

NEW LEFT REVIEW 79

SEGUNDA ÉPOCA

MARZO ABRIL 2013

ARTÍCULOS

MIKE DAVIS	¿Las últimas elecciones blancas?	7
CHRISTOPHER JOHNSON	Todo consumido	61

ENTREVISTA

CLAUDE LÉVI-STRAUSS	La puesta de sol	77
---------------------	------------------	----

ARTÍCULOS

KEVIN GRAY	Las culturas políticas de Corea del Sur	91
JIWEI XIAO	La mirada de un viajero	111
BOLÍVAR ECHEVERRÍA	<i>Homo Legens</i>	131

CRÍTICA

ADAM TOOZE	Imperios en guerra	143
ROBIN BLACKBURN	Finanzas para anarquistas	155
GREGOR McLENNAN	Una cartografía de la teoría radical	166

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde el
Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador-IAEN,

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



SUSCRÍBETE



CHRISTOPHER JOHNSON

DILAPIDACIÓN IRREMEDIABLE

La filosofía de la historia de Lévi-Strauss

«PORQUE A LA juventud el puesto cede / la vejez ahuyentada, y es preciso / que unos seres con otros se separen; / ninguna cosa cae en el abismo, / ni en el Tártaro negro: es necesario / que esta generación propague otra: / muy pronto pasarán amontonados, / y en pos de ti caminarán: los seres / desaparecerán ahora existentes, / como aquéllos que hubiesen precedido»¹. Se podría decir que estas líneas de Lucrecio, de las que está sacado el epígrafe a *Tristes Trópicos* –*Nec minus ergo ante haec quam tu cecidere, cadentque*– resumen la actitud de Lévi-Strauss ante la historia. En su poema filosófico sobre la naturaleza del universo, Lucrecio habla de un mundo en perpetuo cambio y movimiento. Según su idea de la física, los átomos caen, viran, colisionan y se amalgaman para constituir los objetos del mundo fenoménico, que a su vez existen, persisten y finalmente se desintegran volviendo a formar parte de la infinita catarata de los átomos. En el universo de Lucrecio la existencia y la experiencia humana son ambas relativas –epifenómenos del mundo físico– y transitorias (como el mundo físico). Además, la tendencia esencial de los asuntos humanos, como la de los átomos, es declinante: el mundo está en decadencia y la historia humana participa en una especie de decaimiento universal².

La cita del verso de Lucrecio al principio de *Tristes Trópicos* nos alerta de la actitud filosófica que vertebró el texto. Por un lado, desde una perspectiva macrohistórica, hay un reconocimiento de la naturaleza efímera

¹ Lucrecio, *De Rerum Natura*, III: 960-969, trad. del abate Marchena, Madrid, 1968, p. 165.

² Véase Michel Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, París, 1977.

de las construcciones humanas, de la perpetua cristalización y disolución de las civilizaciones; por otro, la interpretación de la historia de Lévi-Strauss, como la de Lucrecio, es *catastrófica*; esto es –leyendo etimológicamente el término griego–, considera los sucesos históricos como una especie de caída perpetua. Lo que viene después es siempre una imagen inferior de lo que lo precedió: la auténtica grandeza, nos dice Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*, es la de los comienzos³. El desarrollo histórico está así sometido a una especie de entropía: la diversidad de culturas presentada en *Raza e Historia* como componente esencial de la supervivencia de la especie humana, queda reducida en *Tristes Trópicos* a una «monocultura» global⁴. Este es el significado de la palabra *tristes* en el título del libro: la sensación melancólica de mortalidad, dispersión y desaparición de las culturas, la pérdida de diversidad cultural.

Grandes virajes

Si el pensamiento de Lévi-Strauss sobre la historia consistiera únicamente en esta variación sobre el tema lucreciano de lo efímero y lo decadente, tendría poco interés; pero hay otro aspecto de su filosofía de la historia –y creo que se trata, efectivamente, de una especie de filosofía–, y es que ve el proceso histórico no solo como declive y deterioro, sino también como una serie de *grandes virajes*. Para él, la historia ha realizado un mal viraje, o más bien varios, en distintas formas y en diversos lugares. En cada uno de esos momentos, en cada bifurcación –y aunque en algunos aspectos el desarrollo histórico pueda representar un progreso– se le ha robado algo esencial a la humanidad, de manera que en el momento en que escribe Lévi-Strauss, a mediados del siglo xx, todo parece andar torcido. El propósito de este estudio será localizar los virajes históricos cuyo efecto acumulativo ha sido generar el actual estado de cosas –para Lévi-Strauss, la *patología* esencial de la civilización moderna– e investigar esa filosofía de la historia, intentando situarla en la antropología de Lévi-Strauss. A efectos de análisis, señalaré tres tipos de virajes históricos articulados que aparecen en su obra.

El primer tipo se refiere a la ciencia, el progreso científico, y más exactamente a la tecno-ciencia. Ahí, la primera etapa significativa señalada por Lévi-Strauss se sitúa, no en la historia escrita, sino en la prehistoria

³ Claude Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, Madrid, 2012, p. 511.

