

LA RAÓ DE L'ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL DE C. LÉVI-STRAUSS¹

Manfred DíEZ

Amb la reflexió que a continuació es desenvoluparà, es pretén definir quins són els principals nuclis de problemes als quals cal referir-se per tal de dur a terme una lectura de l'obra de Lévi-Strauss amb l'objecte de poder comprendre-la, bo i atenent al sentit del conjunt. Comprensió que, en el seu acompliment, ens haurà de procurar una visió aclaridora sobre l'abast d'algunes de les seves tesis fonamentals i, alhora, de les conseqüències que d'aquestes se'n deriven dintre d'un àmbit epistemològic general.

Apareixent formulades en el transcurs de la tasca de recerca científica, tal com mirarem d'explicar en aquest article, en totes elles es posa en relleu un intent per tal d'oferir una explicació unitària dels diversos aspectes sota els que es manifesta la identitat de l'humà.² D'aquesta guisa, atènyer el sentit global de l'obra comporta d'antuvi la necessitat de veure-la com un desplegament teòric guiat en funció del propòsit de donar unitat al coneixement, de tal manera que, el possible reeiximent en el treball de comprensió que aquí es vol fer, forçosament ha de suposar una revisió dels continguts de la idea sota la qual, al parer de Lévi-Strauss, aquest coneixement adquireix la unitat pretesa, això és, suposa una revisió de la seva idea d'humanitat.

Per tal d'assolir d'una manera satisfactòria el seu fi, aquest treball ha tingut en major consideració aquells estudis en què l'antropòleg francès ha tingut com a tema d'examen la pròpia disciplina antropològica,³ en allò

1. La redacció de l'article s'ha dut a terme arran d'alguns problemes que, a l'entorn d'aquesta mateixa temàtica, se li varen presentar a l'autor de l'escrit al llarg del seu treball de tesi de llicenciatura, *Antropologia i fenomenologia (claus per a una lectura possible)*, Universitat de Barcelona, juny de 1994.

Com a qüestió formal aclarirem que les citacions, on no s'explicita el nom del traductor, deuen ser atribuïdes a la responsabilitat de qui ha realitzat aquest article.

2. Lévi-Strauss ha centralitzat les seves investigacions en l'estudi de les relacions del parentiu —tema de la tesi del seu doctorat d'estat—, a *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1947; i també en el pensament mític, a *Mythologiques*, vol. I (1964), II (1967), III (1968) i IV (1971). A més, però, ha tractat diverses qüestions referides a l'art, la religió i la màgia en els pobles primitius.

3. A l'hora d'estructurar l'article fonamentalment s'ha tingut en compte el contingut de llibres tals com *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955; *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958; *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; *Anthropologie structurale. Deux*, Paris, Plon, 1973; i *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

que es refereix a la peculiar naturalesa del seu objecte, l'home, a les possibilitats de fundar-ne una ciència tal com es fa per al domini de la física i, finalment, al sentit que en darrer terme una ciència d'aquest estil pot tenir per al mateix subjecte, això és, l'home.

I. La naturalesa humana: un mixt de natura i cultura

Pensem que, per a entendre adequadament el sentit de la recerca estructuralista de Lévi-Strauss, abans que en qualsevol altra qüestió, és necessari que hom pari esment a la concepció en virtut de la qual allò que fonamenta la distinció de la manera d'ésser pròpia de la persona humana, en relació a totes les altres formes d'éssers, radica en el caràcter mixt natura-cultura que la seva conducta posa de manifest. Així, a *Les structures élémentaires de la parenté*, obra que forma part dels clàssics de l'antropologia, el tema es planteja en els termes següents: l'autor constata que «l'home és un ésser biològic al mateix temps que un individu social; d'entre les respostes que dona a les excitacions externes o internes, algunes corresponen íntegrament a la seva naturalesa i d'altres a la seva situació; no serà difícil», diu, per exemple, «trobar l'origen respectiu del reflex pupil·lar i el de la posició que pren la mà del genet davant el simple contacte amb les regnes. Però la distinció no sempre és tan senzilla: sovint els estímuls psicobiològics i l'estímul psicosocial provoquen reaccions del mateix tipus i així hom pot preguntar-se, com ja ho feia Locke, si la por del nen per l'obscuritat s'explica com a manifestació de la seva naturalesa animal o com a resultat dels contes de la dida».⁴

L'antropòleg, d'acord amb l'observació precedent, estimarà que per tal de poder aclarir la raó que, en cada cas, dona compte del sentit del comportament humà, cal aclarir els trets que configuren l'esmentat caràcter mixt. S'entén amb això que les accions de l'home en última instància deuen llur forma d'aconduir-se —les regles i prescripcions— a l'articulació, en què precisament consisteix la seva humanitat, entre els elements de l'ordre natural i els propis del medi cultural. És per aquesta raó que, del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, afirmarà que, «sens dubte, és el primer tractat d'antropologia general amb què compta la literatura francesa», ja que, «en termes quasi bé moderns, Rousseau planteja el problema central de l'antropologia, que és el del trànsit de la naturalesa a la cultura».⁵

Per a Lévi-Strauss l'actuació de l'home sempre té lloc, talment s'acondueix o es reglamenta, d'acord amb una determinada concepció sobre la naturalesa de les coses que configuren el seu entorn. «El primat de les infraestructures», diu l'antropòleg, «és indiscutible, però entre praxis i pràctica s'intercala sempre un mediador, que és l'esquema conceptual».⁶ Altra-ment, si hom pot fer esment d'un ordre de fenòmens que segueix una

4. Lévi-Strauss, C. 1967, p. 3.

5. Lévi-Strauss, C. *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Plon, 1962; trad. esp., F. G. Aramburo, Mèxic, F.C.E., 1986, p. 145.

