

I.- LA ACTITUD ETNOLÓGICA: CONTRAPOSICIÓN NATURALEZA-SOCIEDAD Y REIVINDICACIÓN DE LO NATURAL COMO ORIGINARIO.

II.- ANTIRRACIONALISMO Y UNILATERALIDAD

III.- OCCIDENTE Y EL OLVIDO DE LO ORIGINARIO: LA DESHUMANIZACIÓN COMO CORRELATO DE LA CULTURALIZACIÓN.

IV.- LA LINGÜÍSTICA COMO VACUNA CONTRA EL COGITO

V.- EL ETNÓLOGO, LA SOCIEDAD Y EL MUNDO

I.- LA ACTITUD ETNOLÓGICA: CONTRAPOSICIÓN NATURALEZA-SOCIEDAD Y REIVINDICACIÓN DE LO NATURAL COMO ORIGINARIO.

Lévi-Strauss considera a Rousseau no ya un predecesor, sino el fundador de las ciencias del hombre. En rigor, si llamáramos ciencias del hombre a todas aquellas aproximaciones que, desde diferentes perspectivas, han supuesto algún tipo de reflexión sobre el hombre y lo humano, lo cierto es que entonces cabría hablar de ciencias del hombre ya en los albores de la historia. Desde este punto de vista, ciertamente amplio, no cabe duda que la antropología y lo antropológico han constituido un elemento central de reflexión y problematización desde los mismos comienzos de la tradición occidental. Pero es precisamente en función del sesgo que esta reflexión sobre el hombre adoptará en occidente por lo que Lévi-Strauss no parece considerar que pueda tratarse como ciencia del hombre nada, o casi nada, de lo que se había hecho hasta Rousseau. ¿Por qué?. Para responder a esta pregunta, habrá que acotar debidamente lo que Lévi-Strauss entiende por ciencias del hombre y ver en qué medida su carta fundacional se encuentra en Rousseau.

Rousseau ha sido considerado tradicionalmente como un pensador ilustrado, un *philosophe* en el pleno sentido de la palabra. Hay, no obstante, serias diferencias entre Rousseau -el paseante solitario- y lo que es en conjunto la Ilustración. La Ilustración es heredera del racionalismo del siglo anterior, centrandó ahora la mirada hacia lo social y lo humano, pero con el indispensable requisito de la *racionalidad*. Si de algo se trata, es de aplicar la razón a la sociedad. Se cree firmemente, además, en la capacidad de esta razón para dar soluciones a los problemas del hombre. Pese a sus críticas al sistema político -la Francia de Luis XV i Luis XVI-, que consideraban obsoleto y anacrónico, lo cierto es que la mayoría de autores de esta época se ven a sí mismos como *ilustrados*. Se tiene la certeza de estar viviendo en el período más brillante y civilizado de la historia de la humanidad; se cree, en definitiva, en el progreso, y este progreso no viene dado sino por las conquistas de la razón, que es quien nos ha puesto en la senda del progreso y quien combate al oscurantismo, a la ignorancia y a la barbarie de otras épocas. Todo este sentir tiene una concreción muy precisa: civilización.

Rousseau, en cambio, no participa en absoluto de los postulados ilustrados. Y éste ha de ser sin duda un aspecto que no pasó desapercibido a Lévi-Strauss. Será precisamente a partir de aquí que se podrá considerar a Rousseau como fundador de las ciencias del hombre. Si bien es cierto que muchas de las críticas de Rousseau a la sociedad de su tiempo eran compartidas por la Ilustración -críticas a la desigualdad, al autoritarismo, reivindicación de la individualidad...- no lo es menos que se trata de una coincidencia: las críticas pueden ser compartidas, pero el lugar desde donde está hablando Rousseau se encuentra diametralmente opuesto al de la mayoría de ilustrados. Su punto de partida es, en definitiva, otro.

Lévi-Strauss comenzará caracterizando a Rousseau en función de su actitud. Se trata, sin embargo, de una actitud que se debe a unos supuestos previos que le enfrentan al espíritu ilustrado y a buena parte de la tradición occidental: frente a la razón, reivindica el sentimiento; frente a la civilización, la naturaleza; frente al hombre ilustrado, al buen salvaje.

No es en absoluto arbitrario que Levi-Strauss remarque en Rousseau esta actitud de rechazo a la tradición racionalista europea, pues él mismo se posicionará también en este rechazo, que derivará en el acta fundacional de las ciencias del hombre. Se ve en Rousseau todo aquello que ha de reunir un moderno etnólogo precisamente a partir de su actitud: entusiasmo por la vida campesina, afición a los libros de viajes que describían pueblos exóticos, preocupación por el análisis y el origen de las costumbres y creencias...

La sociedad ilustrada europea se regodea en la autocomplacencia. El culto a la razón ha provocado el olvido del sentimiento, en opinión de Rousseau, y occidente ha perdido de vista lo otro, único medio para conocerse. I aquí aparece explícitamente la actitud etnológica de Rousseau:

“Me cuesta creer que en un siglo que se blasona de poseer grandes conocimientos no haya un hombre que invierta 2000 escudos de su patrimonio y otro que dedique diez años de su vida a hacer un viaje alrededor del mundo para estudiar, no como siempre, piedras y plantas, sino por una vez los hombres y las costumbres”.

