

## Capítulo 2:

# La construcción del otro por la diversidad

El término “diversidad” para designar la alteridad cultural ya era utilizado en la etapa anterior pero como sinónimo de “diferencia”. Durante el lapso que va entre las dos guerras mundiales, las escuelas antropológicas comienzan a utilizar el término diversidad, de manera sistemática y sustitutiva al de diferencia. Pero alcanza toda su madurez, como parte constitutiva del objeto de la ciencia, en la década del ‘40.

El uso de esta palabra, que básicamente significa: variedad, abundancia de cosas distintas, se intensificó con la discusión y las críticas que los nuevos teóricos sostuvieron con el evolucionismo. Una característica de la construcción del otro por la diversidad es que, a diferencia del evolucionismo que discutía con otras ciencias (Filosofía, Ciencias Naturales, Abogacía, etc.), ahora se discutía con las teorías ya elaboradas por los antropólogos. Por eso no fue casual que, a pesar de las diferencias de enfoques, el punto común de las nuevas teorías fuera, justamente, la discusión con el evolucionismo.

Para ver el modo en que se construyó la otredad a partir de la idea de diversidad, elegimos dos teorías: la teoría funcionalista de B. Malinowski<sup>1</sup> y la teoría estructuralista de Lévi-Strauss<sup>2</sup>. Recorreremos estas perspectivas en torno a los mismos interrogantes que organizaron nuestro análisis de las teorías evolucionistas, con la salvedad de que, tanto en el funcionalismo como en el estructuralismo, la cuestión del origen de la humanidad pierde protagonismo en la explicación de la especificidad del hombre. En este sentido, qué es el hombre y por qué las sociedades humanas son distintas entre sí, constituyen las preguntas ejes de nuestros desarrollos.

### La versión funcionalista

Con la irrupción y explosión funcionalista en nuestra disciplina, surgen o se consolidan aspectos en el campo de la

Antropología que no la abandonarán y le imprimirán un sello distintivo. Uno de estos aspectos es el trabajo de campo (la observación participante) que implica un contacto directo, prolongado, con aquella sociedad que estudiamos. No nos extenderemos en las repercusiones metodológicas y epistemológicas que esto supone (ver capítulo 4) pero nos interesa mencionar que a partir de este momento, el viaje al Otro implica el desplazamiento físico del antropólogo y su inserción física en el mundo ajeno.

Nótese que decimos “mundo ajeno” para reafirmar la permanencia de la dualidad del universo humano en una relación Nosotros-Otros (lo propio y lo impropio). De hecho, Malinowski realiza este viaje desde el Nosotros al Otro a partir del momento en que decide viajar a las islas Trobriand para encontrar al “primitivo” y, a través de su estudio, refutar asignaciones que el Nosotros (representado por la sociedad europea, en particular la inglesa) atribuía a estos primitivos. Frente a esto, Malinowski se propone demostrar que la unidad de la naturaleza humana y la universalidad de sus necesidades fundan la posibilidad de establecer leyes generales a partir de la observación de sociedades singulares. Veamos como cumple con su tarea y como queda instaurada la relación Nosotros/Otros en el funcionalismo.

### ¿Qué es el hombre?

Malinowski proclama la universalidad de la naturaleza humana. Dicha universalidad queda plasmada a partir del concepto de cultura, en tanto creación de un ambiente artificial por medio del cual todos los hombres satisfacen sus necesidades. Malinowski define la especificidad de la condición humana en torno a la relación hombre-naturaleza. Podemos identificar dos ejes para analizar esta relación:

A) Apelación a la animalidad para formular la especificidad humana.

1 Utilizamos fundamentalmente el texto *Una teoría científica de la cultura* (Buenos Aires, Sudamericana, 1976) que fuera publicado en 1944 y “La cultura”, en Kahn (comp.) *El concepto de cultura textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975, que fuera publicado en 1931.