6. Lévi-Strauss, C. *La pensée sauvage*; trad. cat., M. Martí i Pol, Barcelona, Edicions 62, 1985, p. 169.

lògica d'engendrament d'índole no merament natural, això és així en virtut de la discontinuïtat que el pensament —l'esquema conceptual— amb el qual l'ésser humà s'acondueix, obre en l'esdevenir de la natura; discontinuïtat que, posant en evidència la diferència entre els dos àmbits de fenòmens, naturalesa i cultura, alhora suposa la presència d'un tercer espai, el propi de l'articulació o mediació esquemàtica, al qual s'al·ludeix en la cita anterior. És aquest tercer espai el que Lévi-Strauss considera que l'antropologia ha d'aclarir.

En concordança amb aquesta premissa, doncs, l'explicació que vulgui atènyer les raons de l'activitat de l'home, i per tant les dels seus productes resultants, no es podrà fundar en el paradigma d'una física mecanicista, que concep la possibilitat d'explicar els fenòmens sota una relació de causa-efecte; ni tampoc no ho podrà fer en el de la història, en tant que ciència que tracta dels fenòmens, en el seu cas humans, atenent a una relació del tipus abans-després. Cal parar esment als trets que constitueixen l'esquema conceptual,⁷ això és, la concepció del pensament en virtut de la qual el medi on es realitza una acció s'interpreta d'una manera determinada.

L'esquema és aquell conjunt de principis de classificació amb què l'home, tot definint-los, estableix identitats i diferències en els fenòmens. Així, la mateixa categoria de la causalitat o de la diacronia de la història pressuposen ja la realització prèvia de l'activitat de classificació que l'esquema fa possible. Lévi-Strauss assenyalarà que la funció d'aquest «és realitzar una matèria i una forma desproveïdes com a tals d'existència independent, a saber, com a éssers a la vegada empírics i intel·ligibles».⁸

Havent arribat ací, el que s'escau de fer ara és explicar la manera com entén Lévi-Strauss que es produeix l'activitat d'esquematització. Això ho durem a terme, d'acord amb les bases epistemològiques de l'estructuralisme de l'autor, tot relacionant la funció dels esquemes amb la capacitat de percepció, considerant la naturalesa particular dels elements que hi intervenen i, finalment, tractant la qüestió referida al seu possible origen.

Pel que fa al primer aspecte, cal dir d'antuvi que, en esmentar una operació específicament humana per la qual la realitat adquireix una forma definida, Lévi-Strauss apunta al fet que la percepció és una activitat pròpia del subjecte humà la qual, lluny d'ésser anterior i separada del moviment de concepció del pensament, en depèn. Tota intuïció pressuposa una certa organització d'allò que per mitjà seu ha de ser intuït o percebut.⁹ Així, per a Lévi-Strauss, les propietats a partir de les quals la matèria de la intuïció necessàriament s'aprehèn, són posades des del pensament. D'aquesta guisa,

7. En aquest sentit Lévi-Strauss jutja que, per exemple, «una destal no engendra mai una destal; entre dos estris idèntics o entre dos estris diferents que posseeixen una forma tan semblant com es vulgui, hi ha i hi haurà sempre una discontinuïtat radical provinent del fet que un no ha nascut de l'altre, sinó que cada un d'ells ha nascut d'un sistema de representacions.» L-S, 1958, p. 7.

8. L-S, 1985, p. 169.

9. Pel que respecta a aquesta qüestió, cal remarcar que Lévi-Strauss en el prefaci a la primera edició de *Les structures élémentaires de la parenté*, i en l'apèndix al capítol 15 de *Anthropologie structurale*, ha posat de manifest l'afinitat de l'estructuralisme amb la psicologia de la Gestalt de W. Kohler i de K. Koffka.

percebre és sinònim d'endregar, alguna cosa així com un acte de combinació els principis del qual vénen definits en termes de rendibilitat intel·lectual —allò que és, és bo per a pensar—. ¹⁰ Des d'aquesta perspectiva, doncs, l'objectivitat dels fenòmens no és més que un mode de representació que té el seu fonament en la funció de l'intel·lecte i no en allò, impossible de copsar, que en si mateixos aquells puguin ser. Cal observar que si s'entengués la condició objectiva com a quelcom que ha de romandre amb independència a les propietats del pensament, hom hauria de suposar igualment un espai intermedi de continuïtat entre allò que és extern i el que és intern o pertanyent al subjecte. Problema, aquest, que justament és el que en aquest apartat es vol tractar.