⁴ *Ibid.*, p. 46.

humana, en lo que los arqueólogos han llamado la «revolución neolítica». Lévi-Strauss insiste en ello en varias ocasiones: los avances de la era neolítica representan el capital científico y tecnológico sobre el que se ha construido el edificio de la civilización mundial contemporánea. A este respecto, las revoluciones científica e industrial occidental o europea son relativamente menos significativas en comparación con el gran salto adelante representado por el Neolítico. Pero desde la perspectiva de la interpretación catastrófica de la historia, el viraje decisivo se produjo después del Neolítico. Según Lévi-Strauss, los avances y logros de la era Neolítica –agricultura, domesticación de animales, alfarería– eran suficientes: satisfacían las necesidades básicas de la humanidad. Las sociedades a pequeña escala son los análogos contemporáneos de la civilización del neolítico: la etapa intermedia, señalada por Rousseau en su *Segundo Discurso*, entre el estado de naturaleza y el estado de sociedad⁵.

Una tecnología no incluida en esa representación de la prehistoria es la escritura, que no era necesaria ni para la supervivencia ni para la felicidad de la humanidad del Neolítico. Como dice Lévi-Strauss en otro lugar, la carencia de escritura –o más bien, el estado de preescritura– no era ni un defecto ni una privación⁶. Como señala en relación con este tema en *Tristes Trópicos*, lo que la escritura da con una mano, lo quita con la otra. En el ámbito puramente intelectual, su contribución es incontestable, al permitir la liberación y extensión de una memoria humana que antes había estado condenada a la finitud. En el ámbito sociológico y político, empero, ese avance tiene un coste. La escritura puso a la humanidad en la vía hacia la capitalización del conocimiento y la abstracción científica; pero también permitió la formación de grandes Estados, altamente centralizados y jerarquizados, y aseguró su perpetuación. La escritura también trajo el distanciamiento del yo, la alienación del individuo. Era ciertamente necesaria para lo que Lévi-Strauss considera el siguiente gran paso en la historia de la humanidad, «la expansión de la ciencia durante los siglos XIX y XX»; pero «aunque era una condición necesaria, no basta para explicar esa expansión». La presencia de la escritura como una tecnología estratégica no impedía al conocimiento humano «fluctuar más de lo que crecía» entre la Revolución neolítica y el siglo XVIII⁷. Más tarde, en *El Hombre Desnudo*, leemos que «la condición humana

⁵ *Ibid.*, pp. 490-491.

⁶ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, 1958, p. 400.

⁷ C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, cit., p. 362.

sufrió un cambio mayor entre el siglo XVIII y el siglo XX que entre el período neolítico y los tiempos modernos»⁸.

La historia de la ciencia y la tecnología que proponía Lévi-Strauss deja sin duda mucho que desear. Entre otras cosas, podríamos cuestionar el diagnóstico de un estancamiento relativo de las sociedades occidentales entre el Neolítico y las eras modernas; la periodización apresurada y bastante vaga que limita la modernidad occidental a los dos últimos siglos; finalmente, el papel ambivalente –a la vez necesario y superfluo– atribuido a la escritura en esa historia⁹. Sin embargo, más allá de esas debilidades en la argumentación, el objetivo estratégico de Lévi-Strauss está claro: la intención primordial de su historia de la ciencia y la tecnología es relativizar los logros del mundo moderno. Este proyecto es evidente en *Raza e Historia*: frente al dominio de la «civilización mecánica», con la flagrante desigualdad inserta en la diversidad de las culturas humanas, Lévi-Strauss insiste en la necesidad de explicar que la actual hegemonía de la civilización occidental es de hecho el resultado de una «combinación» o «coalición» de culturas, y sobre todo de recordar la deuda que tiene esa civilización con la prehistoria neolítica. Es entonces necesario mostrar en qué medida el actual estado del mundo es efectivamente arbitrario y particular. En primer lugar, la combinación original que produjo la revolución científica e industrial podría muy bien no haberse dado. Según la analogía explícita de Lévi-Strauss –el juego de la ruleta– la historia de la humanidad estaba «en juego» en aquel momento decisivo. Fue sobre la base del salto cualitativo de aquella revolución como se produjo el crecimiento exponencial de la civilización mecánica, un crecimiento cuyos efectos parecen ser negativos en todas partes. Lévi-Strauss subraya categóricamente la precariedad de esos saltos tecnológicos aislados: «Dos veces en su historia, con un intervalo de aproximadamente 10.000 años, la humanidad ha acumulado un gran número de invenciones que apuntan en la misma dirección. Ese proceso ha ocurrido hasta ahora dos veces y solo dos en la historia de la humanidad»¹⁰.

El segundo tipo de viraje en la macrohistoria de Lévi-Strauss es de naturaleza ideológica: el papel de las representaciones religiosas. En su obra,

⁸ C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo (Mitológicas IV)* (1971), México DF., 1976, p. 577.