2 De Lévi-Strauss, utilizamos básicamente “Raza e Historia.” en *Antropología Estructural II*. México, Siglo XXI, 1979 (originalmente una conferencia dada en 1952) y “Raza y Cultura” en: *La mirada distante*. Barcelona, Editorial Argos Vergara, 1984.

B) Desarrollo de la especificidad del hombre: concepto de cultura y categorías derivadas.

### A) *Apelación a la animalidad*

El hombre, como especie animal, como toda criatura viviente, está sujeto a condiciones orgánicas de reproducción. Al nivel de las necesidades biológicas (nutricias, reproductivas, defensa, protección) el hombre es un ser más de la naturaleza.

Con el acto mismo de satisfacción de estas necesidades, el hombre alcanza su verdadera humanidad. En el caso del animal, la satisfacción de sus necesidades supone una relación directa con la naturaleza (fuente de recursos) a partir de la puesta en funcionamiento de su aparato anatómico. Este equipamiento corporal es una dotación fisiológica innata. El hombre, por su parte, no puede confiar exclusivamente en su equipamiento anatómico. Su dotación natural innata, en lo que se refiere a defensa, seguridad, etc. lo defrauda por completo. Así, el hombre satisface indirectamente sus necesidades a través de la creación de un ambiente artificial, secundario: la cultura.

Malinowski apela a la animalidad en un segundo sentido para dar cuenta comparativamente de la hominidad. Señala entre ambos tipos de comportamiento una relación cronológica en términos *anterior-posterior*. El anterior (comportamiento animal) se transforma en originario y en condición del surgimiento del comportamiento humano. El anterior se constituye en *precultural*. Los antepasados “infrahumanos” ejemplifican la condición precultural del hombre.

Este autor sostiene que el antropólogo puede reconstruir experimentalmente la situación animal de comienzos de la cultura, aislando los principales factores que deben estar presentes en la formación del *hábito*. Ante la ausencia de la posibilidad de la satisfacción directa, el animal (ejemplo prehumano) puede inventar recursos (objetos y técnicas) y ejercer acciones instrumentales para satisfacer impulsos orgánicos. El esfuerzo de este comportamiento que conecta impulso orgánico-instrumento-satisfacción, a partir del éxito alcanzado, conforma el elemento clave para la formación de hábitos al nivel de cada organismo individual.

De esta manera, cada ejecución individual implicaría para el individuo en estado precultural o animal la apreciación de un objeto como instrumento de uso, como un refuerzo del hábito y de la conexión integral entre impulso-hábito-satisfacción. Artefacto, norma y valor están presentes en el comportamiento animal y en la conducta precultural de monos antropoides.

Mientras estos hábitos son individualmente *improvisados* y no constituyen la base de una conducta reflexiva

por parte de todos los miembros de la comunidad, no podemos hablar de cultura. En este punto Malinowski señala distinciones entre actos preculturales y habilidades animales y aquellas actividades que debemos denominar culturales. Distinciones que adquieren, en el pasaje de la animalidad a la humanidad, el carácter de *transiciones*. Por un lado, el comportamiento cultural supone organización estable y permanente de actividades, mientras que el comportamiento precultural o animal supone ejecuciones individuales. En el primer caso hablamos de *costumbres*, en el segundo de *hábitos*.

Esta diferenciación termina de ser definida, al nivel de los objetos, al separar entre instrumentos improvisados y cuerpos de artefactos manufacturados según la tradición; entre formas de hábitos inventadas una y otra vez de manera esporádica e individual y reglas tradicionales que sustentan una conducta permanentemente organizada del grupo. La transición entre un comportamiento y otro implica la incorporación de realizaciones individuales a una tradición que puede ser comunicada a otros miembros del grupo y transmitida de una generación a otra (vínculos sociales y aparición del simbolismo).

### B) *La especificidad del hombre*

El punto de partida del análisis de la cultura, como vimos, son los hechos biológicos, en los cuales el hombre se revela como un organismo, como una especie animal. Pero el hombre se realiza como tal en la satisfacción *cultural* de sus necesidades biológicas. En este sentido “el hombre de la naturaleza no existe”.

