

## El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss

Hoy a veces me pregunto si no me sentí atraído por la antropología, aunque inconscientemente, a causa de una afinidad estructural entre las civilizaciones que son su objeto de estudio y mis propios procesos mentales. Mi inteligencia es neolítica.

CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*

### I

Después de todo, ¿qué ha de pensar uno de los salvajes? Aun ahora, después de tres siglos de debates sobre la cuestión de si son nobles, bestiales o sencillamente como el lector o como yo, de si razonan como nosotros o están inmersos en un demente misticismo o son poseedores de formas superiores de verdad que nosotros hemos perdido por nuestra avaricia, de si sus costumbres, desde el canibalismo a la sucesión por línea materna, son meras alternativas, ni mejores ni peores, de las nuestras, o crudas precursoras de nuestras costumbres o sencillamente hechos extraños, pasajeros, impenetrables exotismos que resulta divertido coleccionar; de si son esclavos y nosotros somos libres o si nosotros somos esclavos y ellos son libres...pues de todas estas cosas aún no estamos seguros. Para el antropólogo, cuya profesión es estudiar otras culturas, el enigma siempre está presente. Su relación con su objeto de estudio es, quizá más que para ningún otro hombre de ciencia, inevitablemente problemática. Si sabe uno lo que el antropólogo piensa que es un salvaje, ya tiene la clave de su obra. Si sabe uno lo que el antropólogo piensa que él mismo es, sabe uno en general el tipo de cosas que dirá sobre la tribu que está estudiando. Toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis de lo demás es confesión. En el caso de Claude Lévi-Strauss (profesor de antropología social en el *Collège de France* y hoy el centro de un grado de atención general que habitualmente no alcanzan los hombres que pasan su vida estudiando remotos pueblos), distinguir los elementos espirituales de los elementos descriptivos resulta particularmente difícil. Por un lado, ningún antropólogo insistió tanto en el hecho de que la práctica de su profesión fue una búsqueda personal, impulsada por una visión personal y dirigida hacia una salvación personal:

Me debo a la humanidad tanto como al conocimiento. La historia, la política, el universo social y económico, el mundo físico y hasta el cielo, todos me rodean en círculos concéntricos y sólo puedo escapar de esos círculos mentalmen-

te si concedo a cada uno de ellos una parte de mi ser. Cual el guijarro que produce en la superficie del agua círculos de ondas al pasar por ella, debo lanzarme al agua para llegar al fondo.

Por otro lado, ningún antropólogo ha hecho tanto hincapié en que la etnología es una ciencia positiva:

La meta última de las ciencias humanas es, no constituir al hombre, sino disolverlo. La importancia crítica de la etnología está en que ella representa el primer paso de un proceso que abarca otros pasos. El análisis etnográfico trata de llegar a invariantes más allá de la diversidad empírica de las sociedades... Esta empresa inicial abre el camino a otras... que incumben a las ciencias naturales: la reintegración de la cultura en la naturaleza y la reintegración de la vida en el conjunto de sus condiciones fisicoquímicas... Puede uno comprender, pues, por qué encuentro en la etnología el principio de toda investigación.

En la obra de Lévi-Strauss las dos facetas de la antropología —como una manera de llegar al mundo y como un método para descubrir relaciones de legalidad entre hechos empíricos— son contrapuestas la una a la otra para forzarlas a una confrontación directa, en lugar de (como es más común que hagan los etnólogos) apartar la una de la otra para evitar la confrontación; y las tensiones internas que de ella se siguen. Esto explica tanto el vigor de su obra como la atracción general que ejerce. Hay en ella intrepidez junto con una especie de temerario candor. Pero esto también explica las sospechas intraprofesionales de que lo que Lévi-Strauss presenta como ciencia superior pudiera realmente ser un intento ingenioso y algún tanto indirecto de defender una posición metafísica, de exponer un argumento ideológico y de servir a una causa moral.

Tal vez no haya nada fundamentalmente malo en todo eso, pero, lo mismo que en caso de Marx, conviene tenerlo en cuenta, no sea que la actitud frente a la vida pueda tomarse por una simple descripción de la vida. Todo hombre tiene derecho a crear su propio salvaje para sus propios fines. Quizá todo hombre lo hace. Pero demostrar que ese salvaje construido corresponde a los aborígenes australianos, a los hombres de las tribus africanas o a los indios brasileños es una cuestión completamente diferente.