⁹ Véase el estudio clásico de Jacques Derrida «La violence de la lettre de Lévi-Strauss à Rousseau», en *De la grammatologie*, París, Minuit, 1967, pp. 149-202 (www.jacquesderrida.com.ar/frances/de_la_grammatologie.pdf).

¹⁰ C. Lévi-Strauss, «Race et Histoire», en *Anthropologie structurale II*, París, 1973.

Lévi-Strauss tiene relativamente poco que decir sobre el cristianismo y menos aún sobre el judaísmo, pero está claro que atribuye al primero un papel determinante en la evolución de la mente occidental que está lejos de ser inocente: la concepción cristiana del universo es responsable de una especie de represión de la naturaleza. En *Le Totémisme aujourd'hui* [París, PUF, 1962] somete la categoría del tótem a una crítica rigurosa, denunciando sus diversas interpretaciones como otras tantas construcciones o proyecciones del pensamiento occidental, de la que forma parte integral la religión cristiana, como insiste Lévi-Strauss en las páginas iniciales del libro: «El totemismo es en primer lugar la proyección, hacia fuera de nuestro universo y como por una especie de exorcismo, de actitudes mentales incompatibles con la exigencia de discontinuidad entre el hombre y la naturaleza que el pensamiento cristiano suponía esencial»¹¹. A diferencia del «pensamiento salvaje», para el que no existe una separación fundamental entre naturaleza y cultura, el pensamiento cristiano privilegia la relación de la humanidad con lo sobrenatural, o con Dios, en detrimento de su relación con el mundo natural. Esta discontinuidad entre naturaleza y humanidad se refleja en una instrumentalización que deja de ver lo sobrenatural *en* lo natural. Históricamente, el pensamiento y la religión cristianos introdujeron así a la civilización occidental en una vía que va directamente a la monocultura de la civilización mecánica, que niega la naturaleza a fin de estampar su propio sello sobre el mundo.

En *Tristes Trópicos* el cristianismo vuelve a aparecer en un gran viraje histórico, ahora en relación con otra religión monoteísta, el islam¹². De no haber sido por la intervención histórica de esa religión «masculina», argumenta Lévi-Strauss, el cristianismo habría podido establecer un diálogo con las grandes religiones de Oriente, en particular el budismo, lo que habría cambiado el curso de la historia. En cambio, el acontecimiento histórico constituido por el islam «cortó en dos un mundo más civilizado». La violencia mimética de las guerras religiosas entre esos dos monoteísmos llevó al cristianismo a parecerse al islam, aun oponiéndosele. Fue debido a ese conflicto ideológico por lo que Occidente «perdió la oportunidad de seguir siendo femenino»¹³.

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, París, PUF, 1962.

¹² He comentado esa crítica del Islam, que encuentro muy perturbadora, en «Elective affinities, other cultures», *Paragraph*, vol. 16, núm. 1, marzo de 1993, pp. 67-77.

¹³ C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, cit., p. 511.

Examinando el tercer tipo de viraje histórico en el pensamiento de Lévi-Strauss, el del desarrollo de la filosofía, queda claro en qué medida categorías diferenciadas hasta ese momento –científica, ideológica, filosófica– se solapan y coinciden, y qué difícil es desenmarañarlas. Lévi-Strauss aísla dos importantes virajes en la historia de la filosofía, siendo el primero el famoso «milagro griego» de los siglos V y IV antes de nuestra era, y el segundo la filosofía cartesiana del siglo XVII. En la conclusión de *De la miel a las cenizas* Lévi-Strauss aborda el cuestionamiento por la filosofía griega del pensamiento mítico, que a su vez preparó el camino para la revolución científica, como un acontecimiento *singular* –en ambos sentidos de la palabra, único y extraño– en la historia del pensamiento humano:

Pues si los mitos procedentes de las culturas más atrasadas del Nuevo Mundo nos llevan hasta aquel umbral decisivo de la conciencia humana que marca, entre nosotros, el acceso a la filosofía y luego a la ciencia, mientras que entre los pueblos salvajes no parece haber sucedido nada similar, deberíamos concluir, vista tal diferencia, que el tránsito no era necesario, ni más ni menos aquí que allá, y que estados del pensamiento encapsulados unos en otros no se suceden espontáneamente ni por efecto de una causalidad ineluctable¹⁴.