Malinowski ve, entonces, a la cultura como una *realidad instrumental*. La define como conjunto integral constituido por *utensilios* y *bienes*, por el *cuerpo de normas* que rige los diferentes *grupos sociales*, por las *ideas*, *creencias* y las *costumbres*. Se trata de un aparato en parte *material*, en parte *humano* y en parte *espiritual* por medio del cual el hombre supera los concretos y específicos problemas de la vida.

Podemos decir, en términos de Malinowski, que los impulsos biológicos (estado puramente orgánico) constituyen el motor inicial de la acción humana de satisfacción (determinismo biológico). La satisfacción de estos impulsos requiere la creación de un ambiente artificial, el cual impone sobre el comportamiento humano un determinismo cultural. Éste implica una “redefinición” del impulso orgánico y la constitución de nuevas necesidades ya que la cultura de una comunidad debe reproducirse, conservarse y administrarse. La redefinición del impulso orgánico significa que estos problemas primarios básicos son solucionados por el hombre a partir de herramientas (apa-

rato material), en el marco de una organización en grupos cooperativos (aparato humano) y con el desarrollo de conocimientos, de un sentido de valor y de la moral (aparato espiritual).

Dos conceptos claves se desprenden de estas consideraciones a fin de comprender la relación entre comportamiento cultural y necesidad humana: *función e institución*.

Para especificar el concepto de *función* en el marco de la teoría de Malinowski, vamos a diferenciar su tratamiento según la mirada esté puesta en el individuo y sus necesidades o en la Cultura como realidad instrumental.

a) Desde el punto de vista del hombre y sus necesidades, el concepto de función se asocia directamente con la supervivencia y reproducción del individuo en tanto miembro de una cultura determinada. Función alude a la satisfacción de necesidades por medio de actividades en las cuales los hombres cooperan entre sí, usan utensilios y consumen bienes. Lo que está en juego aquí es el sostenimiento del organismo individual. Esta noción de función contiene en su misma definición el requisito de la cooperación. Los individuos se organizan a fin de alcanzar sus propósitos. El principio de organización es la base del concepto de Institución.

La *institución* es la unidad mínima de organización humana e implica la relación de los hombres entre sí y con el ambiente natural o artificial, según lo establecido por la tradición o por el mandato, obedeciendo a normas específicas de asociación y utilizando el equipamiento material de que disponen. Para Malinowski, la institución es la unidad mínima concreta y aislable de la realidad cultural, y expresa la asociación indisoluble de los tres aparatos que componen toda Cultura: el humano, el material y el espiritual. Cada individuo al satisfacer necesidades realiza actividades en las cuales los tres aparatos se hacen presentes en sus relaciones recíprocas. Esto es, el individuo ejecuta una acción institucional.

b) Si los individuos tienen necesidades que sólo pueden satisfacer culturalmente deben reproducir, conservar y administrar la Cultura (concepto de necesidades derivadas). Podemos decir que para Malinowski la Cultura es un organismo que tiene requerimientos vitales que refieren a la reproducción y funcionamiento de sus elementos constitutivos, es decir de las instituciones, ya que ellas configuran las unidades mínimas de la realidad cultural.

La vida de la Cultura como una totalidad orgánica, depende del funcionamiento concreto de las instituciones y de sus relaciones recíprocas a fin de alcanzar el sostenimiento del organismo social. La supervivencia de la Cul-

tura depende de que cada institución desempeñe su papel (puede ser uno solo o varios). Estamos frente a un concepto de función que refiere precisamente al cumplimiento del papel (efecto social) que cada institución juega al interior de la Cultura, contribuyendo de este modo a la reproducción del Todo. Si las instituciones son las unidades mínimas de la realidad cultural, no existe ningún hecho o fenómeno relativo al comportamiento humano que no esté integrado a ellas adquiriendo, en este sentido, su significación y función.

