

LÉVI-STRAUSS Y LA DIATRIBA ECOANTROPOLÓGICA EN TORNO AL HUMANISMO. CLAVES EPISTEMOLÓGICAS PARA UNA CRÍTICA RADICAL DE LA MUNDIALIZACIÓN

Lévi-Strauss and the Ecoanthropological Diatribe on Humanism. Epistemic
Keys for a Radical Critique of Globalization

Ismael Cortés Gómez

Instituto Interuniversitario de Desarrollo Social y Paz-Universitat Jaume I
ismaelcortes_@hotmail.com

Resumen

Este artículo analiza la diatriba intelectual de Lévi-Strauss en torno a la idea del 'humanismo' y la crítica a la 'mundialización', articulada en dos frentes de discusión: por un lado, la discusión al interior de la UNESCO a través de tres momentos fundamentales: 1952, 1971 y 2005; y por otro lado, la discusión con Sartre y la fenomenología existencial en los años 1960. Para abordar los diferentes momentos de la crítica levistraussiana, el artículo se organiza en tres apartados: 1. El primer apartado introduce los conceptos de 'racismo', 'etnocentrismo' y 'pueblos primitivos', en el marco de la fundación de la UNESCO tras la II Guerra Mundial. 2. El segundo apartado examina la noción de 'diversidad', vinculando biología y cultura, desde el enfoque ecoantropológico. 3. El tercer apartado reconstruye el debate en torno al existencialismo historicista y la metodología estructuralista en las ciencias humanas.

Palabras clave:

ecoantropología; humanismo; mundialización; diversidad cultural; diversidad biológica

Abstract

This article analyzes the diatribe of Lévi-Strauss on the idea of 'humanism' and his criticism to 'globalization' articulated into two levels of discussion: on the one hand, the discussion within the UNESCO in three fundamental moments: 1952, 1971 and 2005; on the other hand, the discussion with Sartre and his existential phenomenology in the 1960s. The article is organized into three sections: 1. The first section introduces the concepts of 'racism', 'ethnocentrism' and 'primitive peoples', within the framework of the foundations of UNESCO after World War II. 2. The second section examines the notion of 'diversity', linking biology and culture, from an ecoanthropological approach. 3. The third section reconstructs the debate on existentialist historicism and structuralism in human sciences.

Keywords:

ecoanthropology; humanism; globalization; cultural diversity; biological diversity

Recibido: 11/10/2017

Aceptado: 04/01/2018

INTRODUCCIÓN

La pertinencia de este artículo se plantea como una revisión de los fundamentos de la epistemología ecoantropológica, en la versión levistraussiana, que representa una crítica radical a los presupuestos 'humanistas' de la mundialización, entendida ésta como un modelo normativo que uniformiza la humanidad conforme a metas globales de producción industrial. Lévi-Strauss explicaba de manera magistral este proceso de uniformización global en *Tristes Trópicos*, ya en 1955, del siguiente modo:

Desde el punto de partida hasta la llegada viven bajo un régimen de alienación. La materia prima les es extraña del todo a los tejedores de Demra, que emplean hilos importados de Inglaterra o de Italia, y parcialmente a los jornaleros de Langalbund, cuyas conchillas tienen un origen local, pero no así los productos químicos, los cartones y las hojas metálicas indispensables para su industria. Y en todas partes, la producción es concebida *according to foreign standards* [...] Bajo las verdes campiñas y los canales apacibles bordeados de chozas, el rostro horrible de la fábrica aparece en una especie de filigrana, como si la evolución histórica y económica hubiera conseguido fijar y superponer sus fases más trágicas a expensas de esas lastimosas víctimas: carencias y epidemias medievales, explotación frenética como a principios de la era industrial, desocupación y especulación del capitalismo moderno. Los siglos XIV, XVIII y XX se dieron cita aquí para transformar en burla el idilio cuyo decorado es protegido por la naturaleza tropical (Lévi-Strauss, 1988: 152).

Este artículo se ocupa de analizar los diferentes momentos de la articulación de la crítica levistraussiana, revisando los debates en torno al humanismo al interior de la UNESCO y la discusión con el humanismo existencialista sartriano. El artículo pone de relieve los vínculos entre el etnocentrismo de la civilización occidental, la destrucción de los pueblos primitivos y la crisis ecológica mundial.

1. EL COMBATE CONTRA EL RACISMO EN LA UNESCO

La Constitución de la UNESCO se firmó el 16 de noviembre de 1945, en Londres, con el propósito de “construir la paz en la mente de las nuevas generaciones”. Desde el momento mismo de su fundación, uno de los principales objetivos de la UNESCO ha sido combatir el racismo en tanto ideología directamente relacionada con las causas que condujeron a la II Guerra Mundial. Así reza en el preámbulo de la Constitución de la UNESCO:

la grande y terrible guerra que acaba de terminar no hubiera sido posible sin la negación de los principios democráticos de la dignidad, la igualdad y el respeto mutuo de los hombres, y sin la voluntad de sustituir tales principios, explotando los prejuicios y la ignorancia, por el dogma de la desigualdad de los hombres y de las razas (UNESCO, 1945).

Como línea estratégica para combatir el racismo, la UNESCO ha apostado desde sus inicios por el diálogo intercultural y la solidaridad intelectual entre los cinco continentes. Así, en diciembre de 1949, se convocó en París a una Comisión Internacional de Expertos, a cuyo encargo quedó redactar la Primera Declaración de la UNESCO sobre la Raza. Esta declaración se publicó en 1950, con el título “La raza, un mito social”. Considero de especial importancia los artículos 1, 6 y 14:

1. Los científicos han llegado a acuerdos generales en el reconocimiento de que la humanidad es una y que todos los hombres pertenecen a la misma especie, *Homo sapiens*.