Lo más interesante aquí es que, al igual que la sinergia cultural, tratada en *Raza e Historia*, que produjo la revolución científica e industrial, el avance griego es considerado contingente y no necesario; más exactamente, su necesidad es únicamente la de la contingencia; como prueba podemos aducir el ejemplo del pensamiento salvaje que no ha cruzado ese «umbral decisivo». Lévi-Strauss insiste en la unicidad de ese viraje, una idea que ya hemos encontrado antes: la revolución neolítica y la revolución científica e industrial tuvieron lugar únicamente una vez. De forma parecida, la revolución intelectual representada por el paso del pensamiento mítico al pensamiento filosófico fue singular en el sentido de que ninguna otra cultura realizó esa transición. Leyendo a Lévi-Strauss, uno podría incluso pensar que fue improbable, anormal, una especie de anomalía histórica¹⁵. Lévi-Strauss regresó al tema una década después en un debate con Marc Augé y Maurice Godelier, publicado en *L'Homme*, insistiendo una vez más en la unicidad y contingencia del

¹⁴ C. Lévi-Strauss, *De la miel a las cenizas (Mitológicas II)*, México DF., 1972, p. 394.

¹⁵ Encontramos la misma dramatización de lo singular y lo único en *El azar y la necesidad* de Jacques Monod, donde éste especula sobre los orígenes de la vida y el lenguaje: *Le hasard et la nécessité*, París, 1970, pp. 183-185.

milagro griego, y en la imposibilidad de inferir ninguna ley de desarrollo histórico a partir de ese acontecimiento único:

Cuando un fenómeno solo ha sucedido una vez en la historia y en un único lugar de la tierra, no creo que sea posible descubrir sus leyes, y por esa razón tomé el ejemplo del nacimiento del pensamiento griego, porque es un fenómeno único y me parece ser la mejor ilustración que se pueda dar de esa contingencia, aunque podamos tratar de entenderla [...] Podemos entender *post facto*, pero no podemos descubrir una ley, esto es, no podemos estar seguros de que, siendo las condiciones las mismas, ocurriría de nuevo lo mismo en otro lugar¹⁶.

Las reticencias de Lévi-Strauss, su rechazo del determinismo histórico, expresaban por supuesto su resistencia frente al marxismo ambiental de la época. El pensamiento marxista no vacilaba en invocar leyes de evolución histórica que podían aplicarse a toda la humanidad. Desde esta perspectiva, la historia económica y política de Occidente se convertiría en la del mundo entero; a este respecto, la historia de la humanidad era convergente. Lévi-Strauss cuestionó el etnocentrismo y eurocentrismo de esa narrativa teleológica de la conciencia humana en su famosa crítica de Sartre y los historiadores en *El pensamiento salvaje*. Si ya en *Raza e Historia* relativizaba los logros de la civilización científica e industrial subrayando su sustrato neolítico, en *El pensamiento salvaje* relativiza el propio discurso histórico, cuestionando el fetiche de Sartre y los «hombres de izquierda»: la Revolución Francesa.

No es que Lévi-Strauss niegue la importancia de la Revolución como hecho histórico; se podría decir, anticipándonos un poco, que su contingencia es irreducible. Sin embargo, multiplicando las posiciones y perspectivas referidas a ese acontecimiento supuestamente fundacional, cabría concluir que la «verdad» histórica de la Revolución es puramente relativa. Desde esa perspectiva también se podría decir que la propia Revolución no existió, o que existe solo como *mito* en las mentes de quienes la invocan. De un modo similar, Lévi-Strauss mantiene que la historia de los historiadores está basada en un sistema de clasificación, una codificación cronológica que atribuye significado a conjuntos o clases de fechas históricas, en la que cada una de ellas cobra significado únicamente en relación con otras fechas de la misma clase, y en la

¹⁶ C. Lévi-Strauss, con Marc Augé y Maurice Godelier, «Anthropologie, histoire, idéologie», *L'Homme*, vol. 15, núms. 3-4, 1975, p. 184. En Internet: www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1975_num_15_3_367584.

que las propias clases forman conjuntos discontinuos e irreducibles¹⁷. Corriendo el riesgo de un anacronismo, podríamos decir así que Lévi-Strauss «deconstruye» la categoría de la historia como una narración objetiva del pasado. La reducción del discurso histórico al estatus de mito o código equivale a situarla al mismo nivel que las representaciones colectivas de las sociedades tradicionales; constituye un descentramiento del pensamiento histórico occidental.

El segundo viraje en la historia de la filosofía, la revolución cartesiana, que para Lévi-Strauss constituye el umbral filosófico de la ciencia moderna, es tratado en un capítulo dedicado a Rousseau en el segundo volumen de la *Antropología Estructural*. Ese capítulo es ostensiblemente un panegírico de Rousseau como fundador de las *ciencias humanas* y en particular de la antropología¹⁸; pero sirve también de pretexto para una crítica de la filosofía contemporánea cuyos principios se remontan a Descartes. El *cogito* cartesiano, que se limita a las intuiciones de la experiencia individual, se desplaza imperceptiblemente desde las impresiones del sujeto hasta la extensión del mundo exterior, dejando fuera la instancia intermedia: las relaciones humanas y sociales. Esa filosofía en primera persona es de hecho el fundamento de la ciencia física moderna, concede Lévi-Strauss, pero ha tenido como consecuencia la reducción de la naturaleza a extensión de la materia y la obliteración del dominio humano, social y cultural. Para Lévi-Strauss, el humanismo filosófico practicado a partir de Descartes queda truncado en la medida en que sitúa al sujeto humano por encima de cualquier otra forma de vida o de ser. La inhumanidad sin precedentes del siglo XX, su historia catastrófica, sus atrocidades, fueron las desgraciadas consecuencias de ese humanismo narcisista¹⁹.