*Ya sea que tomemos una costumbre, es decir una forma estandarizada de conducta, ya sea una habilidad, un modo de comportamiento para la comida, el sueño, el transporte, expresaríamos directa o simbólicamente una actitud sociológica. Esto pertenece a un sistema organizado de actividades [...] Desafiamos a cualquiera que mencione un objeto, una actividad, un símbolo o un tipo de organización que no esté incorporado en una u otra institución.*

En términos del autor, es incorrecto intentar la explicación aislada de elementos, se traten éstos de comportamientos, objetos, etc., o bien, de instituciones. Nada existe fuera del Todo. La idea de totalidad gobierna. Incorporación, integración, conexión orgánica de elementos al todo, suponen la noción de *incrustación*, noción clave en la explicación de los hechos culturales. La idea del todo supone una unidad organizada que funciona según una lógica que le es particular y dentro de la cual cada elemento o parte define su funcionalidad y su sentido.

En esta dirección podemos decir que la complejidad es un atributo de toda realidad cultural, del Nosotros y de los Otros, ya que ella es resultado de concebir a la cultura como una totalidad integrada y no como una sumatoria de partes inconexas. La simpleza, aún la más evidente, se desvanece frente a la complejidad que adquiere cada elemento por su incrustación en una acción institucional, cultural. Si bien Malinowski universaliza la complejidad, en tanto atribución específica del comportamiento humano (ya no se trata, como para el evolucionismo de una condición que va adquiriéndose progresivamente en el proceso evolutivo de la Humanidad), puede, sin embargo, encontrarse en su discurso la distinción entre esta noción y la de simpleza, y su uso para comparar culturas en relación al tipo de instituciones que operan al interior de ellas. Este autor utilizará el adjetivo "simple" para referirse a culturas en las que las instituciones son multifuncionales, es decir cumplen varias funciones, mientras que califica como culturas más "complejas" a aquellas en las que se da una especialización

a nivel de sus instituciones, es decir, que éstas cumplen una sola función y que cada función, por ende, tiene su propia institución.

Vemos, entonces, como aquello que otorga complejidad, es decir la integración y la indisolubilidad, a nivel del análisis de la Cultura como un todo, deviene simpleza cuando la mirada se centra en la comparación entre culturas a nivel de la especialización (diferenciación) o generalización (indiferenciación) de las instituciones. Particularmente, Malinowski concebirá el mundo propio (Nosotros) como un mundo complejo en este sentido, o sea especializado, mientras en el mundo ajeno (Otros) gobierna la generalización.

Si el cumplimiento de las funciones de las instituciones es condición del funcionamiento de la Cultura y ésta última lo es de la reproducción de la vida de los individuos, los individuos y sus necesidades vitales constituyen el punto de partida del análisis antropológico. Volvamos, entonces, a los impulsos orgánicos, convertidos en necesidades básicas debido a la intervención de la cultura y a las necesidades derivadas, en tanto respuestas a concomitantes culturales.

Malinowski distingue entre necesidades o *imperativos instrumentales e integrativos*. Los imperativos instrumentales son medios para la satisfacción (su función) de finalidades (necesidades). El imperativo de la Economía (producción, distribución, consumo de bienes materiales) es un medio para satisfacer necesidades de subsistencia. El imperativo de la Ley y el Orden es un medio para satisfacer la necesidad humana de cooperación, que es la esencia de toda conquista cultural. Se requieren disposiciones para sancionar las costumbres, las normas éticas y legales que organizan la actividad grupal y para responder a las diferencias de status y jerarquías que se establecen entre los miembros del grupo. El imperativo de la Educación es un medio para satisfacer la necesidad cultural de transmitir la tradición a las generaciones sucesivas.

En cada uno de estos imperativos están presentes los tres elementos constitutivos del concepto de cultura (aparato material, humano y espiritual) organizados en un todo complejo. Cada uno de estos elementos tendrá, en el análisis de Malinowski, un rasgo y una función distintiva aunque sólo puedan comprenderse a la luz de sus relaciones de dependencia funcional.