Las dimensiones espirituales del encuentro de Lévi-Strauss con su objeto de estudio (lo que significó para él personalmente su trato con los salvajes) son particularmente fáciles de descubrir, pues él mismo las consignó con metafórica elocuencia en una obra que, si bien dista mucho de ser un gran libro de antropología, o siquiera un libro especialmente bueno de antropología, es seguramente uno de los libros más bellos escritos por un antropólogo: *Tristes Tropiques*.<sup>1</sup> Su plan de exposición asume la forma de una leyenda corriente de la heroica búsqueda: la precipitada partida de las familiares costas atávicas que se habían hecho frustrantes y hasta en cierto modo amenazadoras (un puesto de filosofía en un *lycée* provinciano de la Francia de Le Brun); el viaje a otro mundo más oscuro, un mundo mágico lleno de sorpresas, pruebas y revelaciones (las selvas brasileñas y los caduveo, los bororo, los nambiquara y

<sup>1</sup> *Tristes Tropiques* (París, 1955) fue traducido al inglés con omisión de varios capítulos, por John Russell (Nueva York, 1964). [Hay traducción española: *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.]

los tupi-kawahib); y el regreso a la existencia ordinaria con el ánimo resignado y abatido (“adiós a los salvajes y luego adiós a los viajes”) y con un conocimiento profundizado de la realidad y de la obligación de comunicar lo que uno ha aprendido a aquellos menos aventureros que se quedaron en su casa. El libro es una combinación de autobiografía, de narración de un viajero, de tratado filosófico, de informe etnográfico, de historia colonial y de mito profético.

Después de todo, ¿qué aprendí de los maestros a quienes escuché, de los filósofos que leí, de las sociedades que investigué y de esa ciencia misma de la cual tanto se enorgullece el Occidente? Simplemente una o dos lecciones fragmentarias que completadas de punta a rabo reconstituirían las meditaciones de Buddha a la sombra de su árbol.

La travesía marítima fue un preludio sin incidentes. Al reflexionar sobre ella veinte años después, Lévi-Strauss compara su situación con la de los navegantes clásicos. Estos se habían hecho a la vela hacia un mundo desconocido, un mundo intacto para la humanidad, un jardín del Edén “al que se le habían ahorrado las agitaciones de la 'historia' durante unos diez o veinte milenios”. Y ahora él navegaba hacia un mundo despojado, un mundo que aquellos navegantes (y los colonos que los siguieron) habían destruido impulsados por su codicia, su arrogancia cultural y su afán de progreso. De aquel paraíso terrenal sólo quedaban los restos. Su naturaleza misma había sido transformada y se había hecho “histórica cuando antes era eterna y social cuando antes era metafísica”. Aquellos navegantes encontraron civilizaciones radicalmente diferentes de la suya al fin de su viaje. Ahora Lévi-Strauss encuentra empobrecidas imitaciones de su propia civilización mezcladas aquí y allá con las reliquias de un desechado pasado. No sorprende que Río lo decepcione. Las proporciones son inadecuadas, el Pan de Azúcar es demasiado pequeño, la bahía parece mal situada, la luna tropical parece salir sólo para iluminar casuchas, chozas. El viajero llegó, como un tardío Colón, a hacer un deprimente descubrimiento: “Los trópicos no son tanto exóticos como están fuera de época”.

Una vez desembarcado, comienza el descenso a las profundidades. La trama del relato se complica, se hace fantasmagórica y culmina en un desenlace completamente imprevisto. En las afueras de San Pablo no hay indios, contrariamente a lo que le habían asegurado en París y sobre todo el director de *l'Ecole Normale*. Las tierras que en 1918 constituían dos tercios del estado y estaban marcadas en el mapa como “territorio inexplorado y habitado sólo por indios” no tenían ni un solo indio nativo en 1935, cuando Lévi-Strauss, en busca de “una sociedad humana reducida a su expresión básica”, aceptó el puesto de profesor de sociología en la nueva universidad local. Los indios más próximos estaban a varios centenares de kilómetros en una reserva pero no eran muy satisfactorios. Ni verdaderos indios, ni verdaderos salvajes, “eran un ejemplo perfecto de la situación social que se está difundiendo cada vez más en la segunda mitad del siglo XX: eran 'ex salvajes', es decir, gentes a las que se había impuesto bruscamente la civilización y que tan pronto como dejaron de ser 'un peligro para la sociedad' la civilización ya no se interesó más por ellos”. Ello no obstante, el encuentro fue instructivo, como lo son todas las iniciaciones, pues lo desengañaron de la “ingenua y poética idea de lo que nos aguarda a todos los novicios en la antropología”, y lo preparó para afrontar con más objetividad a los indios menos “contaminados” con los que luego habría de ponerse en contacto.

Había cuatro grupos de estos indios, cada uno de los cuales vivía un poco más

adentro de la selva y estaba un poco menos contaminado y, por lo tanto, prometía un poco más una iluminación final. Los caduveo, en medio del Paraguay, lo intriguaron por los tatuajes de su cuerpo, en cuyos elaborados dibujos el antropólogo creyó ver una formal representación de la organización social aborigen, que entonces se encontraba en decadencia. Los bororo, más profundamente metidos en la selva, estaban menos contaminados por la civilización. Su número se había reducido radicalmente por obra de la enfermedad y la explotación, pero los bororo todavía vivían según el viejo esquema de la aldea y luchaban por mantener su sistema de clanes y su religión. Más adentro de la selva, se encontraban los infantiles nambikwara, de naturaleza tan simple que Lévi-Strauss podía encontrar en su organización política —pequeñas bandas nómadas que se formaban y se reformaban constantemente guiadas por jefes temporarios— elementos que prestaban apoyo a la teoría del contrato social de Rousseau. Y, por fin, cerca de la frontera boliviana, en “el país de Crusoe”, apareció la gnosis de la forma de los tupi-kawahib, que no sólo no estaban contaminados, sino que representaban el sueño de un hombre de ciencia pues nunca habían sido *estudiados*:

Nada más excitante para un antropólogo que la perspectiva de ser el primer hombre blanco que penetra en una comunidad nativa... En aquel viaje iba a tornar a vivir la experiencia de los viajeros de antaño; y al mismo tiempo viviría ese momento, tan decisivo para el pensamiento moderno, en el cual una comunidad que se consideraba completa, conclusa, perfecta y autosuficiente llega a darse cuenta de que no es nada de eso... En suma la revelación de lo contrario: el hecho de que no está sola en el mundo, de que no es sino una parte de un vasto conjunto humano y que para conocerse debe primero mirar la imagen irreconocible de sí misma en ese espejo del cual una astilla largamente olvidada estaba a punto de dar, para mí solamente, su primero y último reflejo.

Pero tan grandes expectativas fueron seguidas por una clara decepción, pues aquellos últimos salvajes, antes que suministrarle una visión purificada de primitividad, le resultaron intelectualmente inaccesibles, más allá de su alcance. Lévi-Strauss no podía comunicarse literalmente con ellos.

Yo deseaba seguir “lo primitivo” hasta el fondo. Seguramente mi deseo había sido satisfecho por esa gente encantadora a la que ningún hombre blanco había visto antes que yo y tal vez ningún otro volvería a ver. Aquel viaje había dominado mi ánimo y por fin había llegado hasta “mis” salvajes. Pero, ¡ay! eran demasiado salvajes... Estaban realmente dispuestos a enseñarme sus costumbres y creencias, pero yo nada sabía de su lengua. Estaban tan cerca de mí como una imagen vista en un espejo. Los podía tocar pero no podía entenderlos. Allí tuve mi recompensa y al mismo tiempo mi castigo pues, ¿no consistía mi error, y el de los de mi profesión, en creer que los hombres no son siempre hombres? ¿En pensar que algunos merecen más nuestro interés y atención porque en sus maneras hay algo que nos asombra? Apenas conoce uno a esa gente o conjetura lo que ella es se desvanece su carácter extraño y uno bien podía creer que está en una de sus propias aldeas. O si, como en este caso, su extrañeza persistía intacta, las cosas no mejoraban para mí pues ni siquiera podía comenzar a analizarla. Entre estos dos extremos, ¿cuáles son los casos equívocos que nos permiten a nosotros (los antropólogos) dar las excu-

sas por las que vivimos? ¿Quién es en definitiva el más defraudado por el desasosiego que despertamos en el lector? Nuestras observaciones deben ser expuestas a cierta distancia si queremos que sean inteligibles y sin embargo debemos quedarnos a mitad de camino y no alejarnos puesto que la gente a la que asombran nuestras observaciones es muy parecida a aquella para la cual las costumbres en cuestión son algo descontado. ¿Es el lector quien se engaña en creer en nosotros? ¿O somos nosotros quienes no tenemos el derecho a sentirnos satisfechos antes de haber disuelto completamente ese residuo que daba su pretexto a nuestra vanidad?

Al fin de aquella búsqueda le esperaba, pues, no una revelación sino un enigma. El antropólogo parece condenado a viajar entre hombres a quienes puede comprender precisamente porque su propia cultura ya los ha contaminado, ya los ha cubierto de “la mugre, *nuestra* mugre que hemos arrojado al rostro de la humanidad” o bien a viajar entre hombres que no están contaminados y que por esa razón le son en gran medida ininteligibles. O bien el antropólogo es un viandante entre verdaderos salvajes (de los cuales quedan todavía unos pocos preciosos), cuyo carácter diferente aísla su vida de la del antropólogo, o bien éste es un nostálgico turista “afanado en busca de una realidad desvanecida... un arqueólogo del espacio que trata en vano de reconstruir la idea de lo exótico con la ayuda de una partícula encontrada aquí y de un fragmento de resto encontrado allá”. Viéndose frente a hombres como reflejados en un espejo, el antropólogo que puede tocar pero no comprender y frente a hombres a medias arruinados, “pulverizados por el desarrollo de la civilización occidental”, Lévi-Strauss se compara con aquel indio de la leyenda que habiendo llegado al fin del mundo y habiendo hecho preguntas sobre cosas y personas se quedó desengañado por lo que le dijeron: “Soy víctima de una doble flaqueza; lo que veo es una aflicción para mí; lo que no veo es un reproche”.