6. Los aspectos culturales de los grupos nacionales, religiosos, geográficos, lingüísticos o culturales no tienen ninguna relación genética demostrable con los caracteres propios de la raza, por lo tanto sería mejor cuando se habla de las razas humanas dejar de usar definitivamente el término ‘raza’ y hablar de ‘grupos étnicos’.

14. La ‘raza’ no es tanto un fenómeno biológico como un mito social. El mito de la raza ha creado una enorme cantidad de daño humano y social. (UNESCO, 1969: 30-35).

Lévi-Strauss participó en la comisión encargada de redactar esta declaración y, desde 1952 hasta 1961, fue el primer Secretario General del Consejo Internacional de Ciencias Sociales de la UNESCO. Aparte de su cargo en la UNESCO, Lévi-Strauss trabajaba en el Museo del Hombre de París, en l’École Pratique des Hautes Études y en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas francés (Stoczkowski, 2008). Antes de tomar cargo en la UNESCO, Lévi-Strauss era un conocido antropólogo gracias a sus trabajos de investigación sobre el sistema de matrimonio tribal en la

selva tropical del Amazonas (Lévi-Strauss, 1949). La principal ambición científica de Lévi-Strauss, a lo largo de toda su carrera, radicó en disolver la oposición entre naturaleza y cultura, explicando las reglas de la cultura en su relación sistémica con las leyes ecológicas de preservación de la vida.

En 1952, siendo Secretario General del Consejo Internacional de Ciencias Sociales de la UNESCO, Levi-Strauss escribió un opúsculo titulado “Raza e Historia”, por encargo del entonces director de la oficina de Relaciones Raciales de la UNESCO, el etnólogo Alfred Métraux. Este texto se convirtió inmediatamente en un referente de la literatura antirracista, y se ha consagrado como un clásico de las ciencias humanas (González Alcantud, 2009). En este texto, Lévi-Strauss desmontó el racismo biologicista reduciéndolo a cuatro tesis falaces:

1. Existe una correlación entre el patrimonio genético de un lado, y las aptitudes intelectuales y las disposiciones morales de otro.
2. Ese patrimonio, del que dependen esas aptitudes y esas disposiciones, es común a todos los miembros de ciertos agrupamientos humanos.
3. Esos agrupamientos denominados ‘razas’ pueden ser jerarquizados en función de la calidad de su patrimonio genético.
4. Esas diferencias autorizan a las ‘razas’ llamadas superiores a mandar, explotar y eventualmente destruir a las otras. (Lévi-Strauss, 1952: 5-6).

Adoptando una comprometida postura antirracista, Lévi-Strauss defendió la unidad biológica de la especie humana, apelando al consenso científico que existía en su época acerca de la imposibilidad de establecer una división entre razas humanas. Lévi-Strauss defendía que la antropología cultural, en diálogo con los avances de la genética comparada de poblaciones, había comprobado que no se tenía evidencia alguna de que las características fisiológicas de un grupo humano determinasen su evolución cultural. Según Lévi-Strauss, es la historia de adaptación al contexto, en términos culturales, la que determina la evolución fisiológica de un grupo humano; y no la fisiología de un grupo humano la que determina su evolución histórica (Lévi-Strauss, 1952: 5-6).

Además de poner en evidencia las tesis falaces que sustentan el racismo biologicista, Lévi-Strauss advirtió que la intolerancia racial persistiría, no obstante, bajo la forma del ‘etnocentrismo’. Según Lévi-Strauss, el etnocentrismo consiste en mostrar desprecio hacia las contribuciones históricas que otras culturas han aportado al patrimonio universal de la humanidad. En concreto, Lévi-Strauss pone de relieve que el etnocentrismo occidental muestra tal desprecio hacia las denominadas culturas ‘primitivas’ que incluso llega a sacarlas fuera del tiempo y a calificarlas como ‘pueblos sin historia’.

La crítica de Levi-Strauss al etnocentrismo occidental, articulada en torno a la idea

de ‘los pueblos sin historia’, sería recuperada treinta años más tarde por el antropólogo e historiador estadounidense Eric Robert Wolf, quien en 1982 publicó *Europe and the People Without History*. Este libro tuvo un gran impacto en el desarrollo epistémico de la historia de la mundialización. La traducción al castellano apareció en 1987, con el título, *Europa y la gente sin historia* (1987). Wolf se propuso poner al descubierto la historia mundial que incluye las diversas historias de las minorías ‘sin historia’. A este respecto, la siguiente cita me parece hartamente aclarativa:

opera con demasiada frecuencia la mitología de lo primitivo prístino en los trabajos de antropólogos e historiadores que se han especializado en lo que ha venido a llamarse ‘etnohistoria’ para separarla de la historia ‘verdadera’ [...] Mientras más etnohistoria sabemos, más claramente emergen ‘su’ historia y ‘nuestra’ historia como parte de la misma historia. No puede haber ‘historia negra’ aparte de la ‘historia blanca’, sino solamente un componente de una historia común, suprimido u omitido en los medios convencionales por razones económicas, políticas o ideológicas (Wolf, 1987: 33-34).

Como pionero de esta línea de crítica epistemológica, Lévi-Strauss denunció el etnocentrismo occidental que sitúa a la civilización industrial en la cúspide de la jerarquía evolutiva de los pueblos, apoyándose en una concepción teleológica de la historia que se sustenta en una narrativa legitimadora a la que Lévi-Strauss denominó ‘el mito del progreso’. El mito del progreso establece una división jerárquica entre los pueblos, trazando una línea evolutiva que distingue entre ‘culturas progresivas’ y ‘culturas inertes’ (o ‘estacionarias’). La distinción entre ‘culturas progresivas’ y ‘culturas inertes’ genera una medida del distanciamiento entre culturas que Lévi-Strauss cuestionó del siguiente modo:

Cada vez que nos inclinamos a calificar una cultura humana de inerte o estacionaria, debemos preguntarnos si este inmovilismo aparente no resulta de la ignorancia que tenemos de sus verdaderos intereses, conscientes o inconscientes, y si teniendo criterios diferentes a los nuestros, esta cultura no es sino víctima de nuestra propia proyección ilusoria (Lévi-Strauss, 1952: 25).