(Rousseau, Discurso sobre el Origen de

laDesigualdad)

El Discurso sobre el origen de la desigualdad sería, según Lévi-Strauss, el primer tratado de etnología. Pero anteriormente a dicha obra, Rousseau ya había manifestado su rechazo a la visión general que la época tenía sobre sí misma y su historia: El Discurso sobre las Ciencias y las Artes. La Academia de Dijon había convocado un premio de ensayo sobre la cuestión de si el progreso de las ciencias y las artes había sido bueno para la humanidad. La tesis de Rousseauera que no: el desarrollo de las ciencias y las artes había producido en el hombre una ruptura de su esencia originaria La sensibilidad, y con ella la piedad -como veremos más adelante- habían sido dejadas *del otro lado*, y a continuación se le había vuelto la espalda a ese otro lado. Nos queda por tanto un hombre unilateral, engreído por los aparentes éxitos de la razón, pero amanerado e hipócrita. Lo auténticamente humano se había dejado atrás. Voltaire, contemporáneo de Rousseau, captó muy bien esta *actitud* rousseauiana, como lo demuestra este fragmento de la carta que le envió en 1755 con motivo de la publicación del Discurso sobre el origen de la desigualdad.

“He recibido su nuevo libro contra la raza humana y le doy las gracias por él. Nunca se ha empleado tanta inteligencia en el diseño de hacernos a todos estúpidos. Leyendo su libro se ve que deberíamos andar a cuatro patas. Pero como he perdido el hábito desde hace más de sesenta años, me veo desgraciadamente en la imposibilidad de reanudarlo. Tampoco puedo embarcarme en busca de los salvajes del Canadá, porque las enfermedades, a que estoy condenado, me hacen necesario un médico europeo; porque la guerra continua en estas regiones; y porque el ejemplo de nuestras acciones ha hecho a los salvajes tan malos como nosotros”.

(Voltaire, Correspondencia)

La ácida crítica de Voltaire ha dado plenamente en el clavo por lo que refiere a los supuestos de partida de Rousseau, supuestos que determinan toda su obra. La sociedad europea se concibe como un proceso de progresiva hipocresía, amaneramiento y mezquindad; de dominio de unos hombres sobre otros, de explotación y de corrupción. Y todo ello porque los hombres han dado la espalda a la naturaleza, a lo originario. El mismo Lévi-Strauss insinúa con frecuencia intuiciones similares, como es el caso de la lección de escritura, que trataremos más adelante.

Tenemos una reivindicación de lo salvaje, de lo originario, de lo noble, del hombre en estado puro, frente a lo actual: el hombre como precipitado de la cultura. Si queremos volver a la naturaleza, si queremos recuperar lo que fuimos, habrá que volver la mirada sobre el otro: el campesino, el indio... ¿No es ésta, al fin y al cabo, la misión del antropólogo? Dirá Lévi-Strauss. ¿Este campesino, este indio, merece acaso la peyorativa calificación de primitivo o de simplón? ¿Acaso no es precisamente más hombre que nosotros, instalados como estamos en la unilateralidad de la reflexión? Parece que, efectivamente, Rousseau ha superado también la prueba del etnocentrismo. El hombre ilustrado europeo -ora contemporáneo de Rousseau, ora de Lévi-Strauss- no es la gran conquista ni el fin de la creación, sino más bien alguien instalado en el olvido de sí. *Yo soy él y solo en él me puedo reconocer.*

Rousseau inaugura pues la tradición antropológica a partir de un certero análisis de la realidad y de los males del mundo. En este análisis destaca la denuncia del olvido de lo originario, de la sensibilidad, de lo natural. Y eso es lo que habrá que recuperar. Pero esto sólo lo puedo conseguir volviendo la mirada sobre el otro, reconocer-le y reconocernos en él. Sólo desde la conciencia de la necesidad del otro, podemos percatarnos de nuestras insuficiencias, de nuestros terribles pecados intelectuales. Es esta actitud de Rousseau la que propicia la fundación de la etnología. Por eso Rousseau, i no en cambio Voltaire o Diderot, puede ser considerado por Lévi-Strauss como el primer etnólogo. Qué duda cabe que la Ilustración se interesa en general por lo humano: la sociedad, la política, la moral... todos ellos son temas de primera magnitud para cualquier ilustrado, pero el hombre al que estudian, y ellos mismos, se encuentran sesgados por la tiranía de la razón, que no reconoce más autoridad que ella misma. Por eso la filosofía moral de Hume o el Leviathan de Hobbes no pueden ser considerados ciencias del hombre. Además, las aproximaciones a pueblos y tribus primitivas se realizan desde la curiosidad intelectual del científico que estudia un objeto raro, considerado siempre como un estado inferior de civilización. El culto a la razón propio de la cultura occidental ha arrancado al hombre del sentimiento, y sólo desde el sentimiento podemos ser verdaderamente humanos. En lugar de aprender del salvaje, en lugar de daber vernos en él, le atribuimos una condición inferior a la nuestra, cuando precisamente él es nuestra única tabla de salvación.

Rousseau define asimismo con precisión el objeto propio del etnólogo, cuya actitud le distingue claramente del moralista o del historiador:

“Si se quiere estudiar a los hombres hay que mirar cerca de uno mismo; pero para estudiar al hombre hay que aprender a tender la mirada a lo

lejos; para descubrir las propiedades es necesario observar primero las diferencias”.

(Rousseau, Ensayo sobre el Origen de las

Lenguas)

Aquí se resolvería, según Lévi-Strauss, la aparente paradoja del proyecto rousseaniano, que al tiempo que preconiza el estudio de hombres lejanos, se dedicó a estudiar al hombre más próximo: él mismo. Y esto lo adopta también Lévi-Strauss como máxima: para lograr aceptarse en los demás -fin que la etnología asigna al conocimiento del hombre- es preciso antes negarse antes a sí mismo. Éste es un dilema que aparece siempre en algún momento de la vida de un etnólogo, y que hay que asumir y superar.