Per a Lévi-Strauss:

«La matèria de la percepció immediata consisteix ja en oposicions binàries tals com la de simple i complex, el que és clar i el que és fosc, allò clar amb fons obscur i allò obscur amb fons clar, del moviment dirigit de dalt cap avall o d'avall cap amunt, segons un eix dret o bé oblicu.» ¹¹

«Les ciències humanes són indubtablement comparables a les ciències físiques i naturals en el sentit que unes i les altres no arriben mai a les coses sinó als símbols mitjançant els quals l'esperit les percep en funció dels constrnyiments i dels llindars de l'organització sensorial.» ¹²

De l'exposat fins a aquest punt, i en relació a la segona de les qüestions enunciades més amunt, s'infereix que el conjunt d'elements per mitjà dels quals l'ésser humà forja una concepció coherent del seu entorn, és a dir, l'esquema de percepció, no pot explicar-se a partir d'allò que de característic pugui tenir un determinat complex cultural —les seves institucions i formes de reglamentació de la conducta. En tant que el procés d'organització s'inicia ja en el nivell dels sentits, la peculiaritat morfològica del fet social o cultural, és, per dir-ho així, més un efecte que no pas una causa de la forma com es veu o s'experimenta el medi en el qual aquell es troba situat. En relació amb això cal assenyalar que, per a Lévi-Strauss, el sentit dels caràcters que conformen una certa forma de veure les coses no es pot copsar mitjançant una averiguació d'allò en què consisteixi la materialitat de l'element percebut, perquè aquesta materialitat sempre apareix vinculada a una determinada forma; però tampoc no es pot copsar si es procedeix a una tasca merament interpretativa dels continguts de la cultura, puix que, com hem esmentat abans, la naturalesa de la lògica d'acord amb la qual la darrera resulta interpretable i guanya un sentit es constitueix abans, això és, en la mediació, al nivell de la sensibilitat humana.

En l'esquema l'element sensible es reuneix amb l'intel·lectual, el material amb l'espiritual i el concret amb l'universal. L'activitat d'«organització sensorial», tal i com ja s'ha recalcat, es produeix segons una relació de continuïtat i concordança amb les operacions del pensament. D'aquí que, dins el procés que va des de la percepció immediata fins a les funcions més altes

10. Vegi's *Le Totémisme aujourd'hui*, cap. IV.

11. Lévi-Strauss, C. *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1973; trad. esp. J. Almela, Argentina, S. XXI, p. 626.

12. *Ibidem*, p. 580.

de l'esperit, hagi de tenir lloc la sensibilització de les categories en les quals l'operar de l'intel·lecte es basa. Doncs bé, la imatge és la forma alhora mental i sensible que permet la realització del trànsit, en ella convergeixen un primer principi d'estructuració —basat en unes relacions d'oposició molt simples, *vegeu cita supra*— amb la concretesa de la cosa percebuda; i l'entitat que aconsegueix la funció de lligar aquesta imatge, producte de l'efecte dels sentits, amb una determinada comprensió intel·lectual, és a dir, amb un concepte, és el símbol o signe.¹³ Així, la naturalesa de la qual estan formats els elements que constitueixen l'esquema conceptual és simbòlica. Tanmateix, en què consisteix el simbolisme del símbol?

Per mitjà d'aquest se satisfà l'exigència d'ordre i sistematicitat del pensament. Un símbol al mateix temps que vincula una imatge concreta amb un concepte determinat i que, per tant, estableix un cert lligam d'identitat entre ambdós —p.e. la balança com a significat de la justícia—, alhora manté una relació de diferència amb la resta de símbols. Com que la substància dels objectes resulta inaprehensible, allò que determina la seva identitat, la correspondència de la imatge amb el contingut d'un concepte, són les diferències que amb d'altres formes d'identitat es puguin establir. La funció dels símbols, doncs, és posar en relació la multiplicitat d'ordres d'objectes mitjançant llurs diferències, des dels que tenen lloc ja en «la matèria de la percepció immediata» fins els que, passant per nivells d'abstracció progressius, ho fan en el pur pensament. D'aquesta manera, queda garantit el caràcter sistemàtic dels elements que componen l'esquema, ja que la necessitat de correspondència que acompanya sempre al moviment d'identificació fa que «una modificació en un d'ells comporti una modificació en tots els altres».¹⁴

Lévi-Strauss se serveix dels principis de la lingüística estructural, que Ferdinand de Saussure va fundar, i que autors com Roman Jakobson o Nikolaj Trubetskoj han continuat desenvolupant,¹⁵ per tal d'explicar la naturalesa i funció de l'esquema conceptual, l'espai de mediació que es troba interposat entre l'ordre de la natura i el de la cultura, i que, al seu entendre, ha de ser objecte d'aclariment de l'antropologia. Aquesta, per tant, és concebuda com una ciència que estudia els diferents aspectes en què es manifesta l'humà, en tant que tots ells pressuposen processos de significació i comunicació.

13. F. de Saussure diferencià entre signe i símbol —vegeu, *Cours de linguistique générale*. La diferència resultava del fet que considerava la relació entre la imatge i el concepte o, emprant la terminologia del lingüista, entre el significat i el significat, en el primer cas com a arbitrària i en el segon com a natural. No obstant això, cal dir que el principi saussurià s'ha vist seriosament qüestionat pels representants de la lingüística moderna, per als quals el vincle entre allò designat i el concepte també en el signe presenta una base natural a l'igual que en el símbol. Per a aquest tema recomanem la lectura de l'obra d'E. Benveniste, «Nature du signe linguistique», *Acta Linguística*, I, 1, 1939.

14. L-S, 1958, p. 306.

15. Per a Lévi-Strauss, «Saussure representa la gran revolució copernicana en l'àmbit dels estudis de l'home.» L-S, P. Caruso, *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milan, Univ. de Mursia et c., 1969. En el prefaci de *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss reconeix el seu deute intel·lectual contret amb R. Jakobson, i a l'apartat «Langage et parenté» d'*Anthropologie structurale* ho fa també amb N. Trubetskoj i E. Benveniste. El primer i el segon dels tres van formar part del grup de lingüistes que, l'any 1929, fundaren el Cercle Lingüístic de Praga, el qual seguí l'orientació estructuralista que F. de Saussure i J. I. Baudouin de Courtenay donaren als estudis de les llengües.