Con base en este diagnóstico, Lévi-Strauss recomendó a la UNESCO diseñar una estrategia global para promocionar el reconocimiento mutuo entre las diferentes culturas que forman el mosaico del patrimonio universal de la humanidad. Al mismo tiempo, y evitando un posicionamiento ingenuo, Lévi-Strauss advirtió sobre la tendencia de mundialización de la civilización occidental en los siguientes términos:

ocurre que, desde hace un siglo y medio, la civilización occidental tiende a expandirse en el mundo en su totalidad, o en algunos de sus elementos clave como la industrialización, y que en la medida en que otras culturas

buscan preservar cualquier cosa de su herencia tradicional, esta tentativa se reduce generalmente a las superestructuras, o sea, a los aspectos más frágiles... Pero el fenómeno sigue su curso y nosotros aún no conocemos el resultado (Lévi-Strauss, 1952: 30-31).

A pesar de la crítica al proceso de mundialización, Lévi-Strauss aún concebía la posibilidad de una 'coalición entre culturas'. Tal es así que en aquel momento ofrecía la siguiente definición de 'civilización':

la civilización implica la coexistencia de culturas que se ofrecen entre ellas el máximo de diversidad y que consiste en esta misma coexistencia. La civilización mundial no podría ser otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad (Lévi-Strauss, 1952: 45).

En el año 1951, entre los días 13 y 20 de diciembre, la UNESCO celebró en Nueva Delhi el Encuentro de pensadores y filósofos sobre las relaciones culturales y filosóficas entre Oriente y Occidente, con el objetivo de sentar las bases para un progreso intelectual común que consiguiera reconciliar al mundo tras la II Guerra Mundial (UNESCO, 1951). Como resultado de este encuentro se acordó en desarrollar la idea de un 'Nuevo Humanismo'. Sin profundizar mucho en el significado de esta idea, el encuentro acordó en la importancia de las instituciones de gobernabilidad internacionales, así como en el rol que habían de desempeñar los intelectuales en la misión de introducir una cultura científica y técnica en los sistemas educativos de todo el mundo. Podemos ver cómo, desde el momento mismo de su concepción, la idea de un Nuevo Humanismo no fue meramente una categoría teórico-especulativa, sino que fue producida respecto de sus alcances políticos e institucionales, en el debate sobre las bases filosóficas de la educación para un 'Nuevo Mundo' tras la II Guerra Mundial. Lévi-Strauss mantuvo una posición muy crítica frente a la idea de un Nuevo Humanismo, advirtiendo que podría convertirse en un vector de fuerza para la expansión del etnocentrismo occidental. En 1961, Lévi-Strauss dejó su cargo como Secretario General del Consejo Internacional de Ciencias Sociales de la UNESCO, debido a sus diferencias políticas e intelectuales con la organización.

En 1971, la UNESCO volvió a invitar a Lévi-Strauss a dar una conferencia, con motivo de la inauguración del Año Internacional de la Lucha contra el Racismo. Para esta ocasión, Lévi-Strauss preparó un discurso titulado "Raza y Cultura", donde expuso las causas estructurales del etnocentrismo. En esta controvertida conferencia, Lévi-Strauss se mostró escéptico respecto a la estrategia de la UNESCO y su lucha contra el racismo. Lévi-Strauss defendió que la estrategia del reconocimiento intercultural es necesaria, sin embargo insuficiente, para combatir el racismo. Y explicó que el desafío del etnocentrismo hunde sus raíces en un conflicto de carácter económico y ecológico más profundo, provocado por la expansión mundial

de la civilización industrial. En este sentido, Lévi-Strauss sostenía que

para circunscribir esos peligros [derivados del etnocentrismo], los de hoy y los de un futuro próximo, más temibles aún, debemos persuadirnos de que sus causas son mucho más profundas que las simplemente imputables a la ignorancia y a los prejuicios: sólo podremos cifrar nuestra esperanza en un cambio del curso de la historia, más difícil aún de obtener que un progreso en el curso de las ideas (Lévi-Strauss, 1973: 42).

En los años del liderazgo intelectual de Lévi-Strauss en la UNESCO, incluso después de abandonar la Secretaría del Consejo Internacional de Ciencias Sociales, el etnólogo belga mostró un profundo criticismo hacia el reconocimiento intercultural como estrategia exclusiva de lucha contra el racismo. Tras la conferencia “Raza y Cultura”, Lévi-Strauss tomaría distancia profesional con la UNESCO (casi de manera definitiva). A este respecto, en una entrevista de 1979, Lévi-Strauss hizo las siguientes declaraciones:

Cuando la UNESCO organizó en 1971 el año contra el racismo, fui invitado a pronunciar el discurso de apertura... en lugar de hacer lo mismo que había hecho en 1952, decidí, y le aseguro sin motivo político oculto, que iba a hacer lo contrario. Iba a mostrar que existían problemas, y que no estaba absolutamente prohibido mirar en ellos; afirmar en la forma más estéril que no hay diferencias entre grupos e individuos humanos no facilitaría la marcha de la humanidad. No hace falta que le diga que esto desencadenó un gran escándalo... Quería demostrar que estábamos frente a problemas difíciles y que meter la cabeza bajo la arena y negarse a mirarlos de frente no es en absoluto la manera de resolverlos (Lévi-Strauss, 1985: 43-44).