En resumen: la filosofía de la historia de Lévi-Strauss equivale claramente a una especie de historia del pensamiento humano. Tiene que ver con la evolución intelectual de la humanidad, con la historia de las mentalidades, representaciones y prácticas. En esa perspectiva de *longue durée* de la historia queda poco espacio para la historia política,

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962; ed. inglés: *The Savage Mind*, Oxford, 1996, pp. 257-260.

¹⁸ C. Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, Fondateur des Sciences de l'Homme», en *Anthropologie structurale II*, cit.; en Internet. <http://www.espace-rousseau.ch/f/textes/levi-strauss1962.pdf>.

¹⁹ C. Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, Fundador de las Ciencias del Hombre», en *Antropología Estructural II*, cit., pp. 39-40, 43-45.

lo que Braudel llamaba la historia de los acontecimientos. Lévi-Strauss comienza a narrar esa historia «profunda», que es una especie de complemento diacrónico del análisis estructural –el estudio *sincrónico* de la mente humana– en la «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en la que se refiere al acontecimiento fundacional sin el que no habría habido humanidad propiamente dicha: la aparición del lenguaje, un acontecimiento que fue –una vez más– único, y sobre cuya base un mundo hasta entonces carente de significado se hizo de repente significativo²⁰. Desde la «invención» del lenguaje hasta las innovaciones del Neolítico, la trayectoria de la humanidad es, cabría decir, de ascenso. El Neolítico hizo posible un dominio creciente sobre el entorno, pero ese dominio tenía sus límites, y no garantizaba a los seres humanos el poder de transformar la naturaleza a su voluntad²¹. Durante el periodo Neolítico hubo pues en su opinión cierto equilibrio entre naturaleza y humanidad, naturaleza y cultura. La humanidad neolítica, como las exóticas sociedades contemporáneas estudiadas por los etnólogos, carecía de escritura; hasta después del Neolítico no se produjo esa segunda revolución lingüística, y es a partir de ese momento cuando la lectura de la historia de Lévi-Strauss se hace catastrófica. A diferencia de la narrativa positivista del progreso de la mente humana, Lévi-Strauss nos presenta una historia caracterizada por una serie de virajes negativos, cuya negatividad ni siquiera una lectura dialéctica podría aliviar. En su visión macrohistórica de amplio espectro, los elementos de tal serie se combinan y acumulan para producir el mundo tal como es en la segunda mitad del siglo xx. Así, en el capítulo 4 de *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss lamenta que «se hayan *malgastado* veinte mil años de historia» (la cursiva es mía), y que una «civilización proliferante y sobreexcitada haya trastornado para siempre el silencio de los océanos»²².

Historia virtual

Sin embargo, y pese a las apariencias, no deberíamos apresurarnos a concluir que la suya sea una visión de la historia esencialmente pesimista y ni siquiera quietista. En la obra de Lévi-Strauss hay efectivamente una fuerte nostalgia por lo que se ha perdido y cierta

²⁰ C. Lévi-Strauss, «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, 1979, pp. 13-42, en part. p. 39.

²¹ C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, cit., p. 492.

²² C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, cit., p. 46; en el original en francés: «vingt mille ans d'histoire sont joués».

resignación con respecto a la historia; distanciamiento y desapego que son característicos de la filosofía de Lucrecio y que dan el tono fundamental a *Tristes Trópicos*²³. Pero hay también un aspecto optimista, positivo e incluso activo del pensamiento de Lévi-Strauss sobre la historia, y es lo que se podría llamar su aspecto «leibniziano», su práctica de lo que yo denominaría historia *virtual*. Aunque Lévi-Strauss acepta y se somete a lo que llama la «irreducible contingencia de la historia»²⁴, que se podría traducir como «la necesidad retrospectiva de la historia» —no se puede ir hacia atrás—, sigue siendo virtual en el sentido de que cada uno de sus virajes es también una bifurcación: la historia de la humanidad podría haber seguido otro camino. Esto es lo que se deduce del párrafo de *De la miel a las cenizas* citado anteriormente: el actual dominio del pensamiento científico moderno no es en modo alguno necesario, al menos esencialmente; no es nada más que un producto de la contingencia histórica. Lévi-Strauss concluye el libro como sigue:

Afirmando sus pretensiones tan resueltamente como lo ha hecho en este libro, el análisis estructural no recusa, por lo tanto, la historia. Muy al contrario, le concede un puesto de primer plano: el que corresponde por derecho a la contingencia irreducible, sin la cual ni siquiera podría concebirse la necesidad. Pues, por mucho que más acá de la diversidad aparente de las sociedades humanas pretenda el análisis estructural remontarse a propiedades fundamentales y comunes, renuncia a explicar, no por cierto las diferencias particulares, que sabe justificar especificando en cada contexto etnográfico las leyes de invariancia que presiden su engendramiento, sino que estas diferencias *virtualmente* dadas a título de *componibles* no queden todas manifestadas por la experiencia y que solamente algunas hayan alcanzado la *actualidad*. Para ser viable, una indagación del todo enderezada hacia las estructuras comienza por inclinarse ante la potencia y la inanidad del acontecimiento²⁵.