Abans hem dit que un símbol, al mateix temps que realitza la identificació d'un objecte, obre una diferència en relació amb un altre símbol, o conjunt de símbols. D'aquí que en aquest àmbit tot estigui en relació amb tot. Les diferències se sistematitzen per mitjà de formes d'oposició, correlació i analogia. De tal manera que una primera identitat és suficient per a que, a partir d'ella, es pugui desplegar dialècticament en un doble sentit, extensiu i comprensiu, tota una concepció lògica del món. Així, des d'aquesta perspectiva, Lévi-Strauss considerarà la cultura com «un conjunt de sistemes simbòlics que tenen situats en primer lloc el llenguatge, les regles del matrimoni, les relacions econòmiques, l'art, la ciència i la religió. Aquests sistemes tenen com a finalitat expressar certs aspectes de la realitat física i de la realitat social i, fins i tot, les relacions d'aquests dos tipus de realitats entre si, i les que aquests sistemes simbòlics guarden amb els altres».¹⁶

Per tal d'il·lustrar la manera com l'antropòleg francès entén el desenvolupament del mètode estructural, com a mètode de recerca que comprèn la necessitat d'aclarir la forma de la percepció humana, a continuació exposarem la seva idea d'estudiar les relacions de parentiu com un sistema simbòlic en el qual allò que hi ha en joc és la determinació de la identitat i del rol social de l'individu:

«El que generalment anomenem un sistema de parentiu recobreix dos ordres diferents de realitat. Tenim abans que res termes per mitjà dels quals s'expressen els diferents tipus de relacions familiars. Però el parentiu no s'expressa només en una nomenclatura: els individus o les classes d'individus que utilitzen els termes se senten (o no se senten, segons els casos) obligats a una determinada conducta recíproca: respecte o familiaritat, dret o deure, afecte o hostilitat. Així doncs, juntament al que nosaltres proposem d'anomenar el sistema de denominacions (que constitueix, en rigor, un sistema de vocabulari), n'hi hi ha un altre de naturalesa igualment psicològica i social, que anomenarem sistema de les actituds».¹⁷

L'antropòleg, dit això, observarà que el tret fonamental d'un tal sistema, el segon, «consisteix en requerir, com a condició d'existència, la relació entre famílies elementals. Per tant, allò veritablement elemental no són les famílies, termes aïllats, sinó els lligams entre aquests termes».¹⁸

El concepte de família, segons Lévi-Strauss, reposa en quatre categories, les de germà de la mare o oncle matern, muller, pare i fill. Llur determinació no s'efectua en observança als caràcters biològics d'aquells qui són identificats com a tals —no és la matèria que determina quina ha d'ésser la forma—, sinó que, com a elements d'un esquema de percepció, llur naturalesa prové del tipus de relació que entre si mantenen, és a dir, de llurs diferències. En aquest cas, i pel que fa a la conducta que deuen observar els integrants d'una unitat familiar, les diferències sorgeixen en veure la relació germà-fill, altrament, oncle matern-nebot, com oposada a la que es produeix entre oncle matern-muller, i de veure aquesta oposició en una rela-

16. L-S, «Introduction a l'Oeuvre de M. Mauss», M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950; trad. esp., T. Rubio de Martín, Madrid, Tecnos, 1979, p. 20.

17. L-S, 1958, p. 45.

18. *Ibidem*, p. 62.

ció de simetria o correlació amb la que entre la relació pare-fill i la de marit-muller, s'estableix. Així, per exemple, a determinades poblacions de Nova Guinea, mentre la relació entre l'oncle i el fill ve marcada pel respecte i, fins i tot, pel temor del segon envers el primer, la de la muller amb l'oncle, el seu germà, es caracteritza per ser un vincle de generositat i amistat; en correlació amb aquesta estructura, per la seva banda, mentre la relació entre el pare i el fill mostra un grau elevat d'intimitat, la del pare amb la mare, això és, la de marit i muller es defineix pel baix estatus acordat al sexe femení.¹⁹ Per a Lévi-Strauss, el caràcter d'una conducta està subjecte a canvis, pot variar d'una població a altra, la relació marit-muller no sempre destaca pel menysteniment masculí, el que no canvia mai, però, és l'estructura, la forma de les relacions sota les quals aquell caràcter es determina socialment.

Si ens hi fixem, en la família, tal com l'hem definida, hi són presents els tres tipus de relacions que sempre es donen en tota societat humana, una relació de consanguinitat, una d'aliança i una de filiació. Aquesta és l'estructura més simple del parentiu, és el que Levi-Strauss defineix com a àtom, la unitat constituent a partir de la qual, i per mitjà d'un procés de juxtaposició, s'elaboren els més complexos sistemes. És a dir, la família elemental correspon al que en fonologia s'anomena fonema, unitat mínima dotada de significat que pertany a un sistema clos i amb la qual es configuren tots els significats d'una llengua.

Així doncs, la delimitació de la identitat i de les actituds dels individus d'acord amb aquest concepte, el d'unitat familiar, té un caràcter eminentment simbòlic; al seu torn, la delimitació del propi concepte tampoc no contempla una base objectiva sinó que es desprèn d'una altra divisió simbòlica, en aquesta ocasió situada en un pla més general, la que comporta la prohibició de l'incest —l'única regla que presenta la condició d'ésser universal—.