2. DIVERSIDAD CULTURAL Y DIVERSIDAD BIOLÓGICA

Lévi-Strauss no reanudaría su relación profesional con la UNESCO hasta Noviembre de 2005, cuando fue invitado a participar en París a la ceremonia del 60 aniversario de la UNESCO, donde pronunció su conferencia “La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad”. Para contextualizar esta conferencia y comprender el alcance ecoantropológico de la defensa levistraussiana de la ‘diversidad’, hay que tener en cuenta que el Protocolo de Kioto sobre el Cambio Climático había entrado en vigor apenas unos meses antes, el 16 de febrero de 2005. El Protocolo de Kioto introdujo medidas jurídicas vinculantes para combatir la destrucción del medioambiente, causada por la mundialización de la economía industrial. Venía así a concluir una serie de Conferencias de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, conocidas como Cumbres de la Tierra, que se venían sucediendo desde los años 70: Estocolmo (1972), Río de Janeiro (1992),

Johannesburgo (2002), Kioto (2005).

Por otro lado, hay que tener en cuenta que, el 2 de noviembre de 2001, se aprobó la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, reconociendo en el artículo 1 que

la cultura adquiere formas diversas a través tiempo y el espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades de los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambio, innovación y creatividad, la diversidad cultural es tan necesaria para la humanidad como la biodiversidad para la naturaleza. En este sentido, el patrimonio común de la humanidad debe ser reconocido y consolidado en beneficio de las generaciones presentes y futuras (UNESCO, 2001).

En su conferencia de 2005, Lévi-Strauss no nombró el ‘mito del progreso’ ni la ‘civilización industrial’ de manera explícita, pero estas dos categorías funcionaron de manera efectiva como significantes flotantes. Las claves de la defensa levistraussiana de la diversidad cultural radicó en su originalidad para vincular la alarmante extinción progresiva de las culturas ‘primitivas’ con el deterioro de la diversidad ecológica. Así, Lévi-Strauss defendió que

La diversidad cultural y la diversidad biológica son fenómenos del mismo tipo, ambas están orgánicamente imbricadas. En la escala de la existencia humana vemos diariamente cómo la diversidad cultural refleja un problema mucho más profundo que demanda una solución urgente: el de la relación entre el hombre y otras especies vivientes; así, nos hemos dado cuenta de que no podemos solucionar un problema sin abordar el otro, por lo tanto, el respeto que queremos que cada hombre presente hacia las demás culturas es un caso particular del respeto que debemos sentir por todas las formas de vida (Lévi-Strauss, 2005).

En esta línea de argumentación, Lévi-Strauss señaló como referente de su discurso la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, aprobada en París en 1972. La Convención del 72 reconocía en su preámbulo que

el patrimonio cultural y el patrimonio natural están cada vez más amenazados de destrucción, no sólo por las causas tradicionales de deterioro sino también por la evolución de la vida social y económica que las agrava con fenómenos de alteración o de destrucción aún más temibles [...] el deterioro o la desaparición de un bien del patrimonio cultural y natural constituye un empobrecimiento nefasto del patrimonio de todos los pueblos del mundo (UNESCO, 16 noviembre 1972).

Con una mordaz mirada retrospectiva, en referencia implícita a su controvertida conferencia “Raza y Cultura” (1971), en 2005 Lévi-Strauss puso de manifiesto que el tiempo no se deja domesticar siguiendo las líneas de evolución que le marca la

civilización. Así, Lévi-Strauss habló expresamente de ‘el revés del tiempo’: con esta expresión, hacía alusión a los efectos no deseados provocados por la mundialización del modelo de desarrollo industrial que se había impuesto tras la II Guerra Mundial. Hemos de apreciar la sutileza de que, en esta ocasión, Lévi-Strauss no habló ya de ‘civilización industrial’, sino de ‘civilización’, asumiendo así que el proyecto de mundializar la civilización occidental ya se había cumplido. En esta línea de interpretación, Lévi-Strauss reformuló la definición del binomio civilización / cultura respecto de la formulación que ofreció en “Raza e Historia” (1952). En 1952 Lévi-Strauss decía que

la civilización implica la coexistencia de culturas que se ofrecen entre ellas el máximo de diversidad y que consiste en esta misma coexistencia. La civilización mundial no podría ser otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad (Lévi-Strauss, 1952: 45).

Sin embargo, en 2005, Lévi-Strauss definía la civilización de este otro modo:

la noción de civilización connota un conjunto de habilidades generales, universales y transferibles; la cultura toma así un nuevo significado porque denota la variedad de estilos de vida específicos que se concretan en formas no transmisibles y se articulan a través de producciones concretas –técnicas, modales, costumbres, instituciones, creencias-, lejos de representar capacidades y normas virtuales, [la cultura] se corresponde con valores observables, en lugar de constituir verdades o supuestas verdades (Lévi-Strauss, 2005).

Entre las dos definiciones podemos apreciar una diferencia sustancial: en la primera definición, la ‘civilización’ se entiende como ‘coalición de culturas’; mientras que en la segunda definición, la ‘civilización’ se entiende como un ‘conjunto de normas generales, universales y transferibles’. De aquí podemos derivar que si bien en la primera definición la ‘civilización’ puede representarse mediante la metáfora de un mosaico mundial de culturas particulares (1952); en la segunda definición, la ‘civilización’ representa una matriz institucional que produce normas de producción y técnicas de gobernabilidad universales opuestas a las tradiciones particulares y a los valores observables a través de los cuales se articulan las culturas en su forma concreta (2005). Si bien la primera definición permite la posibilidad de una relación armónica entre civilización y cultura, la segunda definición implica una relación tensional, antagónica o incluso antinómica entre civilización y cultura.