¿Deben, pues, desesperar los antropólogos? ¿Nunca habremos de conocer a los salvajes? No, porque hay otro camino para acercarnos a su mundo, un camino que no es el de la participación personal en ese mundo: la construcción (partiendo de las partículas y fragmentos de restos que aún es posible reunir o que ya han sido reunidos) de un modelo teórico de sociedad que, aunque no corresponda a ninguna de las que pueden observarse en la realidad, nos ayude a ello no obstante a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. Y esto es posible porque a pesar de la superficial extrañeza de los hombres primitivos y de sus sociedades, en un nivel más profundo, en un nivel psicológico no nos son en modo alguno ajenos. El espíritu del hombre es en el fondo el mismo en todas partes, de manera que lo que no puede realizarse mediante un acercamiento, mediante el intento de penetrar materialmente en el mundo de las tribus salvajes, puede realizarse en cambio dando un paso atrás y desarrollando una ciencia general del pensamiento, una ciencia conclusa, abstracta, formalista, una gramática universal del intelecto. No será tomando por asalto las ciudadelas de la vida salvaje ni tratando de penetrar directamente en su vida mental (lo cual es imposible) como podrá escribirse una antropología válida. Se lo hará al reconstituir intelectualmente la forma de esa vida partiendo de sus restos “arqueológicos” cubiertos de mugre, reconstruyendo los sistemas conceptuales que, desde muy por debajo de la superficie, la animaron y le dieron forma.

Lo que una jornada emprendida al corazón de las tinieblas no pudo producir puede producirlo una inmersión en la lingüística estructural, en la teoría de la comunicación, en la cibernética y en la lógica matemática. Del desengañado romanticis-

mo de *Tristes Tropiques* surgió el exultante cientificismo de la otra obra importante de Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage* (1962).<sup>2</sup>

## II

*La Pensée Sauvage* parte de una idea expuesta primero en *Tristes Tropiques*, relativa a los caduveo y a sus tatuajes sociológicos: la idea de que la totalidad de las costumbres de un pueblo siempre forma un todo ordenado, un sistema. El número de tales sistemas es limitado. Las sociedades humanas, lo mismo que los seres humanos individuales, nunca crean partiendo de un todo sino que meramente eligen ciertas combinaciones de un repertorio de ideas que les eran anteriormente accesibles. Temas fundamentales son interminablemente dispuestos y vueltos a disponer en diferentes esquemas: expresiones variadas de una estructura representativa subyacente que sería posible reconstituir si poseyéramos suficiente ingenio e inventiva. El trabajo del etnólogo consiste en describir las configuraciones superficiales lo mejor que puede, de reconstituir las estructuras más profundas de que aquéllas están construidas y en clasificar esas estructuras, una vez reconstituidas, en un esquema analítico, algo parecido a la tabla periódica de los elementos de Mendeleev. Después de eso “todo lo que nos quedaría por hacer sería reconocer aquellas (estructuras) que (determinadas) sociedades adoptaron”. La antropología es sólo aparentemente el estudio de costumbres, creencias e instituciones; fundamentalmente es el estudio del pensamiento.

En *La Pensée Sauvage* esta idea rectora —la de que el universo de instrumentos conceptuales accesibles al salvaje es un universo cerrado con el cual debe construir sus formas culturales— reaparece en lo que Lévi-Strauss llama “la ciencia de lo concreto”. Los salvajes construyen modelos de la realidad: del mundo de la naturaleza, del yo, de la sociedad. Pero no lo hacen como los hombres de ciencia modernos integrando proposiciones abstractas en un marco de teoría formal, sacrificando el carácter vívido de lo percibido a la fuerza explicativa de los sistemas conceptuales generalizados, sino que lo hacen ordenando las particularidades percibidas en totalidades inmediatamente inteligibles. La ciencia de lo concreto ordena directamente realidades percibidas: las inconfundibles diferencias de canguros y avestruces, la inundación y retiro de las aguas según las estaciones, el curso del sol o las fases de la luna. Estos elementos se convierten en modelos estructurales que representan el orden subyacente de la realidad de una manera, por decirlo así, analógica. “El pensamiento salvaje extiende su captación por medio de *imagines mundi*. Modela construcciones mentales que hacen inteligible el mundo en la medida en que tales construcciones logran parecerse.”

<sup>2</sup> Se ha publicado una traducción inglesa, tampoco completa, con el título de *The Savage Mind* (Londres, 1966). Sin embargo, esta traducción (en la cual por misericordia se omitió el nombre del traductor) es, a diferencia de la sensata versión que hizo Russell de *Tristes Tropiques*, execrable, de manera que yo mismo tuve que hacer mis propias versiones al inglés en lugar de citar esa traducción. La colección de ensayos de Lévi-Strauss titulada *Anthropologie Structurale* en los que muchos de los temas de su obra más reciente aparecieron por primera vez, ha sido traducida al inglés como *Structural Anthropology* (Nueva York, 1963); su *Le Totémisme Aujourd'hui* (París, 1962), una especie de preludeo a *La Pensée Sauvage*, fue traducido con el título de *Totemism* (Boston, 1963). [Hay traducciones españolas: *El pensamiento Salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964; *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968; *El Totemismo en la Actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.]

