temptat d'oposar dos tipus de societats: les que practiquen l'antropofàgia, aquelles que tenen el costum d'absorbir certs individus per dominar les seves forces i aprofitar-se'n



espiritualment, i aquelles que, com la nostra, practiquen una tècnica contrària, el que s'anomenaria *antropoèmia*, és a dir, l'expulsió dels individus per tal de mantenir l'ordre social.

Ubicades davant d'un mateix problema, la nostra societat pren l'opció d'expulsar a qui considera temible fora del cos social mantenint-lo temporalment o definitivament aïllat. I és molt probable que aquest costum, acceptat per tota la societat com un fet irrenunciable, davant cap circumstància que pogués fer-nos veure el contrari, horroritzés a la gran majoria de societats que anomenem primitives, amb el mateix grau de barbàrie que nosaltres mateixos imputem, sense un mínim de perspectiva distant, a uns costums que no deixen de ser simètrics als nostres.

## Referències

- Cardín, A. (1989) «Lévi-Strauss: el maestro en su custodia» (entrevista a Cl. Lévi-Strauss). *Antropologies*, 2, p. 5-10.
- Cohen, J. (1984) *Estructura del lenguaje poético*. Madrid, Gredos.
- Foucault, M. (1970) «Revenir à l'histoire» a *Dits et écrits*, 1994.
- Godelier, M. (1975) «Mode of production, kinship, and demographic structures» a Bloch, M. [ed.] *Marxist analysis and Social Anthropologie*. Londres, Malaby, pp. 3-27.
- Gurvitch, G. (1955) «Le concept de structure social». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, (19), p. 3-44.
- Heilmann, L.; Rigotti, E. (1975) *La Linguistica: aspetti e problemi*. Bologna, Società Editrice Il Mulino.
- Jodelet, D. (2003) *Les représentations sociales*. Paris, PUF.
- Khayyam, O.; Olmsted, D. L. (1952) «Language and Professor Lévi-Strauss». *American Anthropologist*, 1 (54), p. 116-119.
- Kurzweil, E. (1980) *The Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*. Nova York, Columbia University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1945) «L'analyse structurale en linguistique et anthropologie». *Word*, 2 (1), p. 1-12.
- (1948) *La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara*. Paris, Journal de la Société des Americanistes.
  - (1949) *Las Estructuras elementales del parentesco*. Barcelona, Paidós, 1988.
  - (1950) «Raza e Historia» a *Raza y Cultura*. Madrid, Càtedra, 1996.
  - (1955a) «The Structural Study of Myth». *The Journal of American Folklore*, 270 (68), p. 428-444.
  - (1955b) *Tristes Tropiques*. Paris, Plon.
  - (1956) «Apèndice del capítol 15» a *Antropología Estructural*. Barcelona, Paidós, pp. 340-357, 1995.
  - (1962) «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des Sciences de l'homme» a VVAA. *Jean-Jacques Rousseau*. Neuchâtel, La Baconnière, p. 239-248.
  - (1962) *El pensamiento salvaje*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1964.
  - (1965) *El totemismo en la actualidad*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1997.

- (1966) *Du Miel aux Cendres*. Paris, Plon.
  - (1968) «Encuentro con Lévi-Strauss», (conversa amb Sanche de Gramont) a VVAA. *Crítica del estructuralismo*. Buenos Aires, Ediciones Síntesis, p. 45-70, 1976.
  - (1971) «Race and Culture». *Revue internationale des sciences sociales*, 4 (13), p. 647-666.
  - (1983) *Le regard éloigné*. Paris, Plon.
  - (1990) *De cerca y de lejos*. Madrid, Alianza Editorial.
  - (1991) *Histoire de Lynx*. Paris, Plon.
  - (1998) «Préface» a *Indiens de Guyane. Wayana et Wayampi de la forêt*. Paris, Éditions Autrement.
- Pettitot, J. (1999) «La généalogie morphologique du structuralisme». *Critique*, vol. LV, p. 97-122.
- Piaget, J. (1970) *Estructuralism*. Nova York, Harper & Row.
- Rabinow, P. (1997) *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton, Princeton University Press.
- Rodinson, Maxime (1955) «Etnographie et relativisme». *La Nouvelle Critique*, 69, p. 53-56.
- Troubetzkoy, N. S. (1949) *Principes de Phonologie*. Traducció al francès per J. Cantineau. Paris, Klincksieck.
- (2001) *Studies in General Linguistics and Language Structure*. Edició de Anatoly Liberman i traducció del rus per Marvin Taylor i Anatoly Liberman. Durham, Duke University Press.
- Wiseman, Boris (2004) «Les chemins de l'inconscient» a VVAA. *Claude Lévi-Strauss*. Paris, L'Herne; p. 328-338.