El trasfondo político-institucional de la discusión en torno al humanismo plantea de manera tácita una crítica a la posición subalterna de la UNESCO en la jerarquía del organigrama de las Naciones Unidas. Lévi-Strauss se esforzó en argumentar que las estrategias culturales de reconocimiento entre los pueblos no pueden funcionar de manera autónoma respecto a las estrategias civilizatorias de desarrollo económico

mundial. El núcleo de esta crítica lo constituye la relación asimétrica entre la UNESCO (una institución científica, educativa y cultural) y el Banco Mundial (una institución financiera encargada de diseñar, monitorizar y evaluar los planes de préstamo de crédito y asistencia técnica a los llamados ‘países en vías de desarrollo’).

Desde el momento de su fundación, en 1944, el poder que ha concentrado el Banco Mundial, y sus dos organismos principales (el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y el Fondo Monetario Internacional), ha sido muy superior al poder de la UNESCO, tanto por la diferencia de presupuesto que han manejado ambas instituciones como por su diferente capacidad de influencia sobre los gobiernos nacionales y regionales. A este respecto, hay que subrayar que cuando apareció el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), en 1965, y más tarde el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), en 1972, ambos programas surgieron y evolucionaron, también, en una palmaria posición de poder asimétrica, y en ciertos aspectos incluso subordinada, respecto a la hegemonía institucional del Banco Mundial (Tortosa, 2010; Comaroff; 2009).

La diatriba epistemológica que Lévi-Strauss planteó en torno al humanismo al interior de la UNESCO, en última instancia, remitía a las relaciones de saber-poder implicadas en el entramado institucional de las Naciones Unidas. De manera tácita, Lévi-Strauss estaba impugnando la división jerárquica entre: a) Ciencias Formales (matemáticas-economía) ligadas al funcionamiento del Banco Mundial. b) Ciencias Sociales (sociología-estadística) ligadas al funcionamiento del PNUD. c) Ciencias Humanas (antropología-filosofía-historia-pedagogía) ligadas al funcionamiento de la UNESCO.

3. ¿EL ESTRUCTURALISMO ES UN ANTIHUMANISMO?

Lévi-Strauss dedicó toda su carrera investigadora a intentar explicar el funcionamiento de la cultura a partir de una serie de reglas de carácter lógico-formal, tomando como modelo epistemológico el estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure. En el *Curso de lingüística general* (1916), Saussure establecía la distinción entre la lengua (*langue*) y el habla (*parole*). La *langue* es una entidad abstracta que existe más allá de los actos de habla, o mejor dicho, la *langue* existe como condición de posibilidad de los actos de habla. En tanto que estructura formal, la *langue* está constituida por el conjunto de normas que regulan las posibilidades del uso del lenguaje: gramática, semántica y sintaxis. Por otro lado, la *parole* se refiere a la palabra hablada, esto es, a los actos de habla, es decir, a los enunciados concretos que cobran existencia en el acto comunicativo entre hablantes. Paul Ricoeur definía el estructuralismo lingüístico a partir de cuatro premisas:

1. El lenguaje es objeto para una ciencia empírica. Cuando Saussure distingue entre lengua [*langue*] y habla [*parole*], reserva las reglas del código para la lengua.
2. En la lengua hay que distinguir entre una ciencia de la estructura permanente del sistema y una ciencia de los cambios (las dinámicas de transformación de la lengua). La segunda se subordina a la primera.
3. En el sistema lingüístico no hay términos absolutos, sino relaciones de mutua interdependencia.
4. El conjunto de los signos del lenguaje se ha de considerar como un sistema cerrado. El lingüista puede considerar que el sistema no tiene exterior, sólo relaciones internas. (Ricoeur, 1971: 75-76).

Ampliando el marco metodológico desde el campo particular del estructuralismo lingüístico a las ciencias sociales y humanas en general, la obra de mayor ambición de Lévi-Strauss es *Anthropologie structurale* (1958). Este libro está compuesto por quince artículos, en los que Lévi-Strauss presenta su estrategia metodológica y expone su compromiso con la epistemología estructuralista. En palabras de Lévi-Strauss:

De la erección de la lingüística en modelo de todas las ciencias sociales a nivel de morfemas al margen de la consciencia se deriva un determinismo matemático, hasta el extremo de que los métodos matemáticos de predicción, que han hecho posible la construcción de las computadoras electrónicas, puedan extenderse a los distintos fenómenos sociales, por ejemplo a la moda, «evolución arbitraria en apariencia», pero que «obedece a leyes» tan fijas que pueden ser descubiertas gracias a un método científico, similar no sólo al de la lingüística estructural, sino también al de «ciertas investigaciones en ciencias naturales» (Lévi-Strauss, 1958: 67-68).

La *pensée sauvage* también jugó un papel crucial (Lévi-Strauss, 1962). Aquí, Lévi-Strauss se propuso explicar las estructuras subyacentes del pensamiento, a partir de los condicionantes económicos, psicológicos e incluso biológicos de la cultura. Retomando el símil con el estructuralismo lingüístico, podríamos decir que así como en la lingüística saussuriana el sistema de referencia de la *parole* (la lengua hablada) es la *langue* (el código de normas de uso de la lengua); en la antropología levistraussiana, el sistema de referencia de la cultura (las reglas de regulación de la conducta humana) es la ecología (las leyes biológicas de la preservación de la vida).