«Aquesta prescripció, que pel fet de ser-ho és social, és al mateix temps presocial en un doble sentit: en primer lloc per la seva universalitat, després pel tipus de relacions a les quals la seva norma imposa».²⁰ En efecte, la penalització de les relacions incestuoses, sota les seves més diverses formes, introdueix una determinació fonamental en l'àmbit del comportament humà, suposa el concepte de grup de pertinença en la mesura que a aquest se li oposa el de grup estranger.

La unitat familiar, per tant, es defineix en funció del vincle que guarda amb aquells que no en formen part. El respecte envers la consanguinitat, que afecta a les relacions sexuals dels individus, al mateix temps que obliga a definir-ne els límits, és a dir, a determinar fins a quin punt un hom és parent consanguini de qui i de qui no, a més d'això, implica la necessitat de buscar la parella més enllà del propi grup. «La prohibició de l'incest ens impedeix de constituir l'element del parentiu amb una família presa aïlladament».²¹ En calen com a mínim dos, la inclusió de l'oncle matern expressa la necessitat de la unió de dos grups consanguinis.

19. Vegi's L-S, 1958, p. 50 i ss.

20. L-S, 1967 (1947), chap. II, «Le problème de l'inceste», p. 14.

21. L-S, 1958, p. 83.

En resum, la formulació d'una tal prescripció suposa l'establiment d'una primera identitat, la qual, com a unitat constituent d'un esquema de percepció, dóna mostres del seu caràcter simbòlic, o mediador, en suposar a l'ensems el desdoblament en les nocions de familiar i estranger i llur integració per mitjà de la institució del matrimoni. A partir d'aquesta primera determinació es desplega en un sentit extensiu, abastant el conjunt social, i en un sentit comprensiu, afectant les relacions dels individus en el si de la família, tota una concepció lògica del món dels homes, altrament, de la societat. «Les múltiples regles que prohibeixen i prescriuen certs tipus de cònjuges, i la prohibició de l'incest que les resumeix totes, s'aclareixen en el moment en què hom és planteja llur necessitat perquè la societat existeixi».²²

Lévi-Strauss considera aquesta prohibició, que obliga a buscar l'aliança amb els altres grups, com la condició de possibilitat de l'estat social característic de la vida humana; enfront d'aquest hi ha l'estat de natura. Per efecte seu es fa necessari determinar tot un seguit de relacions, aquelles que justament posen de manifest la sociabilitat dels homes; més enllà d'això hom es troba amb la divisió i la mescla atzarosa, és a dir, amb el caos.

El tabú a l'incest és, d'una banda, un testimoni al si de la humanitat de l'acció dels sentits, d'una altra, puix que obliga a modificar els mateixos sentiments naturals, és també un senyal de l'ordre social. En ell es produeix un lligam entre els desitjos purament individuals i els fins propis de la societat, i, d'aquesta forma, la seva observança comporta la transcendència del concret, la reunió de l'element sensible amb l'intel·lectual. «Si bé la reglamentació de les relacions entre els sexes constitueix una entrada de la cultura al si de la natura, per la seva part la vida sexual és, en el si de la naturalesa, un índex [talment, una imatge] de la vida social, ja que, de tots els instints, el sexual és l'únic que per a definir-se precisa de l'estímul de l'altre».²³ Per a Lévi-Strauss, «la prohibició de l'incest no té un origen purament cultural, ni purament natural, ni tampoc és un compost d'elements presos en part de la naturalesa i en part de la cultura». Al seu entendre, és «el moviment fonamental en virtut del qual, per mitjà del qual, però sobretot en el qual, es compleix el trànsit de la naturalesa a la cultura».²⁴

Tot just hem començat a explicar què vol dir per a Lévi-Strauss que la naturalesa humana es distingeixi pel fet de contemplar un caràcter mixt, ens hem referit a la manera com l'home defineix la seva conducta. Hem vist que aquesta, al parer de Lévi-Strauss, sempre té lloc d'acord amb una determinada concepció de la naturalesa de les coses que configuren el seu entorn, i no només segons l'impuls dels instints. Aquest aspecte ens ha portat a observar que, talment, si hom pot parlar d'un ordre de fenòmens que segueix una lògica d'engendrament no merament natural —de causa a efecte—, això és gràcies a la discontinuïtat que el pensament obre en l'esdevenir de la natura. Discontinuïtat, la qual, posant en evidència la diferència entre els dos àmbits de fenòmens, naturalesa i cultura, alhora suposa la presència d'un tercer espai, el seu mateix.

El pensament realitza una funció fonamentalment compredora, en el seu extrem més elevat opera la noció de totalitat, per mitjà de la qual busca

22. L-S, 1967, p. 561.

23. L-S, 1967, p. 14.

24. *Ibidem*, p. 59.

sistematitzar els coneixements des del més particular fins al més universal. Tanmateix, per tal que les categories amb què opera puguin tenir un referent empíric, un contingut singular, el pensament en algun moment fretura de llur sensibilització. Necessita que allò que és més universal i abstracte s'avingui amb la concretesa de la matèria de la percepció. Així, la percepció s'inclou com una etapa més dins el procés en què es desenrotlla el pensament; tal com dèiem, per a Lévi-Strauss percebre és ja endreçar, és pensar. En aquest àmbit en què les categories demanen un referent empíric, el pensament procedeix per analogies, les associa amb les imatges que els sentits els hi proporcionen. Les categories aquí, doncs, adopten un caràcter simbòlic, d'aquesta manera s'aconsegueix de satisfer la doble exigència d'ajustar-se a la idea de totalitat i la de tenir un contingut singular com a referent. Això és el que constitueix un esquema de percepció.