Rousseau ha invertido la óptica desde la cual la sociedad y el hombre se veían a sí mismos. En este cambio cualitativo podemos situar el acta fundacional de la etnología.

II.- ANTIRRACIONALISMO Y UNILATERALIDAD

Hay un elemento que determina las afinidades que Lévi-Strauss encontró en Rousseau hasta al punto de considerarle su *alter ego*: ambos comparten una profunda hostilidad contra la tradición filosófica en general y contra el racionalismo en particular. La convicción que la razón ha eclipsado el elemento verdaderamente humano del hombre, el sentimiento, comporta la reivindicación de la naturaleza como el lugar del sentir, frente a la cultura que sería el lugar del pensar. La historia de la metafísica occidental se ve entonces como la historia de un progresivo olvido. Occidente habría caído en un profundo solipsismo intelectual de cariz marcadamente narcisista y autocomplaciente, que no consistiría en otra cosa que en el olvido del otro, con el consiguiente olvido de sí que ello comporta.

La etnología viene a reparar este error al proclamar la necesidad de negarse primero a sí mismo y volver luego la mirada hacia el otro. Rousseau descubrió este principio, el único, según Lévi-Strauss, en el que pueden asentarse las ciencias humanas

Pero era del todo imposible que esta concepción triunfara en un mundo como el occidental, basado y edificado sobre el *cogito*, que es precisamente el culpable de esta ruptura originaria. Un *cogito* cuya limitación esencial venía dada por su imposibilidad de

“...poder aspirar a fundar una física si no era renunciando antes a una sociología y hasta a una biología”.

(Lévi-Strauss, Tristes Trópicos)

Pero cuál es esa biología o esa sociología a la cual ha de renunciar el *cogito*. De qué nos está hablando Lévi-Strauss. Por fuerza ha de tratarse de otro tipo de fundamentación, habida cuenta que el estatuto epistemológico de *ciencia* viene dado precisamente por el *cogito*.

La filosofía moderna asume, vía Descartes, el postulado de calculabilidad matemática de lo real. El pensamiento expresa la extensión a través del método, método que, en la medida que procede según las leyes del entendimiento, ofrece certeza absoluta porque es un producto de la misma mente, sin que medie para nada la experiencia sensorial. Se trata del proceder puro de la mente que, al ser aplicado a la extensión -al mundo material- deja de lado, en su afán de certeza absoluta, todo aquello no reducible a magnitud. El sujeto moderno deviene la sede de la verdad, pero al precio de renunciar a su propia naturaleza: sólo lo cuantitativo es susceptible de ser expresado matemáticamente, y, consiguientemente, sólo en ello se da verdad.

Pero desde esta crítica que se hará al racionalismo, la pregunta sería ¿qué pasa con lo no matematizable? ¿Qué pasa con lo sentido, con lo cualitativo? ¿Ha de quedar irremisiblemente relegado al terreno de lo incierto, de lo inseguro o de lo falso en la medida que no es matematizable? ¿O es que sencillamente se sitúa

en un ámbito cualitativamente diferente, al cual no llegan las matemáticas? La respuesta vendría dada por el carácter insuficiente de las matemáticas para explicar la totalidad de lo real, y el gran error habría sido limitar lo real al ámbito de lo expresable matemáticamente, con la consiguiente expulsión de los órdenes no matematizables: el orden de lo sentido, del sentimiento. El orgullo de la razón le impide considerar aquello que no puede entender y con ella se renuncia a la instancia más intrínsecamente humana. Y esta renuncia, resultado de un largo proceso histórico caracterizado por el culto a la razón, es la filosofía del *cogito*.

Lo curioso del caso es que esta reivindicación de la sensibilidad frente a la razón puede corresponderse ciertamente con la actitud de Rousseau, pero no a quien aquí la está asumiendo implícita y explícitamente: Lévi-Strauss. No parece que el estructuralismo sea precisamente un canto a la introspección y a la sensibilidad.

En este sentido de reivindicación de la introspección, Rousseau afirma, contra Descartes, que *“haré conmigo mismo, en algunos respectos, las operaciones que los físicos hacen con el aire para conocer el estado cotidiano de éste”*.

Montaigne se había preguntado *¿qué se yo?*, mientras Descartes había afirmado *“sé que soy puesto que pienso”*. Rousseau, en cambio, planteó la cuestión en términos de *¿qué soy yo?*, y encuentra en la experiencia íntima ese *él*. La identidad personal, afirma Lévi-Strauss con Rousseau, se adquiere por inferencia.

Es esa radical disconformidad con la filosofía del *cogito* lo que llevará a Lévi-Strauss a *huir de la filosofía*, que había sido, dicho sea de paso, su primera profesión. El mismo autor reconoce que después de tantos años estudiando filosofía en la Universidad, se había quedado con no más de unas cuantas convicciones rústicas no muy distintas a las que tenía con 15 años. La etnografía representó una auténtica tabla de salvación. Es en este sentido que nos narra en *Tristes Trópicos* su particular camino de Damasco, que concluyó en la etnografía, con la cual le ligaría una especie de extraña *afinidad electiva*.

“Ahora bien, mi espíritu presenta la particularidad, que sin duda es una enfermedad, de que me es difícil fijarme dos veces en el mismo objeto”.

(Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*)

Esto es poco menos que reconocer la propia incapacidad para el cultivo de la filosofía, pero prosigue:

“Hoy en día, me pregunto si la etnografía no me ha llamado sin que yo lo sospeche, en razón a una afinidad de estructuras entre las civilizaciones que ésta estudia y mi propio pensamiento”.

(Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos*)

Pero parece ser que estas limitaciones constitutivas tienen sus ventajas:

“Me faltan aptitudes para conservar disciplinadamente un cultivo en un dominio cuyas cosechas recogería año tras año: tengo la inteligencia neolítica”.

(Lévi-Strauss, Tristes Trópicos)

Esta última afirmación no podemos calificarla sino de meramente retórica. Nuestro neolítico vocacional parece ignorar un detalle fundamental: su propio carácter histórico. El hombre neolítico, en la medida que también histórico, ignoraba su condición de neolítico y también el hecho de que su inteligencia fuera o no neolítica.

Si a esta mentalidad neolítica le añadimos el hastío por el mundo universitario francés que Lévi-Strauss dice haber sentido -lo cual no es sorprendente ante la evidencia que la institución universitaria no es, ciertamente, neolítica-, no encontramos con una situación de falta de vocación y de desarraigo. Pero éstas son precisamente las condiciones idóneas para la etnografía. Como Rousseau y como él mismo, el etnógrafo es, por definición, un desarraigado permanente. El etnógrafo no se sentirá nunca en su casa, estará siempre psicológicamente mutilado.

El yo es él. Hay que volver la mirada sobre el otro: el etnógrafo es y se quiere humano, pero trata de conocer a los hombre desde un punto de vista suficientemente elevado y alejado para abstraerlo de las contingencias particulares de tal o cual sociedad. Veamos en qué consiste esta abstracción a partir de un caso que nos cuenta el propio Lévi-Strauss sobre un personaje al que conoció a bordo del barco que le llevó a América cuando huyó de Europa después de la caída de Francia:

“Por lo que refiere a Víctor Serge, su pasado como compañero de Lenin me intimidaba, al mismo tiempo que no sabía cómo arreglármelas para integrar este pasado en el personaje, que hacía pensar fundamentalmente en una señorita vieja y cargada de principios. Barbilampiño, los trazos finos y la voz clara, unidos a unas manos afectadas y circunspectas, ofrecían el carácter prácticamente asexuado que reencontraría más adelante en los monjes budistas de la frontera birmana, muy alejado del temperamento masculino y de la sobreabundancia vital que la tradición francesa asocia a las actividades llamadas subversivas. Lo que ocurre es que tipos culturales que se reproducen sin grandes diferencias en todas las sociedades, son utilizados por cada grupo para realizar funciones sociales diferentes.

El tipo de Serge se había podido actualizar en una carrera revolucionaria en Rusia; ¿qué habría sido de él en otra parte? Sin duda, las relaciones entre sociedades serían más fáciles si fuese posible establecer por medio de un encasillado, un sistema de equivalencias entre las maneras que tiene cada una de utilizar tipos humanos análogos para realizar funciones sociales diferentes. En lugar de dedicar-nos -como se hace hoy- a confrontar médicos y médicos, industriales y industriales, profesores y profesores, nos daríamos cuenta, tal vez, que hay correspondencias más sutiles entre los individuos y los papeles que representan.

(Lévi-Strauss, Tristes Trópicos)

También aparecen motivaciones más estrictamente intelectuales en el camino de la conversión de Lévi-Strauss a la etnografía. El psicoanálisis había puesto de manifiesto las limitaciones de la filosofía. La razón era meramente instrumental. Además, más allá de lo racional se encuentra el significant, que es la manera más alta de ser racional. La idea del fundamento que da cuenta de lo aparente se encuentra también en otra de las *novias* de Lévi-Strauss: la geología. Finalmente, el marxismo. Un marxismo que verá estructural. No se trataría de establecer si Marx había acertado en sus predicciones o no. La razón histórica, y con ella cualquier tipo de teleología, no figura entre las debilidades de Lévi-Strauss, para quien la historia sería azar y, en definitiva, el mito de nuestra cultura. Se trataba más bien de construir un Marx estructuralista, y en esta medida, el gran mérito radica en que su finalidad era construir un modelo, un modelo teórico que nos permita comprender las particularidades, las contingencias, de acuerdo con una estructura. Ésta habría sido la gran aportación de Marx. En la misma medida que la física no se edifica sobre los datos de la sensibilidad, tampoco la ciencia social ha de construirse sobre la base de los acontecimientos.

III.- LA PIEDAD Y LA SOCIEDAD: LA DESHUMANIZACIÓN COMO CORRELATO DE LA CULTURIZACIÓN.

Hemos visto como la aparición de la sociedad humana supone un tránsito que es ruptura de lo originario. Pero en eso mismo originario había de encontrarse la condición de la posibilidad de acceso a la humanidad desde la animalidad. La forma en que este tránsito se dio supone la unilateralidad y el olvido. En este sentido, no se trata tanto de negar valor alguno a la forma social humana que conocemos, sino de patentizar como se ha producido en ella el olvido de lo más específicamente humano. Ni Rousseau ni Lévi-Strauss niegan la importancia del surgimiento de la sociedad humana, pero sí que se produce en ambos una especie de nostalgia evocadora de un instante idílico inevitablemente *ya dejado atrás* en que el hombre había sido *verdaderamente hombre*. Una especie de paraíso perdido del que fuimos expulsados por una culpa originaria. El salto de naturaleza a sociedad, de animalidad a humanidad, es sin duda un salto cualitativo. Lo *ya dejado atrás* es precisamente aquella facultad humana que, anterior al tránsito en la medida que le es condición de la posibilidad, permitió este salto cualitativo.