Concretamente, el último capítulo de *La pensée sauvage*, “Histoire et dialectique” constituye una crítica a la epistemología humanista de J. P. Sartre, en especial, a *Critique de la raison dialectique* (Sartre, 1960). Lévi-Strauss pretendía dar un estatus científico a la antropología, similar al que había alcanzado la sociología francesa gracias a Émile Durkheim (Durkheim, 1956). Para desmarcar la antropología de la

filosofía, Lévi-Strauss polemizó con la figura intelectual de mayor autoridad en el contexto francés, que en aquel momento era precisamente el filósofo humanista J. P. Sartre (Doran, 2013).

La diferencia esencial entre el enfoque metodológico humanista de Sartre y el enfoque estructuralista de Levi-Strauss radica en el papel que cada uno otorga a la libertad de la conciencia y a la voluntad humana en la codificación de la *praxis*. La palabra *praxis* viene del griego ‘prasso’, ‘hacer’, ‘actuar’. En el marco del debate entre Lévi-Strauss / Sartre, el concepto de *praxis* está vinculado a dos modelos metodológicos diferentes aplicados al análisis del desarrollo histórico. A propósito de la diatriba Sartre / Lévi-Strauss, Raymond Bertholet escribió:

En mayo de 1968, el sociólogo Jean Duvignaud anunciaba con gran estrépito, en el anfiteatro de la Sorbona, ‘el fin y la muerte del estructuralismo’. Algunos meses más tarde *Le Monde* dedica un extenso dossier al tema: ‘¿El Mayo del 68 ha matado al estructuralismo?’ Una interpretación que rápidamente se ha convertido en un tópico pretenderá que el Mayo del 68 sea la revancha de Sartre contra Lévi-Strauss [...] los estructuralistas no han bajado a la calle sino que han acaparado las cátedras. Los acontecimientos de mayo del 68 marcan el fin de la vieja universidad humanista... Estos cambios comportan una amplia renovación del cuerpo de docentes, cuyos principales beneficiarios son los estructuralistas... La joven guardia de asistentes y profesores ha sido formada en la escuela del método estructural. Esta adquiere en la jerarquía de los valores académicos un estatuto prestigioso: se ha convertido para el conjunto de las ciencias del hombre en una garantía de cientificidad (Bertholet, 2005: 329).

Lévi-Strauss consideraba que su trabajo continuaba la línea metodológica del materialismo histórico, fundamentada principalmente en *El Capital* (Marx, 1977), según el cual, las actividades económicas que constituyen las relaciones de producción y distribución determinan el desarrollo social, político y cultural de los pueblos. Lévi-Strauss añadió un enfoque ecológico a este principio materialista de interpretación de la historia, y se preocupó por estudiar los condicionantes biológicos de los sistemas de producción y distribución que están a la base de la evolución de la cultura.

Por otro lado, Lévi-Strauss disenta con las tesis del materialismo dialéctico expuestas por Engels en el *Anti-Dühring* (Engels, 2003), especialmente, con la tesis de la ‘ley de la unidad y la síntesis de contrarios’, según la cual, existiría un *télos* racional en la historia que se va realizando progresivamente a través de la síntesis de la sucesión de formaciones históricas particulares, mediante una lógica dialéctica de negación de la negación: tesis / antítesis / síntesis. Lévi-Strauss negaba la hipótesis fundamental del materialismo dialéctico que predecía un proceso histórico de

síntesis total (o final), que acabaría unificando a todos los pueblos del mundo dentro de un mismo sistema lógico-cultural. En última instancia, Lévi-Strauss nunca dejó de creer en la posibilidad (aunque fuese remota) de que el orden mundial emergente, tras la II Guerra Mundial, respetaría y protegería la diversidad cultural de los distintos pueblos y culturas del mundo.

Por su parte, Sartre llevó a cabo una compleja operación al incorporar el método dialéctico a su propuesta de un existencialismo marxista, cuestionando el determinismo materialista de la dialéctica de Engels (Sartre, 1949). Sartre rechazaba el determinismo materialista, apelando a la libertad de la conciencia implicada en la racionalidad política y, particularmente, en el compromiso revolucionario. Según Sartre, la racionalidad política y el compromiso revolucionario serían los motores del movimiento dialéctico de la historia hacia formas progresivas de justicia. En este orden de reflexión, el nivel de análisis que se ocupa de estudiar el campo de la autonomía de la conciencia no es reductible al nivel del análisis económico. Sartre describe el compromiso revolucionario como una elección libre que compromete al sujeto con el proyecto colectivo de un grupo que dirige un proceso de transformación social. En palabras de Sartre:

aprehendo la exigencia ética como mi libertad comprometida en el otro y como exigencia de mí hacia el otro... este libre consentimiento vuelve a mí como libre primacía de la libertad del Otro sobre mi libertad, es decir, como derecho del grupo sobre mí (Sartre, 1963: 108-109).

En este nivel de análisis existencial, Sartre estudió la *praxis* revolucionaria como un ejercicio de libertad de conciencia, en el que emerge el compromiso revolucionario del sujeto con el grupo, en términos de 'aprehensión' de la exigencia ética de la situación histórica concreta respecto a un proyecto de sociedad futura. De acuerdo al modelo sartriano, el movimiento de la Historia está causado por lo que él denomina la acción de los 'grupos', esto es, aquellas asociaciones que articulan la política de acuerdo a un fin definido por la comprensión del sentido de la justicia y el deber revolucionario. En términos sartrianos, el compromiso revolucionario implica una 'existencia auténtica'. A la *praxis* de los 'grupos', Sartre contrapone la *praxis* de los 'colectivos', esto es, aquellas asociaciones que articulan la praxis política en base a intereses económicos. El movimiento de los colectivos implica una 'existencia inauténtica'. De acuerdo al planteamiento de Sartre, la motivación que mueve la *praxis* de los colectivos es puramente externa, por lo tanto, contingente en términos lógicos. Por el contrario, la motivación que mueve la praxis de los grupos es interna, esto es, derivada de un proyecto racional, es decir, necesaria en términos lógicos.