Esta ciencia no es canónica (“que nosotros preferimos llamar ‘primaria’ antes que ‘primitiva’”) pone en práctica una filosofía de lo finito. Los elementos del mundo conceptual están dados, están prefabricados, por así decirlo, y pensar consiste en tratar con esos elementos. La lógica salvaje opera como un caleidoscopio cuyas imágenes pueden asumir gran variedad de estructuras en tanto que nada cambia en la cantidad, la forma o el color. El número de configuraciones que puede producirse de esta manera es grande si las figuras son lo bastante numerosas y variadas, pero no infinito. Los esquemas o estructuras dependen de la disposición de las figuras las unas con respecto de las otras (es decir, son una función de la relación entre las figuras antes que de sus propiedades individuales consideradas separadamente) y el alcance de las posibles transformaciones está estrictamente determinado por la construcción del caleidoscopio, por la ley interna que rige su funcionamiento. Y lo mismo ocurre también con el pensamiento salvaje. Anecdótico y geométrico, ese pensamiento construye estructuras coherentes con “los cabos sueltos y restos de procesos psicológicos o históricos”.

Estos cabos sueltos y restos, las figuras del caleidoscopio, son imágenes tomadas del mito, del ritual, de la magia y del saber empírico. (De qué manera precisa nacieron en primer término estas cosas es uno de los puntos en que Lévi-Strauss no es demasiado explícito, pues se refiere a aquéllas vagamente llamándolas “residuos de hechos... restos fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad”.) Tales imágenes inevitablemente cobran cuerpo en estructuras mayores —en mitos, ceremonias, taxonomías de pueblos— pues, como en el caso del caleidoscopio, uno siempre ve las figuras distribuidas en *algunas* estructuras, por irregulares o malformadas que éstas sean. Pero, como en el caleidoscopio, se las puede separar de esas estructuras, y se las puede disponer en estructuras diferentes de análoga índole. Al citar las palabras de Franz Boas “parecería que los mundos mitológicos hubieran sido contruidos sólo para ser demolidos y para que nuevos mundos se construyeran con los fragmentos”, Lévi-Strauss extiende esta visión de permutación al pensamiento salvaje en general. Todo es cuestión de barajar y mezclar imágenes claras (y concretas) —animales totémicos, colores sagrados, dirección del viento, deidades solares, etc— para producir estructuras simbólicas capaces de formular análisis objetivos (lo cual no quiere decir exactos) de los mundos social y físico.

En el caso del totemismo, considerado durante mucho tiempo como una institución unitaria autónoma, una especie de primitivo culto de la naturaleza que debía explicarse desde el punto de vista de teorías mecánicas de una u otra clase —evolucionistas, funcionales, psicoanalíticas, utilitarias—, Lévi-Strauss cree que el totemismo es solamente un caso especial de esta tendencia universal a construir esquemas conceptuales con imágenes particulares.

En el totemismo se postula (de manera enteramente inconsciente) un paralelo lógico entre dos series, una natural y una cultural. El orden de las diferencias entre los términos de un lado del paralelo es isomorfo con el orden de las diferencias entre los términos del otro lado. En el caso más simple, las evidentes diferencias físicas de especies animales —el oso, el águila, la tortuga, etc.— son puestas en correspondencia con las diferencias sociológicas de grupos sociales: los clanes A, B, C, etc. Lo importante no son las características específicas del oso, del águila y la tortuga como tales —las del zorro, del conejo y del cuervo habrían servido lo mismo—, sino que es el contraste, la oposición de un par de dichas características. En esto se apoya el salvaje para representarse intelectualmente a sí mismo y a los demás la estructura de su sistema de clan. Cuando el salvaje dice que los miembros de su clan

son descendientes del oso y que sus vecinos son descendientes del águila no está dando muestras de su ignorancia en biología, sino que está diciendo de una manera completamente metafórica que la relación entre su clan y el de sus vecinos es análoga a la relación percibida entre esas dos especies animales. Consideradas término por término, las creencias totémicas son sencillamente arbitrarias. La “historia” las creó y la “historia” puede en definitiva destruirlas, modificar su papel o reemplazarlas por otras. Pero consideradas como una serie ordenada resultan coherentes pues entonces son capaces de representar simbólicamente otra serie análogamente ordenada: clanes aliados, clanes exogámicos, clanes patrilineales. Y esto es general. La relación entre una estructura simbólica y su referente, la base de su *significación* es fundamentalmente “lógica”, es una coincidencia de forma no afectiva, ni histórica, ni funcional. El pensamiento salvaje es razón congelada y la antropología es, como la música y la matemática, “una de las pocas vocaciones realmente verdaderas”.