Por ejemplo, los artefactos materiales de una cultura, no sólo los implicados en actividades de subsistencia, constituyen su riqueza material. Esta riqueza no es una fuerza en sí misma, necesita complementarse con:

- una masa de conocimientos intelectuales, técnicos, morales y éticos que garanticen su fabricación y su uso. Se supone, entonces, la implementación de reglas técnicas, morales y éticas.
- el reconocimiento del valor instrumental y simbólico de los bienes en el seno de una comunidad dada a fin de manejarlos y poseerlos.
- una organización social que moldee la producción y el manejo de los bienes, así como el disfrute de sus resultados.

La organización social es la manera concertada y estandarizada en que se comportan los grupos humanos. El carácter concertado de este comportamiento es el resultado de reglas (leyes, costumbres y maneras) sancionadas explícitamente o de formas aparentemente automáticas.

Ahora bien, la cultura material es la que moldea y condiciona a cada generación de hombres. Esto constituye su particularidad, la cual sólo puede darse gracias a la participación de los otros elementos. La cultura material es la única que sobrevive fuera de individuo y así puede transmitirse a las generaciones venideras. Pero con ella se transmiten todos los condicionamientos técnicos, morales, espirituales y sociales que son indispensables para su producción, manejo y disfrute.

Estos imperativos instrumentales pueden o no constituir una institución específica. En el caso de los trobriandeses, la economía es sólo una función de otra institución, la del parentesco.

Estos imperativos instrumentales no agotan la satisfacción humana indirecta de sus necesidades. Son necesarios otros de carácter integrativo. Estos nacen como respuesta a un objetivo integrador o sintético de la cultura. Organizan e integran al individuo y a la sociedad como un todo. A modo de ejemplo desarrollaremos dos de estos imperativos: conocimiento y magia<sup>3</sup>.

- *Conocimiento*: el hombre primitivo desarrolló un conocimiento de carácter científico basado en concepciones empíricas (observación, generalización y razonamiento lógico) que afectó las actividades humanas. El conocimiento es más que un medio para un fin porque su función es la de conectar distintos tipos de comportamientos. Estos sistemas organizan e integran las diferentes experiencias humanas y traspasan los resultados de las experiencias pasadas a las futuras empresas. Por último, ese conocimiento permite al hombre planificar y premeditar.

3 Otros imperativos integrativos son: la religión, el arte y el juego.

- **Magia:** el conocimiento no puede controlar la suerte, eliminar los accidentes, adivinar los giros inesperados de los hechos naturales o hacer que el trabajo humano sea confiable y adecuado a todas las exigencias prácticas. El conocimiento es soberano hasta un límite, más allá del cual nada pueden hacer ni la razón ni la lógica. Interviene entonces la magia. Se trata de sistemas de superstición, de ritual. La magia existe en todas partes. Se recurre a ella cuando la suerte y las circunstancias no son completamente controladas por el conocimiento. La magia tradicional es una institución que fija, organiza e impone a los miembros de una sociedad la posible solución a problemas que plantea la impotencia humana más allá del conocimiento o la habilidad técnica. La magia posee una verdad pragmática que aparece cuando el hombre está desintegrado ante la incapacidad de su conocimiento de controlarlo todo. La magia es también una fuerza organizativa de la sociedad. El mago, por su sabiduría y fuerza secreta, controla las actividades prácticas asociadas.

El concepto instrumental de cultura reposa sobre dos conceptos claves: función e institución. Para Malinowski, el comportamiento cultural, atributo universal de la especie humana supone siempre el cumplimiento de una o más funciones a través de una acción institucional de satisfacción de necesidades.

Así se proclama la universalidad de la función y de los principios de la organización institucional asociados a los componentes básicos de la cultura: equipamiento material (bienes y utensilios), equipamiento humano (organización según normas) y equipamiento espiritual (ideas, valores, creencias, tradiciones, etc.) y a los imperativos instrumentales e integrativos.