Por su parte, a Lévi-Strauss no le interesaba definir ámbitos de praxis auténtica *versus* ámbitos de praxis inauténtica. Su preocupación estaba centrada en explicar

los condicionantes materiales del pensamiento y la acción humana: “las condiciones efectivas de la producción de la cultura” (Lévi-Strauss, 1964). Lévi-Strauss planteaba que la finalidad de las ciencias humanas no es definir ámbitos verdaderos o falsos de humanidad, sino descubrir las propiedades invariables de la vida humana en sus funciones económicas, psicológicas y, en última instancia, biológicas. En palabras del propio Lévi-Strauss:

Creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo... más allá de la diversidad empírica de las sociedades humanas, el análisis etnográfico quiere llegar a invariables [...] reabsorber las humanidades particulares en una humanidad general y reintegrar a la cultura en la naturaleza, y finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas (Lévi-Strauss, 1964: 357-358).

El materialismo levistraussiano cuestiona el fundamento lógico del humanismo sartriano, el cual explica las transformaciones socio-históricas en base a principios ideales de racionalidad política y compromiso revolucionario. Para Lévi-Strauss, la pregunta fundamental de la antropología no sería tanto, ¿cuál es el compromiso ético-político que dirige la praxis de los distintos grupos humanos?, sino, ¿cómo se relacionan los sistemas culturales con las posibilidades económicas y, en última instancia, biológicas de reproducción y supervivencia de nuestra especie? En esta línea de reflexión, Lévi-Strauss acusa al humanismo de practicar un idealismo pseudocientífico, y critica

la equivalencia entre la noción de historia y la de humanidad, que se nos pretende imponer con el fin inconfesado de hacer de la historicidad el último refugio de un humanismo trascendental (Lévi-Strauss, 1964: 380).

En este marco de pensamiento crítico adquiere sentido lo que Lévi-Strauss llamó ‘razón analítica’, en contraposición a ‘la razón dialéctica’. La razón analítica se ocupa de un dominio infrahistórico en el que reinan la economía, la psicología y la biología (Lévi-Strauss, 1964: 380). Esto no quiere decir que la cultura deba entenderse como un hecho natural, pero tampoco debe entenderse como una esfera autónoma e independiente respecto al nivel ecológico. En este sentido, Lévi-Strauss establece una diferencia pedagógica entre superestructura (cultura) e infraestructura (naturaleza). Su análisis materialista de la cultura trata de explicar las relaciones sistémicas entrambos niveles (1964: 382).

En los años 40, Lévi-Strauss aplicó la epistemología estructuralista en sus estudios sobre las estructuras del parentesco en los pueblos indígenas del Amazonas, publicados primero en *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), y posteriormente en las aclaraciones publicadas en el segundo libro de *Antropología estructural*, “Reflexiones sobre el átomo del parentesco” (1958). En sus estudios sobre

el parentesco, a través del análisis del incesto, Lévi-Strauss intentó explicar el vínculo entre las leyes de la naturaleza y las reglas de la cultura; y creyó descubrir la clave de la articulación entre naturaleza y cultura en el tabú del incesto:

La prohibición del incesto no tiene origen puramente cultural, ni puramente natural, y tampoco es un compuesto de elementos tomados en parte de la naturaleza, en parte de la cultura. 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. En un sentido pertenece a la naturaleza y, por tanto, no debe causar asombro comprobar que tiene el carácter formal de la naturaleza, vale decir, la universalidad. Pero también en cierto sentido es ya cultural, pues actúa e impone su regla en el seno de fenómenos que no dependen en principio de ella (1949: 58-59).

El incesto instaura una lógica inconsciente de carácter invariable en la especie humana, y funciona simultáneamente como una ley natural y una regla social: por un lado, cumple una función destinada a regular la reproducción biológica, y por otro lado, genera una lógica social de alianza entre grupos que no comparten un primer grado de consanguinidad. Lo cual condujo a Lévi-Strauss a preguntarse: “¿qué causas profundas y omnipresentes hacen que, en todas las sociedades y en todas las épocas, exista esta reglamentación de las relaciones entre los sexos?” (Lévi-Strauss 1949: 57).

El caso de estudio de las *Estructuras elementales de parentesco*, articulado a partir del análisis del tabú del incesto, representa lo que en filosofía de la ciencia se conoce como un ‘ejemplo paradigmático’, esto es, un caso de estudio privilegiado que permite demostrar tanto la coherencia de axiomatización de una teoría como su capacidad explicativa de un dominio empírico (Jaramillo Uribe, 2012). Lévi-Strauss era consciente de los límites del campo de aplicación de su metodología de análisis cultural a lo que él llamaba ‘estructuras elementales del parentesco’. En esta línea de reflexión, en *Estructuralismo y ecología* (1972), reconoció que la aplicación del método de la antropología estructural a sociedades complejas era un desafío que la etnología debía afrontar, si quería entrar a debatir con disciplinas científicas como la sociología o la economía.

CONCLUSIONES

En este artículo hemos visto cómo Lévi-Strauss enfocó su crítica al ‘humanismo’ mediante un análisis del proceso de mundialización de la ‘civilización occidental’. Para ello, Lévi-Strauss se ocupó de desvelar el ‘mito del progreso’, explicando sus mecanismos de operación en el plano material, a través de las profundas

transformaciones de carácter tecno-económico que han definido las estrategias de desarrollo a nivel mundial; advirtiendo su potencial imperialista para homogeneizar las distintas culturas del mundo. Tales exigencias de desarrollo producen una jerarquía entre culturas, decidiendo cuáles viven y cuáles mueren, en función de cómo se acercan o alejan del horizonte ideal del progreso de la humanidad, delimitado por una determinada concepción normativa de la civilización.