O como la lingüística. Pues en el lenguaje los elementos constitutivos —fonemas, morfemas, vocablos— son también, desde el punto de vista semántico, arbitrarios. Por qué los franceses llaman a cierta clase de animal *chien* y los ingleses lo llaman *dog* o por qué el inglés forma los plurales agregando una *s* y el malayo los forma doblando raíces no son las cuestiones que los lingüistas —en todo caso los lingüistas estructurales— consideren ya provechoso plantear como no sea en términos históricos. Sólo cuando el lenguaje está ordenado (mediante las reglas de la gramática y la sintaxis) en enunciaciones —los hilos del habla que cobran cuerpo en proposiciones— surge el significado y es posible la comunicación. En el lenguaje también este orden guía, este sistema fundamental de formas en virtud del cual se barajan y mezclan unidades separadas de manera tal que el sonido se convierta en habla, es subconsciente. Es una estructura profunda lo que el lingüista reconstituye partiendo de su manifestación en la superficie. Uno puede adquirir conciencia de las categorías gramaticales de su lengua leyendo tratados lingüísticos, así como puede adquirir conciencia de las categorías culturales de uno leyendo tratados etnológicos. Pero como actos, tanto hablar como conducirse, son realizaciones espontáneas alimentadas por fuentes subterráneas. Por último, y cuestión sumamente importante, el estudio lingüístico y (junto con él la teoría de la información) también define sus unidades básicas, sus elementos constitutivos, no atendiendo a sus propiedades comunes sino atendiendo a sus diferencias, es decir, oponiéndolas en pares. La oposición binaria —ese abismo dialéctico entre más y menos que la técnica de la computación ha convertido en la *lingua franca* de la ciencia moderna— constituye la base del pensamiento del salvaje, así como de su lenguaje. Y, en realidad, es esa oposición lo que los hace esencialmente formas variadas de la misma cosa: sistemas de comunicación.

Habiendo abierto esta puerta, todas las cosas son posibles. No sólo la lógica de las clasificaciones totémicas, sino cualquier esquema de clasificación puede exponerse en principio: taxonomías de plantas, nombres de personas, geografías sagradas, cosmologías, estilos de peinados entre los indios omaha o los dibujos de los zumbadores australianos. Pues todas estas cosas siempre se remontan a una oposición subyacente de un par de términos —alto y bajo, derecho e izquierdo, paz y guerra, etc.— expresados en imágenes concretas, en conceptos palpables, “más allá de los cuales es, por razones intrínsecas, inútil e imposible ir”. Además, una vez determinados algunos de estos esquemas o estructuras, pueden relacionarse unos con otros, es decir, pueden ser reducidos a una estructura más general y “profunda” que abarque los dos términos. Mediante operaciones lógicas —inversión, transposición, sustitución, todas las clases de permutaciones sistemáticas— se muestra que uno



puede derivar del otro y recíprocamente del mismo modo en que una oración gramatical se puede transformar en los puntos y rayas del código Morse o convertir una expresión matemática en su complemento cambiando todos los signos. Y hasta puede uno moverse entre diferentes niveles de realidad social —el intercambio de mujeres en el matrimonio, el intercambio de regalos en el comercio, el intercambio de símbolos en los ritos— al demostrar que las estructuras lógicas de estas diversas instituciones son isomorfas cuando se las considera como esquemas de comunicación.

Algunos de estos ensayos de lo “socio-lógico” son, como el análisis del totemismo, persuasivos y esclarecedores hasta cierto punto. (Siempre que se excluya enérgicamente de la atención todo contenido metafísico o la aureola afectiva que estas creencias puedan tener.) Otros, como el intento de demostrar que el totemismo y la casta son susceptibles (“mediante una transformación muy simple”) de ser reducidos a diferentes expresiones de la misma estructura general subyacente, son por lo menos inquietantes si no precisamente convincentes. Y otros, como los intentos de mostrar que las diferentes maneras de nombrar caballos, perros, pájaros y vacas forman un sistema tridimensional coherente de imágenes complementarias cortado transversalmente por relaciones de simetría inversa, son triunfos de la auto-parodia. Son ejercicios de “interpretación profunda” lo suficientemente forzados para hacer ruborizar hasta a un psicoanalista. Todo es notablemente ingenioso. Si un modelo de sociedad “eterno y universal” puede construirse con los restos de sociedades muertas o moribundas —un modelo que no refleja ni el tiempo ni el lugar ni las circunstancias (y éstas son palabras citadas de *Totemism*) sino que es “una expresión directa de la estructura del espíritu y detrás del espíritu probablemente del cerebro”— entonces, ésta puede muy bien ser la manera de construirlo.

### III

Pues lo que Lévi-Strauss ha hecho por su cuenta es una máquina infernal de la cultura. Esa máquina anula la historia, reduce el sentimiento a una sombra del intelecto y reemplaza los espíritus particulares de salvajes particulares que viven en selvas particulares por la mentalidad salvaje inmanente en todos nosotros. Esa máquina le hizo posible salir del punto muerto a que lo había reducido su expedición en el Brasil —proximidad física y distancia intelectual— y llegar a lo que tal vez siempre deseó realmente: proximidad intelectual y distancia física. “Yo estaba contra las nuevas tendencias del pensamiento metafísico que comenzaban entonces (en 1934) a cobrar forma”, escribió Lévi-Strauss en *Tristes Tropiques* al explicar su insatisfacción ante la filosofía académica y su vuelco hacia la antropología.

La fenomenología me parecía inaceptable por cuanto postulaba una continuidad entre experiencia y realidad. Yo estaba completamente dispuesto a aceptar que una abarcara y explicara a la otra pero me había dado cuenta... de que no hay ninguna continuidad en el caso de la una y a la otra y que para llegar a la realidad debemos primero repudiar la experiencia, aun cuando luego debemos reintegrarla en una síntesis objetiva en el cual el sentimentalismo no desempeña parte alguna.