No parece que, de entrada, el problema radique en el salto, en el tránsito de animalidad a humanidad, de naturaleza a cultura, ni de sentimiento a conocimiento, mientras el conocimiento no prescindiera del sentimiento, sino en las fatales consecuencias que para los hombres occidentales ha tenido el olvido posterior a este salto.

“No es la ciencia lo que maltrato, me he dicho; es la virtud lo que defiendo ante los hombres virtuosos. La probidad es más cara aún a las gentes de bien que la erudición a los doctos”.

(Rousseau, Discurso sobre las ciencias y las

artes)

El salto cualitativo que supone el tránsito de naturaleza a cultura sólo es posible atribuyendo al hombre una facultad que había de estar presente ya desde su estado más primitivo, una facultad en la que se dan de manera simultánea lo natural y lo cultural, lo afectivo y lo racional, lo animal y lo humano. Sólo en el caso que esta facultad llegue a ser consciente se puede pasar de una esfera a otra. Esta facultad es la **piEDAD**, la facultad de identificación con un prójimo; el reconocimiento del otro; un otro que no es pariente, ni allegado ni compatriota; es la otredad a partir de la cual se inferirá el yo.

A partir de Rousseau, Lévi-Strauss entiende la conciencia primitiva como una identidad, la experiencia originaria del sentirse idéntico, frente a al cogito ya de suyo diferenciado. Una especie de sentirse parte del todo, indiferenciación originaria que no puede sino entender lo otro a partir de la identidad. Nos encontramos, en cualquier caso, en una especie de *estado atético* -dicho kantianamente-, en una experiencia estética originaria previa a la ruptura sujeto-objeto que supone la reflexión.

Pero ¿Cómo se produjo la escisión? ¿Cómo nos olvidamos de la piedad? ¿Cómo surge la diferencia forzada? Las respuestas de Rousseau son escabrosas; las de Lévi-Strauss son ambiguas;. Tal vez aquí se acabe el Rousseau etnógrafo y empiece el filósofo de la política. En la obra de Rousseau, la explicación, aquello a lo que Rousseau quiere llegar, no se encuentra en ninguno de los discursos, ni tampoco en el ensayo sobre el origen del lenguaje, sino en el Contrato Social. Pero entrar ahora en dicho ensayo nos apartaría substancialmente de Lévi-Strauss, cuyos derroteros son, en este sentido, otros.

Para explicar la diferencia forzada que se producirá en el estado de cultura, la unilateralización de la razón y el olvido de la piedad, Lévi-Strauss apela a algo que aparecerá con cierta frecuencia a lo largo de su obra, pero que siempre que aparece lo hace como deslizándose de contrabando: el crecimiento demográfico. El sentimiento originario de piedad, esta facultad humana olvidada, sigue estando. no obstante, presente en el fondo de nosotros mismos. Dice Lévi-Strauss citando a Rousseau:

“El hombre empieza, pues, por sentirse idéntico a todos sus semejantes, experiencia primitiva, que no olvidará nunca, ni siquiera cuando la expansión demográfica (que en el pensamiento de Rousseau desempeña el papel de acontecimiento contingente, de algo que habría podido no producirse, pero que hemos de reconocer que se ha producido puesto que la sociedad existe) lo haya obligado a diversificar sus géneros de vida para adaptarse a medios diferentes en los que su crecido número le obligue a dispersarse y a saber diferenciarse, si bien esto le será posible sólo en la medida en que un penoso aprendizaje le enseñe a diferenciar a los otros: a los animales según la especie, a la humanidad de la animalidad, a su yo de los otros yo”.

(Lévi-Strauss, J.J. Rousseau, Fundador de las Ciencias del

Hombre)

Hemos de suponer que esta diferencia tiene su origen en la división del trabajo y que la causa de éste es el aumento demográfico, que provocaría la dispersión, la especialización y el olvido. Como Rousseau, Lévi Strauss considera que la identidad precede a la conciencia de oposición. La oposición se da primero entre propiedades comunes, sólo más tarde entre lo humano y lo no humano. Esto supone para Lévi-Strauss la definitiva destrucción del *cogito*, que no es sino el resultado del olvido de lo originario. Este olvido es el que da pie a las fantasiosas construcciones racionales de una razón pretendidamente autónoma.

No obstante, podríamos recuperar de nuevo lo dicho en el caso de la *inteligencia neolítica*: ¿cómo se llega hasta aquí? Además, si el etnocentrismo es el correlato del *cogito* en las ciencias del hombre, cuál es entonces el correlato del anti-etnocentrismo.

En otro orden de cosas, si la diversificación de géneros de vida es una consecuencia del crecimiento demográfico, que obliga a una parte de la comunidad a desplazarse a otros ámbitos geográficos, y en la medida que esto parece haber sido en buena medida el proceso que la especie humana ha