## Estructuralismo, diversidad cultural y relativismo en Lévi-Strauss

**Resumen:** Durante los años sesenta y setenta del siglo xx, el estructuralismo se convierte en una teoría recurrente para aquellos investigadores que se proponen la renovación teórica de las ciencias sociales. Desde la aparición, en 1949, de *Les Structures élémentaires de parenté*, Lévi-Strauss (1899-2009) no sólo ha provocado el interés y el entusiasmo de varias generaciones de etnólogos, historiadores, filósofos, psicólogos y pedagogos, sino que su poder de atracción ha llegado al gran público de la escena intelectual de Occidente. Sus teorías sobre la cultura todavía suscitan la misma atención que hace cincuenta años: el análisis del pensamiento humano en coherencia con la constitución de conjuntos de oposiciones, a menudo de tipo binario de generación continua (el alimento se opone a todo aquello no comestible, la agricultura a la caza, la naturaleza a la cultura...), a partir de las cuales el investigador muestra cómo estas oposiciones forman un sistema estructurado y toman sentido. En este artículo, que presentamos como homenaje a su pensamiento y con motivo de su óbito en octubre de 2009, hacemos una indagación en un ámbito de problematización que Lévi-Strauss tuvo que afrontar con más dificultad que cualquier otro: la interculturalidad y la aceptación de la diferencia.

**Palabras clave:** estructuralismo, Lévi-Strauss, antropología cultural, epistemología, interculturalidad

## Structuralisme, diversité culturelle et relativisme chez Lévi-Strauss

**Résumé :** Pendant les années soixante et soixante-dix du XXe siècle, le structuralisme est devenu une théorie récurrente pour les chercheurs qui se proposaient la rénovation théorique des sciences sociales. Depuis la parution, en 1949, des *Structures élémentaires de la parenté*, Claude Lévi-Strauss (1899-2009) non seulement a provoqué l'intérêt et l'enthousiasme de quelques générations d'ethnologues, d'historiens, de philosophes, de psychologues et de pédagogues, sinon que son pouvoir d'attraction est parvenu au grand public de la scène intellectuelle occidentale. Ses théories sur la culture suscitent encore la même attention qu'il y a cinquante ans : l'analyse de la pensée humaine en cohérence avec la constitution d'ensembles d'oppositions, souvent de type binaire, de génération continue (l'aliment s'oppose à tout ce qui n'est pas comestible, l'agriculture à la chasse, la nature à la culture, etc.), à partir desquels le chercheur montre comment ces oppositions forment un système structuré et prennent du sens. Dans cet article, que nous présentons à l'occasion du décès du grand sociologue survenu en octobre 2009 comme un hommage à sa pensée, nous faisons une recherche dans un domaine de problématisation que Lévi-Strauss a dû affronter avec davantage de difficulté que n'importe quel autre : l'interculturalité et l'acceptation de la différence.

**Mots clés :** structuralisme, Lévi-Strauss, anthropologie culturelle, épistémologie, interculturalité

## Structuralism, cultural diversity and relativism in Lévi-Strauss

**Abstract:** In the 1960s and 1970s, structuralism became a recurrent theory for researchers who aimed to update theory in the social sciences. Since the publication in 1949 of *Les Structures élémentaires de parenté* (The Elementary Structures of Kinship), Lévi-Strauss (1899-2009) has aroused the interest and enthusiasm of several generations of ethnologists, historians, philosophers, psychologists and educationalists. His work was also attractive enough to reach the general public of the Western intellectual scene. His theories of culture still spark the same interest as they did fifty years ago: the analysis of human thought through the creation of opposing sets, which are often binary and continuously generated (food opposed to everything that is not edible, agriculture opposed to hunting, nature to culture, etc.), on the basis of which the researcher shows how these oppositions form a structured system and gain meaning. In this article, which is presented as a homage to his thinking to mark his death in October 2009, we investigate an area of issues that Lévi-Strauss faced that was more difficult than any other: interculturality and the acceptance of difference.

**Keywords:** structuralism, Lévi-Strauss, cultural anthropology, epistemology, interculturality