En cuanto a la tendencia del pensamiento que iba a encontrar su realización en el existencialismo, me parecía exactamente lo opuesto al pensamiento verdadero a causa de su indulgente actitud respecto de las ilusiones de la subjetividad.

Promover preocupaciones privadas a la categoría de problemas filosóficos es peligroso..., y excusable sólo como procedimiento didáctico, pero peligroso en extremo si empuja al filósofo a volver las espaldas a su misión.

Esa misión (le corresponde al filósofo cumplirla sólo hasta que la ciencia adquiera fuerzas suficientes para asumir esa misión de la filosofía) consiste en comprender el Ser en relación con el ser mismo y no en relación con el propio yo.

La ciencia superior de la *Pensée Sauvage* y la heroica búsqueda de *Tristes Tropiques* no son básicamente sino “muy simples transformaciones” de la una en la otra. Son expresiones diferentes de la misma profunda estructura subyacente: el universal racionalismo de la Ilustración francesa. En efecto, a pesar de todos los apóstrofes dirigidos a la lingüística estructural, a la teoría de la información, a la lógica simbólica, a la cibernética, a la teoría de los juegos y a otras teorías avanzadas, el verdadero *gurú* de Lévi-Strauss es, no de Saussure, ni Shannon, ni Boole, ni Wiener, ni von Neumann (ni, a pesar de la invocación ritual a ellos para producir efecto dramático, Marx ni Buddha), sino Rousseau.

Rousseau es nuestro maestro y nuestro hermano... Pues sólo hay una manera en que podamos escapar de la contradicción inherente a la posición del antropólogo y esa manera es reformular, por nuestra cuenta, los procedimientos intelectuales que permitieron a Rousseau avanzar desde las ruinas dejadas por el *Discours sur l'Origine de l'Inégalité* al amplio designio del *Contrato Social*, cuyo secreto revela el *Emilio*. Fue él quien nos mostró, después de haber destruido nosotros todo orden existente, cómo podemos aún descubrir los principios que nos permiten erigir un nuevo orden en su lugar.

Lo mismo que Rousseau, en el fondo Lévi-Strauss busca, no a los hombres que no le preocupan mucho, sino al Hombre que constituye su obsesión. Tanto en la *Pensée Sauvage* como en *Tristes Tropiques* lo que busca es esa joya en el loto. La “base inmovible de la sociedad humana” no es realmente social sino que es psicológica: un espíritu racional, universal, eterno y, por lo tanto (según la gran tradición del moralismo francés), virtuoso.

Rousseau (“de todos los filósofos, el que más se aproxima a un antropólogo”) muestra el método por el cual puede por fin resolverse la paradoja del viajero antropológico, quien llega o bien demasiado tarde para encontrar lo salvaje, o bien demasiado temprano para apreciarlo. Nosotros debemos, como hizo Rousseau, desarrollar la capacidad de penetrar en la mente salvaje empleando (para suministrar a Lévi-Strauss lo que acaso él menos necesita, otra *expresión*) lo que podría llamarse empatía epistemológica. El puente entre nuestro mundo y el mundo de nuestros objetos de estudio (extinguidos, oscuros o meramente pingajos) consiste no en una confrontación personal que cuando se da nos corrompe tanto a nosotros como corrompe a nuestros objetos de estudio, sino que consiste en una especie de lectura experimental de la mente salvaje. Y Rousseau, “al probar (en sí mismo) modos de pensamiento tomados de otra parte o meramente imaginados” (para demostrar “que toda mente humana es un lugar de virtual experiencia, de manera que lo que ocurre en la mente de los hombres, por remotos que sean, puede ser investigado”), fue el primero en acometer esta empresa. Uno comprende el pensamiento de los salvajes, no por mera introspección ni por mera observación, sino procurando pensar como ellos piensan y

hacerlo con sus materiales. Lo que uno necesita, independientemente de una etnografía detallada, es una inteligencia neolítica.

Las conclusiones filosóficas que para Lévi-Strauss se siguen de este postulado —de que los salvajes sólo pueden ser comprendidos reconstruyendo sus procesos mentales con los restos de sus culturas— se agregan a una versión técnicamente recondicionada del moralismo rousseauiano.

Los modos del pensamiento salvaje (silvestre, no domesticado) son primarios en la mentalidad humana. Son los que todos tenemos en común. Las estructuras de pensamiento civilizadas (domesticadas, domadas) de la ciencia y la erudición modernas son productos especializados de nuestra sociedad. Son productos secundarios, derivados y, aunque no inútiles, artificiales. Si bien estos modos primarios de pensamiento (y los fundamentos de la vida social humana) son “silvestres” como el “pensamiento silvestre” (trinitaria) —espectacular retruécano que da su título a *La Pensée Sauvage*—, son empero esencialmente intelectuales, racionales, lógicos, no emocionales o instintivos o místicos. La mejor época —pero no en el sentido de la perfección— para el hombre fue la edad neolítica (es decir, la edad posagrícola, preurbana): lo que Rousseau (quien, contrariamente a lo que generalmente se piensa, no era un primitivista) llamó *société naissante*. Pues fue entonces cuando floreció esa mentalidad que produjo con su “ciencia de lo concreto” esas artes de la civilización —la agricultura, la cría de animales, la alfarería, los telares, la conservación y preparación de alimentos, etc.— que aún constituyen los fundamentos de nuestra existencia material.