seguido desde el paleolítico hasta las últimas colonizaciones y las migraciones actuales, se nos ocurren dos preguntas: la primera ¿se parte de la base que exostía ya en el momento del *primer desplazamiento* aun en forma rudimentaria, algo así como la sociedad? La pregunta afectaría principalmente a Rousseau y su *bon sauvage* precontractual, pero también a Lévi-Strauss. En segundo lugar, el proceso que aquí se describe como causa del olvido -que sería también añoranza del paraiso- es susceptible de otra lectura, sin duda más prosaica, pero lectura al fin y al cabo: más bien parece ser que el crecimiento demográfico a que se alude, un cambio climático o cualquier otra *contingencia* de tipo físico que hubiera obligado a una parte de la comunidad del *Edén* a abandonarlo, sea precisamente la causa de la evolución humana, que no es otra cosa que capacidad de adaptación al medio. Entonces, lo que se nos describe en el fragmento anterior como un **penoso aprendizaje** al final del cual aparece la diferenciación, no sería otra cosa que el paso del mono al hombre, de la animalidad a la humanidad, pero sin que quepa pensar en ninguna humanidad previa que luego olvida su esencia originaria. Ello a menos que decidiéramos tratar como humanos a los primates y a los humanos como primates que han perdido su esencia originaria. Pero entonces la llamada que hace Rousseau a que se estudie al hombre en lugar de *piedras y plantas* carecería ella misma de sentido, puesto que desde la identidad, las ciencias del hombre deberían llamarse, en rigor, zoología, así como la moral humana no sería sino etología. Y todo ello a su vez, indistinto de lo no animal, en definitiva: geología.

IV.- LA LINGÜÍSTICA COMO VACUNA CONTRA EL COGITO

La fascinación de Lévi-Strauss por la lingüística se proyectará en una doble vertiente, que obedece a dos nombres concretos: Saussure y Rousseau.

Desde Saussure, Lévi-Strauss considera que la lingüística es la primera disciplina que trata sobre el hombre que ha conseguido acceder a la categoría de ciencia. Ello se concibe dentro del estructuralismo de Saussure y, principalmente, de la fonología como primer saber científico del hombre.

Desde Rousseau, la evolución del lenguaje reproduce, a su manera y en su terreno, la de la humanidad. Las investigaciones de Rousseau sobre el origen del lenguaje le sitúan en un lugar privilegiado dentro de la historia de la lingüística. Pero el aspecto que más interesará a Lévi-Strauss será el de la consideración del lenguaje desde la perspectiva naturaleza-cultura, en el sentido que el significante -la naturaleza- es anterior y más importante que el significado -la cultura-.

Así, por un lado, Lévi-Strauss cree dotar de cobertura científica a la antropología a partir de Saussure, por el otro, reconoce en Rousseau un fundador de la lingüística que supo entender la radical importancia del habla, el significante, frente al significado.

Desde la primera perspectiva, el método de la fonología permitirá dar cobertura científica a las ciencias sociales. Lévi-Strauss realiza una transposición lingüística-antropología que justificará por partida doble:

- El aparato vocal del hombre le permite articular toda una riquísima gama de sonidos, pero no hay ninguna lengua que los utilice todos, sino que selecciona algunas y omite otras. Además, cada lengua opta por unas determinadas relaciones entre los sonidos, y no por otras, que también son posibles.

Lo mismo ocurre con las sociedades humanas. El aparato biológico y psíquico del hombre es un depósito riquísimo de disposiciones variadas y presenta un amplio abanico de posibles actitudes. Algunas de estas posibilidades son reconocidas universalmente, pero asimismo, cada grupo social cultural elige un número determinado de ellas y elimina otros con la finalidad de construir un conjunto ordenado, una ordenación particular y coherente.

La tarea de la antropología será la de comprender y explicar la estructura de los elementos conservados de entre los posibles, en la misma medida que la fonología consiste en conocer el sistema de sonidos y signos que componen una lengua.

- La vida social está fundada sobre un amplio aparato simbólico. El lenguaje no es más que uno de los sistemas que el hombre emplea en sus intercambios y comunión con los otros. Todos estos medios de

relación e intercambio simbólico han de ser reducibles al mismo método analítico que la lengua. Es en este sentido que el parentesco se interpretará como un sistema simbólico de intercambio o circulación de mujeres, a partir de la prohibición universal del incesto.

En Rousseau encontramos una reflexión sobre el origen de las lenguas, de los signos y las relaciones entre el lenguaje y la escritura. Este último aspecto, el de las relaciones entre lenguaje y escritura, es en el que vamos a centrar este capítulo. Y ello en la medida que la diferenciación entre habla y escritura encaja perfectamente en el esquema de la *inteligencia neolítica* que se reclama y reivindica. La ruptura vendrá dada ahora por la aparición de la escritura.

“Tenemos un órgano que corresponde al oído, el de la voz; no tenemos uno que corresponda al de la vista, y no percibimos los colores como los sonidos. Es un medio añadido para cultivar el primer sentido”.

(Rousseau, Emilio o la Educación)

“¿Hablaré ahora de la escritura? No, me avergonzaría divertirme con estas necesidades en un tratado de educación”.

(Rousseau, Emilio o la Educación)

En consonancia con la oposición sentimiento-conocimiento, Rousseau había ya anticipado que las primeras motivaciones que impulsaron al hombre a hablar fueron las pasiones, no las necesidades o la razón. De nuevo nos encontramos con una ruptura que supone el olvido de lo originario, a partir del primado de la razón sobre el sentir. Mientras que el lenguaje se sitúa en el ámbito de la naturaleza, la escritura lo hace en el de la cultura. Por eso la cultura primará la escritura.

“Las lenguas estan hechas para ser habladas, la escritura sólo sirve de cumplimiento al habla... no es más que la representación del habla. Es curioso que se otorgue más atención a determinar la imagen que el objeto”.

(Rousseau, Ensayo sobre el Origen del Lenguaje)

Una afirmación similar encontramos en Saussure, aun sin el elemento implícito de crítica que se observa en Rousseau:

“Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos, la única razón de ser del segundo es representar al primero”.

(Saussure, Curso de Lingüística General)

Y veamos ahora a Lévi-Strauss:

“Parece que la escritura favorece la explotación de los hombres ante su iluminación(...)