L'origen de les lleis d'associació, és a dir, dels diferents sistemes de relacions, tals com el que la prohibició de l'incest suscita pel que fa al parentiu, segons el judici de Lévi-Strauss cal cercar-lo en l'esperit humà, «aquell hoste present sempre entre nosaltres, però al que mai ningú no ha convidat».²⁵ Tant llur origen com llur fi són transcendents respecte a la capacitat de comprensió d'un individu, impliquen totalitzacions que un subjecte no està en disposició de fer. El subjecte humà defineix les seves relacions amb l'entorn mitjançant la noció de tot que el seu pensament li nodreix; tanmateix aquest mateix subjecte no es pot mai representar aquest tot, es troba sempre en una situació de perspectiva i, així, només pot ser conscient d'una part.

Intentar remuntar-se fins a les lleis universals que regeixen el nostre pensament, el sistema de símbols que els resumiria tots, és fer-ho cap allò que en nosaltres hi ha de natural, ja que la universalitat porta implícita la necessitat de pervivència al llarg del temps, i aquest és un caràcter que pertany a títol original a la natura. Lévi-Strauss creu que aquesta és l'única via que té l'ésser humà per tal de comprendre conscientment el tot pensat, això és, en la seva vessant formal, remuntant des del que és conscient cap a l'inconscient.

De tal manera, al seu entendre, «allò que hom deu observar i assajar descriure són en primer lloc les temptatives per realitzar una mena de compromís entre, d'una banda, certes orientacions històriques i certes propietats del medi; d'una altra, les exigències mentals que, en cada època, prolonguen aquelles de la mateixa naturalesa que les han precedit en el temps. En l'ajustament de l'un a l'altre, aquests dos ordres de realitat es fonen i constitueixen llavors un conjunt significant».²⁶

II. *El valor de les constants*

«L'objecte darrer de les investigacions estructurals són les constants lligades a les variacions.»²⁷

Tenint present que per a Lévi-Strauss allò que l'antropologia ha de mi-

25. L-S, 1958, p. 81.

26. L-S, 1983, p. 146.

27. L-S, 1958, p. 325.

rar d'aclarir és l'espai de mediació, en el qual es produeix la reunió de l'empíric amb l'intel·ligible, de quina particular manera es conformarà el mètode estructuralista per tal de reeixir en el coneixement d'aquest ordre?

En l'apartat precedent d'alguna manera ja s'ha donat alguna pista sobre els passos que una investigació de tall estructuralista segueix. Ens hem referit a l'estudi de les relacions del parentiu com a model il·lustratiu i, al respecte, hem remarcat la importància que l'antropòleg dona a la definició dels límits que comprèn el que ell anomena família elemental.

Cal esmentar que, en aquest cas, el motiu de la recerca és captar i analitzar els modes del principi de la determinació de les conductes, i que el que hi ha darrera d'aquesta temptativa d'aclariment és l'enigma que suposa l'important desenvolupament que la relació entre oncle matern i nebot ha tingut en un gran nombre de societats primitives. Relació que dins l'antropologia es coneix amb el terme *avunculat*. Enfront les explicacions de tipus històrico-evolucionista que interpreten l'avunculat com a conseqüència o supervivència d'un hipotètic règim de dret matern, que hauria existit en el passat,²⁸ i, enfront el naturalisme de la recerca estructural de Radcliffe-Brown, qui busca de comprendre el problema a partir de la noció de família elemental definida, però, en termes biològics, Lévi-Strauss proposa de situar el fenomen a l'interior d'un sistema, «i que sigui el sistema mateix el que degui considerar-se en el seu conjunt per tal de poder percebre la seva estructura».²⁹

Així, mentre el paradigma de recerca evolucionista demana que el tractament de l'avunculat es desenvolupi, diacrònicament, d'una forma separada de la dels altres fenòmens que afecten sincrònicament al comportament humà, Lévi-Strauss mira de reproduir el punt de vista del tot, és a dir, defineix l'avunculat per la relació que manté amb d'altres fenòmens de la mateixa espècie. I, al seu torn, mentre Radcliffe-Brown escomet aquesta totalització ajustant-se al que de fet es constata, raó per la qual precisament resta impossibilitat d'atènyer les lleis del tot perquè cap cas concret no el reproduceix, ni tampoc la seva suma, Lévi-Strauss, per la seva banda, desenrotlla la noció d'estructura que emprava el primer i cerca la totalitat per la via del pensament. Contemplarà l'àmbit del parentiu no com un conjunt de «relacions objectives de filiació i consanguinitat donades entre els individus, sinó com un sistema arbitrari de representacions el qual només existeix en la consciència dels homes».³⁰

L'avunculat, com tot fenomen social, per a ser comprès deu ésser tractat a l'interior d'un sistema, i la gènesi d'aquest, si es vol donar compte del conjunt, ha de ser en la ment. Als vincles naturals de filiació i consanguinitat, amb els quals Radcliffe-Brown creia haver determinat la unitat familiar, Lévi-Strauss els afegeix el de l'aliança. En efecte, el parentiu consta d'un determinat nombre d'elements constitutius; tanmateix amb això sol no és suficient per a definir una entitat qualsevulla, és necessari que hom

28. Per a aquesta qüestió recomanem la lectura del conegut article «Histoire et ethnologie», a L-S, 1958.

29. Ibídem, p. 56. A més a més, cal consignar el seu llibre *Le Totémisme aujourd'hui* com a paradigmàtic pel que fa a la crítica estructuralista als estudis funcionalistes.