Cito por entero este último pasaje del segundo volumen de las *Mitológicas* porque creo que dice simplemente lo que dice, pero también mucho

²³ El paradigma de esa pérdida e irrecuperabilidad es el acontecimiento catastrófico *par excellence*, el llamado «descubrimiento» del Nuevo Mundo; un acontecimiento que, si por un lado abrió la vía para la antropología moderna, por otro llevó al colapso de las civilizaciones de Mesoamérica y Sudamérica y a más largo plazo a la disolución de las sociedades «primitivas». Cabría decir que la obra de Lévi-Strauss se ve acechada por el trauma desencadenado por ese encuentro entre los dos mundos, el «viejo» y el «nuevo».

²⁴ C. Lévi-Strauss, «Anthropologie, histoire, idéologie», cit., p. 183.

²⁵ C. Lévi-Strauss, *De la miel a las cenizas (Mitológicas II)*, cit., p. 395 [*Du miel aux cendres*, cit., p. 408; la cursiva es mía, Ch. Johnson].

más. Por un lado, la conclusión de Lévi-Strauss constituye una declaración de fe y una exposición del método estructuralista. Comenzando especialmente con *El pensamiento salvaje*, el «estructuralismo» se vio cada vez más confrontado con la acusación de quienes –marxistas, filósofos e historiadores– lo veían como un desafío a la historia, una especie de antihistoricismo. La conclusión de *De la miel a las cenizas*, escrita en 1965, puede verse así como una réplica a los detractores del estructuralismo, una defensa acendrada de su enfoque. El análisis estructural no rechaza la historia, sino que por el contrario acepta sus hechos contingentes, limitándose a clarificar las leyes estructurales que producen diferentes formaciones sociales y culturales, en lugar de tratar de descubrir el «porqué» de su existencia. Se parece un poco a Darwin cuando, en *El origen de las especies*, mostraba el mecanismo de la selección natural pero no daba una explicación de esta o aquella característica contingente de la anatomía animal. Como atestigua el título *The Blind Watchmaker* (1986) de Richard Dawkins, la propia evolución es ciega y arbitraria; no hay una ley general de la evolución. Sin embargo, en la afirmación dada por Lévi-Strauss de la ceguera fundamental de la historia hay algo así como un juicio de valor, que habla no solo del poder sino también de la *inanidad* del acontecimiento. En su vocabulario explícitamente leibniziano, por detrás o más bien por delante de la actualización finita encontrada en la diversidad de los hábitos humanos, está la «componibilidad» de las diferencias virtuales, de las que solo unas pocas han sido realizadas²⁶. Podríamos decir que la evaluación por Lévi-Strauss de la inanidad del acontecimiento es aplicable no solo a los casos particulares de las formaciones sociales y culturales que son objeto del análisis estructural, sino también, al nivel de la macrohistoria, al giro catastrófico realizado por la historia en general. El hecho gigantesco del actual estado del mundo no es el resultado de ésta o aquella ley del desarrollo histórico, sino que simplemente *es*. Lo interesante a este respecto es que, aunque esa historia sea materialmente irreversible –irrevocable–, existe la posibilidad, al menos en el ámbito de la representación colectiva, de cierta recuperación.

²⁶ Cabe señalar que ese vocabulario filosófico desaparece totalmente en la traducción al inglés de ese pasaje: «*the fact that these differences, which are all potentially possible at the same time, do not all occur in practice and that only some of them have actually occurred*», [el hecho de que esas diferencias, que son todas potencialmente posibles al mismo tiempo, no ocurran en la práctica y que sólo algunas de ellas hayan ocurrido efectivamente] (*From Honey to Ashes*, Londres, 1973, pp. 474-475).