### ¿Por qué las sociedades humanas son distintas entre sí?

Desde un principio la presencia del Nosotros y su rol activo en la construcción de la otredad preocuparon a Malinowski. El autor se propuso refutar asignaciones prejuiciosas de la sociedad occidental de su tiempo a ese mundo ajeno, los primitivos específicamente. Estos prejuicios se fundan en un conocimiento del Otro cultural a partir del cual ese Otro nos devuelve la imagen imperfecta y retrasada de nosotros mismos. Esta actitud reconocida bajo la denominación de *etnocentrismo*, se convertirá desde entonces en un problema central de la Antropología. Malinowski, en una de sus clásicas etnografías, se refiere a este problema y lo adjudica a las mentes inexpertas de funcio-

narios, no habituadas a formular su pensamiento con algún grado de coherencia y precisión. Para él, esas mentes “están llenas de prejuicios y opiniones tendenciosas inevitables en el hombre práctico medio”. El investigador será quien podrá –y deberá– tener una mirada objetiva y científica, ajena a los prejuicios y sentimientos de su sociedad, superadora de la deformación etnocéntrica. Su crítica a los evolucionistas se basa justamente en este aspecto. Para él, los errores metodológicos que ellos cometieron se debieron a que, en su mayoría, utilizaron datos/informaciones provenientes de aquellos “hombres prácticos medios”, llenos de prejuicios respecto al primitivo o salvaje.

Malinowski, al igual que los evolucionistas, partía de ciertas proposiciones fundamentales relativas a las semejanzas entre los hombres. Para él, la especie humana desde el punto de vista biológico es una sola (UPB), lo que implica que todos los hombres tienen las mismas necesidades básicas y por lo tanto esto va a explicar la existencia de semejanzas o la presencia de elementos universales. Por esto considera que es importante en el estudio de la cultura una teoría de las necesidades, ya que ella permite explicar lo universal o lo universalmente válido:

*La teoría de la cultura debe basarse en los hechos biológicos. Los seres humanos constituyen una especie animal. Están sujetos a las condiciones elementales que deben ser cumplidas para que los individuos puedan sobrevivir, subsistir la raza y los organismos individuales, sin excepción, ser mantenidos en condiciones de actividad (1975:49-50).*

La satisfacción cultural de las necesidades básicas supone la creación de necesidades derivadas, instrumentales e integrativas. Podemos hablar de universalidad de funciones y de principios de organización institucional. Pero no sólo necesidades y funciones son comunes a todos los hombres; todos poseen, para Malinowski, un razonamiento lógico que conduce toda actividad humana.

Establece además, al igual que los evolucionistas, una serie de proposiciones fundamentales relativas a la diversidad entre los hombres. La primera de ellas considera la diversidad como un hecho empíricamente constatable. Y este hecho expresa la heterogeneidad de modalidades culturales que puede asumir la vida humana. Pero esta heterogeneidad implica que la cultura no es una sola como para el evolucionismo sino que supone la multiplicidad y variedad de formas institucionales de respuesta concreta a necesidades humanas universales. Si bien podemos hablar de la universalidad de las funciones (necesidad a satisfacer por medio de actividades) y de los principios generales de



organización institucional (presencia universal de los tres aparatos componentes de la cultura), la forma concreta, la sustancia que reviste la respuesta institucional (cultural) de satisfacción es diversa, múltiple y variada.

Así, ya no se habla de la Cultura, sino de culturas, en tanto expresiones particulares y singulares del quehacer humano. Y estas culturas:

- no representan un grado, un nivel de acumulación y de invento, sino una totalidad compleja, ordenada e indisoluble de elementos, dentro de la cual cada uno de estos elementos define su función y su eficacia. He aquí la noción de incrustación: toda actividad, todo fenómeno humano existe incorporado, incrustado en la totalidad que constituye la cultura.
- contemporáneas, distintas de Occidente, no testimonian un tiempo pasado de la Humanidad, sino su presente. La sincronía se impone a la retrospectiva en el análisis cultural. Así como la otredad viva no representa la supervivencia de un fenómeno pasado, la presencia de costumbres u otros elementos de la conducta humana que no parezcan compatibles con la realidad cultural en la cual están integrados, no reflejan la supervivencia de un rasgo de otro tiempo, un “peso muerto”, sino una presencia que cumple con una función. Es, por tanto, una realidad viva.