30. Ibídem, p. 61.

arribi a discernir quina és la llei sincrònica de correlació que permet que un agregat d'elements presenti una determinada forma. Així, si bé amb la consideració de les relacions de filiació i consanguinitat hom aconsegueix determinar uns principis simples que valen necessàriament per a tot fenomen al si del parentiu, el que no s'assoleix, però, és el principi de formació, és a dir, la manera com l'element material s'agença amb un concepte. El concepte, unitat mental, aporta el principi que manca, això és, la regla per mitjà de la qual les entitats determinades segons relacions merament materials se sistematitzen i, així, es defineixen com una totalitat.

El terme de família elemental ha de recobrir aquests dos aspectes, d'una banda, el sensible i, de l'altra, l'intel·lectual, la força impulsiva dels instints i llur resolució mitjançant una fórmula d'ordre: «la naturalesa imposa l'aliança sense determinar-la i la cultura la rep per a definir tot seguit els seus modes».³¹

La funció de l'oncle matern, al parer de Lévi-Strauss, només resulta aclarida si se l'inclou com a element de la unitat familiar, en tant que representant del grup que s'avé a donar en matrimoni a una de les seves filles. L'acte de la donació, doncs, és el que, permetent establir el lligam entre els elements, els dotarà d'una certa forma, de tal manera que la seva observança esdevé imprescindible a l'hora de copsar el parentiu com un sistema de relacions —per a això, vegi's l'apartat precedent—.

La família elemental, composta per una muller, un marit, un oncle i un nebot, expressa, com ja hem explicat, els tres tipus de relacions presents sempre en tota societat: consaguinitat, filiació i aliança, les quals, a la vegada, deuen llur significació i vigència a la regla universal de la prohibició de l'incest. Si Lévi-Strauss atorga tanta importància a la delimitació d'aquesta unitat mínima, això és així perquè, per tal de trobar les diferents lleis que articulen un sistema, hom, de primer, ha d'analitzar les unitats que el constitueixen «en els seus elements diferencials, els quals més endavant podran ser organitzats en un o més parells d'oposicions».³² La unitat a partir de la qual s'estructura el parentiu és, ja ho hem dit, la família, i aquesta, segons Lévi-Strauss s'organitza en dos parells de relacions, de tal manera que la relació entre l'oncle matern i el nebot és a la relació entre germà i germana, com la relació entre pare i fill és a la relació entre marit i muller. Així com «el físic en el pla inframolecular, és a dir, en l'àtom, o com el lingüista en l'infrafonètic, l'antropòleg només ha d'esperar trobar les lleis d'estructura més generals en el pla microsociològic».³³ L'analogia amb el mètode que la fonologia introduí en la lingüística és en aquest aspecte molt clar. La diferència es posa de manifest en copsar que el tractament dels termes que componen el parentiu, el que serien els fonemes d'un sistema fonològic, no és com en aquest últim merament analític, «puix que el resultat de l'anàlisi és més abstracte que el principi; en lloc d'anar cap el concret, ens n'allunyem, i el sistema definitiu —quan hi és— només pot ésser conceptual».³⁴ El que és el mateix, el referent per a la determinació de les categories més simples no és mai l'objecte al que romanen associades, com s'esdevé per als elements diferencials de la fonologia, sinó que una val com a referent de

31. L-S, 1967, p. 37.

32. L-S, 1958, p. 42.

33. Ídem.

34. Ibídem, p. 43.

l'altra, i la parella que així s'estableix serveix per a una altra, i el conjunt de dues parelles per a un altre conjunt més, etc. D'aquest mode, l'anàlisi de la part ens condueix en un procés dialèctic cap al tot. Ens trobem davant d'un esquema d'interpretació, això és, el sistema de relacions simbòliques per mitjà del qual es realitza la sensibilització del concepte.

Lévi-Strauss ha delimitat el seu àmbit de recerca en la zona de mediació o, com ell anomena, de trànsit entre el que és natural i el que és cultural; examina, per tant, els sistemes de símbols que operen aquest trànsit. Aclarit això, és molt important de tenir present que, si estudia aquest espai de mediació, bo i separant-se d'aquesta manera dels mètodes emprats en les investigacions historicistes i en les diverses formes d'empirisme —que interpreten els fenòmens des d'una sola vessant—, això només pot aconseguir-ho a partir del pensament. Per a copsar bé el sentit de la proposta que ens fa l'antropòleg, cal comprendre aquesta premissa: l'home, quan realitza una acció, no es troba mai davant el no-res. Sempre està dins un context la delimitació del qual ve donada per una determinada idea de la naturalesa de les coses. Seguint en això els ensenyaments de Plató, la idea no són les coses, no té cap contingut concret, no pot tenir-lo, és simplement una noció que exigeix del subjecte la comprensió de l'experiència com un tot. Del trànsit de l'exigència de la idea cap a la seva exposició sensible emergeix l'esquema conceptual i en aquest ens quedem. El trànsit no és complet, no s'arriba mai a copsar la realitat en si mateixa. Hom en aquest nivell roman en el camp de les analogies i les metàfores, de tal manera que l'únic procediment que pot adoptar el científic és aquell que pari esment a la manera com es produeixen les relacions entre les imatges que els sentits ens susciten. Lévi-Strauss entén que en aquest terreny, bo i prenent com a model de mètode la fonologia, és possible d'aplicar les anàlisis matemàtiques. És a dir, els desenvolupaments de la matemàtica moderna la qual dona una major importància al punt de vista qualitatiu que no al merament quantitatiu o estadístic. Es tracta, en cada cas, no de cercar la mesura del fenomen a través les dimensions d'espai i temps, sinó de trobar-ne la llei de composició, en tant que aquesta ve donada per la possibilitat d'integrar la particularitat d'aquell al si d'un conjunt. Tal i com en les seves respectives àrees fan la lògica matemàtica, la teoria dels conjunts, la teoria dels grups o la topologia, l'objectiu de la ciència antropològica ha de ser l'obtenció de formes operatòries, equacions o funcions.³⁵