Persistencia del mito

De hecho, un rasgo invariante de la historia catastrófica de Lévi-Strauss es que en cada viraje, cada bifurcación, se aprecia la sombra de una historia alternativa, el fantasma de lo que nunca ha existido pero podría haber existido. La historia que hemos vivido no es en absoluto ineluctable; su necesidad se da únicamente *a posteriori*. Se dirá que eso no cambia nada; el hecho de una virtualidad histórica –el pretérito condicional perfecto «podría haber sido»– no afecta a la irreductibilidad de la historia que heredamos. Pero la cuestión se hace más compleja cuando recordamos que Lévi-Strauss se interesa sobre todo por el *pensamiento* de la experiencia humana: sus estructuras, pero también la historia de la mente humana. Para él, lo que está en cuestión en el juego de la historia, en sus virajes decisivos, también incluye las representaciones colectivas²⁷. El acontecimiento tiene lugar y se convierte en necesidad; pero las actitudes, mentalidades, visiones del mundo –en resumen, todo lo que contribuye a la memoria colectiva a largo plazo– permanece; utilizando el lenguaje psicoanalítico, lo que ha sido «reprimido» en la creación histórica de las representaciones colectivas puede subsistir en estado latente, virtual. En este sentido, al menos, podría haber cierta *reversibilidad* del proceso histórico, como argumenta Lévi-Strauss en *El hombre desnudo*:

[...] pues la segunda ley de la termodinámica no se aplica al campo de las operaciones míticas: los procesos son reversibles y la información que vehiculan no se degrada; sencillamente pasa al estado latente. Pero nunca deja de ser recuperable, y al análisis estructural le atañe, más allá del desorden aparente de los fenómenos, restaurar aquel orden subyacente²⁸.

Según la segunda ley de la termodinámica, cada sistema cerrado tiende a un estado de máxima entropía, esto es, se da una continua degradación de la energía y un aumento, con el tiempo, del desorden del sistema. El tiempo es un factor esencial ahí, en cuanto que el proceso entrópico es irreversible: la flecha del tiempo se desplaza únicamente en una dirección, y no vuelve. En el siglo XX esa noción de entropía se extendió al terreno de la información: cada mensaje transmitido puede verse afectado por ruidos e interferencias perturbadoras, de forma que siempre se da una degradación de la información. Cuando ésta está codificada

²⁷ Sobre la importancia de la metáfora del juego en la obra de Lévi-Strauss, véase Edouard Delruelle, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Bruselas, 1989, p. 131.

²⁸ C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo (Mitológicas IV)* cit., México DF., 1976, p. 196.

en un mito, sugiere Lévi-Strauss, la entropía cambia de signo: el mito es, podríamos decir, *neguentrópico* [sintrópico] en la medida en que se resiste a la abrasión del tiempo; el código –o más bien la sobrecodificación del código– asegura la preservación de la información con el tiempo. El papel y la tarea del análisis estructural consisten en recuperar esa información²⁹.

Ésa es pues la esperanza de la historia virtual de Lévi-Strauss: en todas las etapas decisivas de su historia de la mente humana trasluce una historia alternativa. Así, mientras que la visión del mundo instrumentalista que ha aislado progresivamente a la humanidad de la naturaleza –encarnada en el pensamiento cristiano o más tarde en la filosofía cartesiana– ha sido determinante en el despliegue de la historia humana, eso no oblitera el «pensamiento salvaje» que la precedió y que vemos hoy en sociedades estudiadas por los etnólogos, sino que todavía habita en nosotros como una posibilidad. En la historia de la propia sociedad occidental, el ejemplo de Rousseau se contrapone al humanismo antropocéntrico de Descartes, ofreciendo un humanismo alternativo en el que el aspecto primordial de la compasión, la identificación empática con lo que no somos nosotros mismos, gobierna nuestras relaciones con los demás y con el mundo³⁰. Una vez más, aunque el juego de los monoteísmos (cristianismo, islam) pueda habernos legado un mundo fracturado –un mundo «masculinizado», para emplear la metáfora de Lévi-Strauss–, la unión virtual entre cristianismo y budismo con la que él soñaba podría inspirar el futuro de la humanidad. Finalmente, aunque el «milagro griego» y la revolución científica e industrial de la era moderna fueran efectivamente etapas esenciales en el «progreso» de la humanidad occidental, esa historia no es universal. La «resistencia» de sociedades sin escritura a nuestro tipo de historicidad³¹, el hecho de que no hayan cruzado el umbral crucial que abrió la vía al pensamiento científico en Occidente, no las reduce a simples curiosidades históricas, meros vestigios de un pasado desvanecido para siempre. Por el contrario, tales actitudes y prácticas contienen lecciones para nuestro futuro colectivo.

²⁹ Para un análisis más extenso de la contribución de la cibernética y la teoría de la información a la conceptualización del mito por Lévi-Strauss, véase mi *Claude Lévi-Strauss: The Formative Years*, Cambridge, 2003, pp. 92-103.

³⁰ C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, cit., p. 35.

³¹ *Ibid.*, p. 32.