En su crítica al ‘humanismo’, Lévi-Strauss defiende el valor epistemológico de la etnografía y, en concreto, de su concepción materialista de una antropología estructural, en la que se propone explicar las reglas de la cultura (como superestructura ideológica) respecto de las leyes de conservación del sistema ecológico (como infraestructura material). En defensa de esta estrategia metodológica, Lévi-Strauss plantea una crítica al historicismo humanista de Sartre y, en particular, a la hipótesis de la autonomía de la libertad de la conciencia y la voluntad humana para codificar las reglas de la *praxis* respecto a las leyes de conservación de la naturaleza.

Respecto a este nivel de crítica, me interesa subrayar el valor de la última conferencia de Lévi-Strauss en la UNESCO: “La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad” (2005). Aquí, Lévi-Strauss defendió dos tesis principales: a) por un lado, el vínculo entre la pérdida de diversidad biológica y la pérdida de diversidad cultural; b) por otro lado, la protección de la diversidad cultural, y especialmente de las culturas ‘primitivas’, como el mecanismo por excelencia de preservación de la diversidad ecológica planetaria. Estas dos tesis conectan con la tesis principal que el propio Lévi-Strauss había defendido ya por primera vez en “Raza e Historia” (1952), donde defendió el valor ecológico de las culturas ‘primitivas’ frente al modelo de civilización industrial impulsado por la hegemonía global de occidente. En esta línea de crítica, Lévi-Strauss planteó el siguiente envite:

La humanidad se las ve constantemente con dos procesos contradictorios, uno de los cuales tiende a instaurar la unificación, en tanto que el otro se dirige a mantener o restablecer la diversificación [...] Hay necesidad de preservar la diversidad de las culturas (Lévi-Strauss 1973: 339).

Creo que el valor de la crítica levistraussiana al ‘humanismo’, en tanto idea legitimadora del ‘mito del progreso’, sigue vigente en la actualidad en dos casos: 1. si y solo si entendemos el ‘humanismo’ como una interpretación normativa del desarrollo humano; 2. si y solo si entendemos el desarrollo humano en los términos economicistas del progreso industrial mundial. Cabe, pues, atreverse a pensar en nuevas formas de humanismo que nos permitan diseñar estrategias de supervivencia de la especie que trasciendan el paradigma civilizatorio industrial, aprendiendo del rico legado milenario que los distintos pueblos de los cinco continentes han aportado al patrimonio universal del género humano. Para hacer frente a este

desafío, la ecoantropología estructuralista puede convertirse en una de las epistemologías que lideren este cambio de paradigma.

BIBLIOGRAFÍA

- BERTHOLET, D. (2005) *Sartre*, Paris: Tempus.
- COMAROFF, JOHN L. (2009) *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*. Buenos Aires-Barcelona: Katz / CCCB.
- DORAN, R. (2013) Sartre's "Critique of Dialectical Reason" and the debate with Lévi-Strauss, *Yale French Studies*, no. 123, *Rethinking Claude Lévi-Strauss (1908-2009)*, pp. 41-62.
- DURKHEIM, É. (1956) *Les regles de la methode sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ENGELS, F. (2003) *La revolución de la ciencia de Eugenio Dühring. El anti-Dühring*. Edición Digital: Ediciones Bandera Roja.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. (2009) El combate contra el racismo en Claude Lévi-Strauss, *El Genio Maligno. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, n. 4, pp. 51-78.
- JARAMILLO J. M. (2012) Claude Lévi-Strauss y el estructuralismo metateórico, *Agora. Papeles de Filosofía*, 31 (2), pp. 43-69.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1952) *The race question in modern science: race and history*. Paris: UNESCO.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958) *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962) *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964) *El pensamiento salvaje*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1971) Race et culture, *Revue internationale des sciences sociales*, 23 (4), pp. 647-666.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973) *Estructuralismo y Ecología*. Barcelona: Anagrama.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1985) The refusal to collaborate. Claude Lévi-Strauss à l'Université Laval, Québec (septembre 1979), *Laboratoire de recherches anthropologiques. Documents de recherche*, n. 4.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1988) *Tristes trópicos*, Barcelona: Paidós.
- LEVI-STRAUSS, C. (2005) La diversité culturelle, patrimoine commun de l'humanité, speech à la célébration du 60e anniversaire de l'UNESCO, Paris.
- MARX, C. (1977) *El capital. Crítica de la economía política*. Madrid: Akal.

- SARTRE, J. P. (1949) *Matérialisme et Révolution*, en J. P. Sartre, *Situations III*. Paris: Gallimard. pp. 135-225.
- SARTRE, J. P. (1960) *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques précédé de Questions de méthode*. Paris: Gallimard.
- SARTRE, J. P. (1963) *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- STOCZKOWSKI, W. (2008) Claude Lévi-Strauss and UNESCO, *The UNESCO Courier: Claude Lévi-Strauss, the view from afar*, n. 5, pp. 5-9.
- TORTOSA, J. M. (2010) Violencia, crisis y culturas, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, n. 53, pp. 69-89.
- UNESCO (1945) Constitución de la UNESCO, Londres.
- UNESCO (1950) Declaración sobre la raza, París, julio.
- UNESCO (1951) Discussion on the cultural and philosophical relations between East and West, New Delhi, 13-20 December.
- UNESCO (1969) *Four statements on the race question*. Paris: UNESCO.
- UNESCO (1972) Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural, 16 de noviembre.
- UNESCO (1978) Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales, 27 de noviembre.
- UNESCO (2001) Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, 2 de noviembre
- UNESCO (2005) Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, 20 de octubre.
- UNESCO (2012) *Textos Fundamentales*. París: UNESCO.