Habría sido mejor que el hombre se mantuviera en este “terreno intermedio entre la indolencia del estado primitivo y la febril actividad a que lo impulsa su *amour propre*”, en lugar de abandonarlo para satisfacer la ambición, el orgullo y el egoísmo de la civilización mecánica. Pero el hombre *abandonó* aquel estado. La tarea de la reforma social consiste en hacernos mirar de nuevo aquel estado intermedio, no en hacernos retornar a la edad neolítica, sino en hacernos recordar vigorosamente sus realizaciones humanas, su gracia sociológica, a fin de encaminarnos hacia un futuro racional en el cual se vean más plenamente realizados estos ideales. Y es una antropología científicamente enriquecida (“que legitime los principios del pensamiento salvaje y los restablezca en su justo lugar”) el agente apropiado para llevar a cabo esta reforma. El progreso hacia lo humano —ese gradual desarrollo de las facultades intelectuales superiores que Rousseau llamó *perfectibilité*— quedó destruido por el parroquialismo cultural armado con una ciencia desarrollada a medias. El universalismo cultural, armado con una ciencia madura, volverá a ponerlo otra vez en marcha.

Si el género (humano) se concentró hasta ahora en una tarea y sólo una —la de construir una sociedad en la cual el hombre pueda vivir—, luego las fuentes de la fuerza con que contaban nuestros remotos antepasados están presentes también en nosotros. Todas las posibilidades están aún sobre la mesa y podemos aprovecharlas en cualquier momento que se nos antoje. Nosotros podemos comenzar todo de nuevo por mal que se hayan hecho las cosas hasta ahora: “La edad de oro (escribió Rousseau), que la ciega superstición situaba detrás de nosotros o delante de nosotros, está *en nosotros*”. La hermandad humana adquiere una significación palpable cuando encontramos una imagen de ella confirmada en la más mísera de las tribus y cuando esa tribu nos ofrece una experiencia que, unida a muchos centenares de otras experiencias, tiene una lección que enseñarnos.

## IV

Pero acaso más interesante que esta modernizada profesión de una fe clásica (para emplear una frase de Hooker) en "la perpetua y general voz de los hombres sea considerar la suerte que correrá en el mundo de hoy ese intento de volver a colocar a la reina Razón en su trono en la guisa del Salvaje Cerebral. Después de cuanto han aportado la lógica simbólica, el álgebra de matrices o la lingüística estructural y después de todo lo que ha ocurrido desde 1762, ¿podemos aún creer en la soberanía del intelecto?

Después de un siglo y medio de investigaciones en las profundidades de la conciencia humana, investigaciones que descubrieron ocultos intereses, emociones infantiles o un caos de apetitos animales, tenemos ahora una investigación que comprueba que la pura luz de la sabiduría natural resplandece en todos nosotros por igual. Sin duda esta conclusión será bien recibida en algunas esferas para no decir que con alivio. Sin embargo, el hecho de que dicha investigación se haya emprendido desde una base antropológica parece en extremo sorprendente. Pues los antropólogos siempre se sintieron tentados —como el propio Lévi-Strauss lo estuvo una vez— a salir de las bibliotecas y salas de lectura, donde es difícil recordar que el espíritu del hombre no es clara luz, y a ir "al campo" mismo, donde es imposible olvidarlo. Aun cuando ya no queden muchos "verdaderos salvajes", hay todavía bastantes individuos humanos vívidamente peculiares para hacer que toda doctrina del hombre que lo conciba como el portador de inmutables verdades de la razón —una "lógica original" que procede de "la estructura de la mente"— parezca tan sólo una exquisita curiosidad académica.

Que Lévi-Strauss haya sido capaz de transmutar la romántica pasión de *Tristes Tropiques* en el hipermoderno intelectualismo de *La Pensée sauvage* es ciertamente una pasmosa realización. Pero permanecen aún en pie las preguntas que uno no puede dejar de formularse. ¿Es esa transmutación ciencia o alquimia? ¿Es la "muy simple transformación" que produjo una teoría general partiendo de una decepción personal una transformación real o un malabarismo? ¿Es una genuina demolición de las paredes que parecen separar un espíritu de otro mostrar que las paredes son sólo estructuras superficiales? ¿O se trata de una evasión elaboradamente disfrazada cuando se comprobó que no se las podía demoler al tropezar directamente con ellas? ¿Es el escrito de Lévi-Strauss, como él mismo parece pretenderlo en las presumidas páginas de *La Pensée Sauvage* un prolegómeno a toda antropología futura? ¿O está Lévi-Strauss (cual una inteligencia neolítica descujada de su medio y confinada en una reservación) barajando y mezclando los restos de antiguas tradiciones en el vano intento de hacer revivir una fe primitiva cuya belleza moral es aún evidente, pero que carece desde hace ya mucho de relevancia y credibilidad?