“(...) la escritura y la perfidia penetran a la vez”.

(Lévi-Strauss, Tristes Trópicos)

Por qué este rechazo visceral de la escritura, aún más en Lévi-Strauss que en Rousseau. En los fragmentos de Rousseau, la escritura no merece, en uno, ser ni digna de mención en un tratado de educación. La razón: se trata de una educación que prima el sentir sobre el conocer. La escritura aparece como el resultado de un esfuerzo excesivamente **reflexivo** y, lógicamente, como una perversión más de la razón.

Lévi-Strauss nos explica en el capítulo *Lección de escritura*, de su obra *Tristes Trópicos*, su experiencia con la escritura cuando se encontraba estudiando a los Nambikwaras. Allí habría descubierto con toda su verdad pristina, el carácter esencialmente perverso de la escritura, que comporta una forma de dominio y de perfidia en la otrora libre y pacífica convivencia entre los hombres. Los Nambikwara, pueblo totalmente ágrafo, parece que se encontraban en esta especie de paraíso perdido donde la inocencia es aun característica humana porque no se ha perdido la facultad de la piedad.

Lévi-Strauss nos refiere como en cierta ocasión, a partir de la perplejidad que detectó entre los indígenas cada vez que sacaba su bloc de notas para apuntar observaciones, decidió repartir libretas y bolígrafos entre ellos. Al poco tiempo, algunos de los nativos intentaban reproducir algún tipo de signos sobre las hojas, sin que, como era de esperar, lo consiguieran. Pero el jefe del grupo llegó mucho más lejos: no sabía escribir, evidentemente, pero captó la importancia de la escritura como fuente de poder. Cada vez que se dirigía a Lévi-Strauss, el jefe nambikwara sacaba su libreta y reproducía sobre las hojas signos ininteligibles como describiéndole alguna situación o posición concreta. En la medida que Lévi-Strauss simulaba que le entendía -y así era porque inmediatamente después llegaba la palabra-, el resto de miembros de la tribu creyeron que su jefe había aprendido a escribir. Senzillamente: aun sin saber escribir, el jefe indígena había captado la función de la escritura, el símbolo con finalidad sociológica. Esta experiencia le permitió a Lévi-Strauss comprender el carácter profundamente pérfido de la escritura, cuya aparición en la sociedad se corresponde más bien a una necesidad sociológica que intelectual. Y esta necesidad sociológica es el reforzamiento del poder, la dominación y la explotación. No hay duda que la carga de Lévi-Strauss es de mucha mayor profundidad y virulencia que las de Rousseau. Si la escritura no sirvió para consolidar el conocimiento, es posible en cambio que fuera indispensable para afianzar las dominaciones. Miremos más cerca nuestro: la acción sistemática de los estados europeos a favor de la enseñanza obligatoria, que se desarrolla a lo largo del siglo XIX, va pareja a la extensión del servicio militar obligatorio y de la proletarianización. La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el reforzamiento del control sobre los ciudadanos por parte del poder. Es necesario que todos sepan leer para que éste pueda decir: ninguno será considerado ignorante de la ley.

No parece que se distinga entre jerarquía y dominación, así como tampoco entre autoridad política y dominación. Ley y dominación parecen ser sinónimos, pero a condición que la ley esté escrita, si no es así, entonces tal vez cupiere llamarla *piedad*. Tampoco parece que se pueda decir tan alegremente que la escritura no sirvió para consolidar el conocimiento. El grado de civilización alcanzado hasta hoy en día -por más que a Lévi-Strauss no le guste- es el resultado de un largo proceso histórico en el cual, dicho muy rápidamente, se hizo posible que toda una serie de generaciones transmitieran a sus sucesores los conocimientos que ellas habían recibido de las anteriores más lo que ellas mismas habían aportado de nuevo. Negar el papel de la escritura en este proceso es como dibujar círculos cuadrados: sencillamente no merece más comentarios.

No cabe, tampoco, negar por ello que la escritura haya podido ciertamente suponer un elemento de dominio. Pero ello no ha de ser necesariamente así y no ha sido siempre así. De serlo, el escriba habría sido faraón y el faraón escriba. Sobran ejemplos, incluso más recientes. Ello tampoco obsta para que, en un contexto histórico determinado, la tan denostada lucha contra el analfabetismo haya podido funcionar como una especie de mística consolidadora del poder de una clase social determinada o del estado. Pero de aquí a definir la ley y el estado de una manera tan simple y unívoca, condenándolos desde un punto de vista ético, y con ellos la extensión de la escritura, va un abismo. De ser así, también habría que decir entonces que la explotación y la libertad van parejas con el analfabetismo y el carácter no obligatorio de la enseñanza pública o de la ley.

V.- EL ETNÓLOGO Y LA SOCIEDAD

Si la historia de la metafísica occidental es la historia de la perseveración en un error, no es extraño que Lévi-Strauss vea en Rousseau al lúcido humanista que supo ver con clarividencia aquello de “*el terror de los que tengan la desgracia de vivir después de ti*”. El rechazo del **yo** y la identificación con los otros es lo que le convierte en el auténtico fundador de las ciencias del hombre.

“Yo no soy yo, sino el más débil, el más humilde de los otros”.
(Rousseau, Confesiones)

Y qué es sino el etnólogo -se pregunta Lévi-Strauss-. Una confesión, un emisario que busca otras comunidades para comprobar en qué medida la propia es inaceptable. Tal vez por eso sólo hay etnólogos en occidente. La nuestra parece ser la única sociedad que ha separado radicalmente lo sensible y lo inteligible, para negar después lo sensible ante la autoridad de la razón.