Para Malinowski, la diversidad no implica una sucesión temporal, ni tampoco un ordenamiento causal entre culturas. *Ninguna cultura es causa o efecto de otra*; se vinculan entre sí en función de ser cada una de ellas la manifestación concreta y singular de la satisfacción de necesidades humanas universales y de principios de organización, igualmente universales. *La ausencia de un ordenamiento temporal y causal de las culturas supone que cada una de ellas se explica a sí misma en la complejidad y singularidad de su ordenamiento funcional.*

*Si existe gradación entre las culturas es cualitativa y no cuantitativa*, y refiere a la especialización o no de las instituciones. Malinowski usará el término “simple” para referirse, en términos comparativos, a culturas con instituciones generalizadas (multifuncionalidad/incrustación); por el contrario, especialización y desincrustación devienen condiciones de complejidad cultural.

### Mecanismos de construcción de la diversidad

Malinowski fue uno de los primeros antropólogos en producir el pasaje del *sin* como mecanismo cognitivo al *con* a fin de argumentar contra posiciones de su época. El

mundo Ajeno es un mundo *con*. En el caso del análisis por la diversidad, el mundo primitivo es un mundo *con* y no *sin* aquellas atribuciones indudables del Nosotros. Se trata de un mundo con economía, con política, con arte, etc., así como también, con complejidad, con organización, con historia y con racionalidad. Así, por ejemplo, el autor no se cansa de realizar afirmaciones como las siguientes:

*La religión o la magia, el mantenimiento de la ley o los sistemas de conocimiento y la mitología se presentan con tan constante regularidad en todas las culturas que puede concluirse que también son el resultado de profundas necesidades o imperativos* (1975:96).

*El emparejamiento, es decir, el sistema de hacer la corte, el amor y la selección de consortes está tradicionalmente determinado en todas las sociedades humanas por un cuerpo de costumbres culturales que prevalecen en cada comunidad* (1975: 97).

*La magia cambia en la forma; varía de fundamento; pero existe en todas partes* (1975: 110).

La universalización de las atribuciones del Nosotros (el *con*) se complementa con las particularidades que asumen estas atribuciones en el mundo primitivo, un mundo *con* economía, *con* política, etcétera, pero donde éstas se presentan de “otra forma”. Esto significa que, si bien la economía como prototípica del Nosotros (intercambio de mercado) o la política bajo su fenómeno Estado están ausentes, podemos descubrir su presencia en torno al sentido (su función) que estas categorías asumen en nuestra sociedad. Para Malinowski el sentido implica la finalidad. Así, el sentido de la economía es la subsistencia, el de la política es el orden, la cohesión, etc. De esta forma el autor extiende las categorías propias del Nosotros y, al hacerlo, las transforma descubriendo detrás del fenómeno su sentido. En el mundo ajeno existen los mismos sentidos (funciones) pero diferentes formas institucionales. La otredad no es la negación de la propia humanidad. Pero este *con*, a diferencia de aquel que hablamos a propósito de la diferencia, no supone gradaciones de más o menos en la posesión de atributos que van desde la indiferenciación entendida como caos, a lo diferenciado entendido como orden y claridad. El *con* en Malinowski implica hallar en el mundo ajeno el sentido de las categorías de nuestra sociedad.

La extensión del propio universo clasificatorio al mundo primitivo tiene otra implicancia. En el mundo del antropólogo la economía, la política, etc., aparecen como categorías que poseen cierta especificidad autónoma. En el

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 incrustación 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 opuestas 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 thonga 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:

<sup>13</sup> 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 “cercanas” 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 instaura 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 Dis-tante*, 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

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

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.



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: “coalición”. Fue la “coalición” 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 recomienza 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.