Un humanismo estructuralista

Existe pues una estructura simple y bien definida en el pensamiento de Lévi-Strauss sobre la historia, especialmente en la exposición y la conclusión de *Raza e Historia* y de *Tristes Trópicos*. Su primer momento es el reconocimiento de la irreversibilidad del proceso histórico: la referencia en *Raza e Historia* a la homogeneización del mundo como horizonte ineluctable de la interacción de las culturas; en *Tristes Trópicos* a la disipación y diseminación de las culturas tradicionales, frente a la proliferación de la monocultura occidental. Ese primer momento ofrece una sensación de pesimismo, de impotencia frente a la implacabilidad del proceso histórico, su inanidad esencial. Como escribió Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* sobre el fallido encuentro entre cristianismo y budismo: «La evolución racional es inversa a la de la historia»³². Pero la ceguera de la historia, su irracionalidad, no impide a la humanidad extraer las posibilidades que ofrece. Ése es el significado, creo, de las codas bastante optimistas de *Raza e Historia* y *Tristes Trópicos*. Esto nos lleva al segundo momento, que se encuentra en la conclusión de *Raza e Historia*: «Así pues, debemos alentar las potencialidades secretas que la historia mantiene en reserva [...] la diversidad de las culturas humanas está detrás de nosotros, a nuestro alrededor y ante nosotros»³³. Tales afirmaciones recuerdan el vocabulario leibniziano del final de *De la miel a las cenizas*; aquí se trata de hecho de una cuestión de *componibilidad*, de virtualidad y contingencia. En la última parte de *Tristes Trópicos*, «El Regreso», encontramos la misma configuración, esta vez acompañada de una cita de Rousseau:

Si los seres humanos siempre se han empeñado en una sola tarea –la de crear una sociedad en la que merezca la pena vivir–, las fuerzas que inspiraron a nuestros lejanos antepasados aún están presentes en nosotros. Nada está perdido; todo puede alterarse todavía. Lo que se hizo, pero resultó equivocado, puede rehacerse de nuevo. «La edad de oro que una superstición ciega había ubicado detrás [o delante] de nosotros, está *en nosotros*»³⁴.

En *Tristes Trópicos*, como en *Raza e Historia*, la configuración leibniziana se ve acoplada con otra referencia, quizá menos explícita, a Marcel Mauss, quien en su famoso *Ensayo sobre el don* [*Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1925) 2007], ofreció no solo un análisis del fenómeno del don simbólico en sociedades llamadas

³² C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, cit., p. 511.

³³ C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural II*, cit., p. 339.

³⁴ C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*, cit., p. 494.

«arcaicas», sino también un estudio de la supervivencia de esa práctica en el pasado de las sociedades industriales y capitalistas modernas que le permitió, en las conclusiones del *Ensayo*, mencionar viejas prácticas que subsisten entre nosotros en estado latente; una recuperación del espíritu de generosidad y reciprocidad que es, por decirlo así, el fundamento de cualquier sociedad auténticamente humana. Como su maestro Mauss, pero a otro nivel, lo que Lévi-Strauss propone es, por lo tanto, una intervención *inteligente* en el desarrollo histórico, o por volver a la analogía del darwinismo, una especie de selección artificial de los rasgos culturales más adecuados para asegurar la supervivencia de la especie humana. Debería insistirse a este respecto en que no trata de dar marcha atrás al reloj de la evolución, como tampoco lo pretendía Rousseau; eso sería una ficción imposible, una fábula irrealizable. Lo que busca por el contrario, en cierto sentido, es *obliterar* el tiempo: para él, los mitos son realmente «máquinas para suprimir el tiempo»³⁵. Si el curso de la historia ha ido en contra del desarrollo racional, lo que deberíamos hacer es tomarlo en nuestras manos y desviarlo en una dirección mejor. Pese a sus lamentaciones sobre la pérdida de la diversidad y la fugacidad de las culturas, en ese sentido el pensamiento de Lévi-Strauss está rigurosamente orientado hacia el futuro de la historia humana.

Ésa es la dimensión activa del estructuralismo, lo que equivale a decir que la concepción de Lévi-Strauss de la misión de la antropología no es simplemente la de un suplemento ideológico a la ciencia humana de la antropología social, sino que está en el propio núcleo de la concepción estructuralista. Lo que propone al final de *Raza e Historia* y de nuevo, tres o cuatro años después, al final de *Tristes Trópicos*, es una antropología estructural como intermediario para las virtualidades de la historia mundial, tal como se manifiestan en sociedades remotas. El pensamiento salvaje no es una etapa anterior o inferior de la mente humana, como bien muestra Lévi-Strauss; tampoco es simplemente otro modo de razonamiento humano; eso significaría detenerse en una lectura puramente relativista de *El pensamiento salvaje*. En su resistencia frente a la historia y su estrecha articulación entre naturaleza y cultura, el pensamiento salvaje es parte integral de las lecciones de la antropología tal como las formula Lévi-Strauss; es un componente esencial de lo que la antropología, como ciencia humana, tiene que enseñarnos. Uno puede cuestionarse e impugnar el diagnóstico de Lévi-Strauss sobre

³⁵ C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido (Mitológicas I)*, México DF., 1968, p. 25.

la decadencia de la historia y su explicación al respecto, así como su optimista prescripción de un humanismo renovado por el pensamiento salvaje; pero habría que reconocer al menos la coherencia de un proyecto en el que convergen estructuralismo y humanismo.

Este artículo apareció originalmente en
Les Temps modernes, núm. 628, agosto-octubre de 2004.