La reacción de Rousseau se inscribe plenamente en esta actitud etnológica que niega las identificaciones forzadas, de una cultura o de un individuo, y reclama el derecho a una identificación libre **que sólo la filosofía niega obstinadamente**, afirma Lévi-Strauss. Una vez más, da la impresión que el asunto se está despachando con exceso de ligereza. Una vez más, el pensamiento occidental aparece como el auténtico pecado original, como la **hybris** que nos costó la expulsión del paraíso: haberse autoexigido certeza que fundamente epistemológicamente la verdad, y haber echado por la borda todo aquello que no se ajustara a los *estrechos* criterios de la razón. Y esto debido a la manzana que nos despojó de la ingenuidad inicial. No en vano era un producto del árbol de la ciencia del bien y del mal.

Lévi-Strauss nos habla de un mundo, el de hoy -o el de 1962- *más cruel que nunca* -¿hasta qué punto puede decirse esto con seriedad?- Según esto, Rousseau ya habría mostrado las taras de un presunto humanismo como el occidental, prisionero de las identificaciones forzadas, que arranca al hombre de la naturaleza y decide erigir su propio reino soberano que no es sino una degradación progresiva.

Y aquí aparece de nuevo la piedad como piedra de toque. Habiendo olvidado la piedad, nuestro mundo ha de ser, ciertamente más cruel que nunca. Porque la piedad no es sino la repugnancia innata a ver sufrir un semejante. Sólo desde la piedad -que no se nos presenta como un refugio nostálgico- es posible la verdadera identificación con todas las formas de vida: éste es el principio de toda sabiduría, un principio que occidente olvidó hace siglos. Un principio que Lévi-Strauss, ve incorporado, en cambio, a las grandes religiones orientales. La tradición occidental quiere jugar a par e impar al mismo tiempo. El resultado es el único crimen verdaderamente inextinguible:

“Creerse permanentemente o temporalmente superior a los demás hombres y tratarlos como objetos”.

(Lévi-Strauss, J.J. Rousseau, fundador de las Ciencias del

Hombre)

Si en algún lugar ha habido condenas explícitas al tratamiento de los seres humanos como objetos ha sido sin duda en occidente. Esto es lo que Lévi-Strauss parece a su vez haber olvidado, tan preocupado como anda por otro tipo de recuerdos. Y entre Kant y Rousseau, es en Kant donde la persona es un fin en sí misma, y no en Rousseau, donde la *voluntad general* acaba asfixiando y decapitando la libertad individual. Pero no parece que Lévi-Strauss fuera demasiado sensible a esta crítica. Una vez más, aparecería la crítica y el rechazo a una individualidad producto del *cogito*, y escindida por tanto de lo que le es verdaderamente originario. Y esto hay que ser Nambikwara para entenderlo.

En cierto sentido, parece que nos hallemos frente a una especie de *Volkgeist* neolítico, al cual la metafísica occidental habría traicionado con el principio de individuación y la consiguiente pérdida de la inocencia, inocencia que aún encontramos en los pueblos primitivos. No parece que puedan servir de nada las más variadas objeciones individuales: su naturaleza racional determina su carácter escindido. Nos encontramos frente a una suerte de extraño panteísmo que reclama un retorno a la unidad originaria del todo, la integración en un todo que supere el momentáneo error que supone la individuación. Algo así como la supresión de la voluntad, la abolición del yo, la supresión de toda diferenciación sujeto-objeto, que no es más que una ficción de la reflexión.

“Me parecía que llenaba con mi ligera existencia todos los objetos que percibía... no tenía ninguna noción precisa de mi persona individual... sentía en todo mi ser una calma maravillosa para la que, cada vez que vuelve a mi recuerdo, no encuentro punto de comparación en ninguno de los placeres conocidos”.

(Rousseau, Las Ensoñaciones del Paseante Solitario)

“Siento unos éxtasis, unos arrobamientos indecibles al fundirse, por decirlo así, en el sistema de los seres identificándose con la naturaleza entera”.

(Lévi-Strauss, Tristes Trópicos)

Esta identificación primitiva y originaria ya no es posible en la sociedad, sólo circunstancialmente podemos volver la mirada hacia el otro y experimentar la fusión con el todo, una fusión que -concluye Lévi-Strauss- el amor propio de los filósofos y los políticos -ahora de la mano- se empeña en hacer incompatible con la existencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

- LÉVI-STRAUSS, C. “TRISTOS TRÒPICS”
Anagrama Barcelona 1992
- LÉVI-STRAUSS, C. “ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL”
Siglo XXI Ed. Madrid 1995
- LÉVI-STRAUSS, C. “EL PENSAMENT SALVATGE”
Edicions 62 Barcelona 1985
- ROUSSEAU, J.J. “DISCURSO SOBRE LAS CIENCIAS Y LAS
ARTES”
Alianza Ed Madrid 1989
- ROUSSEAU. J.J. “DISCURSO SOBRE EL ORIGEN DE LA
DESIGUALDAD ENTRE LOS HOMBRES”
Alianza De. Madrid 1989
- DERRIDA, J. “DE LA GRAMATOLOGIE”
Les Editions de Minuit Paris 1967
- STAROBINSKI, J. “J.J. ROUSSEAU, LA TRANSPARENCE ET
L’OBSTACLE”
Gallimard , TEL. Paris 1971
- GRIMSLEY, R. “LA FILOSOFÍA DE ROUSSEAU”
Alianza Univ. Madrid 1988