Hom deu reproduir l'activitat inconscient del pensament en virtut de la qual l'experiència es copsa com una totalitat. Per a això, cal que l'antropòleg procedeixi a la inversa a com ho fa el pensament espontani, cal que des del pla de la intuïció fraccioni i defineixi la realitat observada en tants àmbits diferents com ell jutgi convenient. En un segon moment, un cop fixats els elements o les unitats constitutives de l'àmbit que s'estudia, es passarà a buscar, ara ja en un pla formal, el sistema de relacions que els posa en comú i les operacions mitjançant les quals es transformen aquestes relacions respectant certes regles. D'aquesta guisa, i pel que fa al parentiu, es pot observar com un canvi en la forma de determinar-se algun dels ele-

35. Per a això, vegeu el capítol «La notion de structure en ethnologie», a L-S, 1958; i l'article «Les mathématiques de l'Homme», *Butlletí Internacional des Sciences Sociales*, vol. IV, num. 4, p.p. 643-653, 1955; reeditat dins la revista *Espirit*, vol. XXIV, núm. 10, p.p. 525-538.

ments que estructurèn l'àtom, implica una operació de reorganització del mateix, la qual és matemàticament deduïble d'una situació anterior en la mesura que la determinació és sempre producte de la relació que es manté amb la resta, i bo i atenent al fet que el número de relacions roman limitat al de components. El nombre de combinacions possibles és, així doncs, quelcom discernible a priori.

Una vegada, tot partint de les dades que l'observació empírica proporciona, s'ha assolit la llei de correlació que les sistematitza —i que és propietat del pensament—, això és, des d'aquest pla que es manifesta com a costant o a priori, cal que l'antropòleg intenti d'explicar la resta d'àmbits en què es pot desglossar el complex cultural —l'economia, la religió, els mites, etc.— com a formes distintes de variació que d'una manera o altra expressen la mateixa llei. Des d'aquesta perspectiva, els coneixements antropològics presenten una jerarquia d'estructures, encadenades sistemàticament, entre les quals el pensament circula alternant la formalització i la realització, buscant el tipus i les encarnacions del tipus. Llur validesa no es copsa en un pla merament objectiu, ja que la seva naturalesa és mental, sinó perquè gràcies a llur generalitat permeten de comprendre els fets que tracten d'una manera ordenada, definint-los en relació amb el seu conjunt.

III. *Dels límits del coneixement: antropologia i fenomenologia*

Del desenvolupament que en el punt anterior s'ha seguit per tal d'aclarir la conformació del mètode, se'n desprèn un problema important que afecta a les condicions de racionalitat d'allò que amb la seva aplicació es posa de manifest. A saber, en la mesura que l'objectiu que es vol atènyer és poder donar una explicació dels fenòmens humans unitaris, que consideri la diferència de la particularitat en el tot, l'estructuralisme pel que hem anat exposant sembla un mètode reeixit. Ara bé, dit això, un interrogant queda pendent de resposta, d'acord amb la idea més amunt expressada en el sentit que per a comprendre un determinat ordre social cal cercar les lleis d'estructura més generals, mitjançant les quals s'informa i es sistematitza l'empíric, per un altre cantó, què és el que garanteix la comprensió de les mateixes estructures? No ens referim tant a allò en què pugui consistir llur objectivitat —aspecte del que ja n'hem parlat—, sinó a la naturalesa de la raó per la qual ens apacebem que l'endreqament que les estructures descobreixen talment respon a una certa idea d'ordre, amb altres paraules, ens preguntem pel sentit de la racionalitat amb què es desplega l'activitat del pensament —vegi's ap.I—.

Un cop plantejada la qüestió, el seu desenvolupament suposarà la referència al debat que Lévi-Strauss, sobretot a través de la revista francesa *Esprit*, sostingué amb alguns filòsofs que s'havien format dins el camp de l'existencialisme i la fenomenologia del llenguatge. D'entre aquests s'ha de citar els filòsofs francesos Paul Ricoeur, Mikel Dufrenne i Jean-Paul Sartre, i, tot i que el canal fos un altre, també participaren de la polèmica M. Merleau-Ponty i l'italià Enzo Paci.³⁶ El tema que es discuteix se centra

36. A l'hora d'explicar les línies mestres del debat, nosaltres hem fet esment, pel que respecta als filòsofs citats, de les obres següents: P. Ricoeur, «Structure et herméneutique»,

concretament en la funció que els sistemes simbòlics aconsegueixen. Mentre per a Lévi-Strauss aquesta en darrer terme queda limitada a la realització del trànsit, és a dir, a la comunicació entre ordres de realitat diferents, el punt de vista expressat pels filòsofs incidirà en què més enllà del fet comunicatiu hi ha la invariant subjectiva que acompanya els missatges. Aquesta invariant introdueix un principi de comprensió de l'acte simbòlic la naturalesa del qual, al seu entendre, no pot ser reduïda a pur simbolisme. Això, tot i coincidir en què el seu tractament, que suposa un procés de comunicació, s'hagi de fer per mitjà de símbols. En síntesi, el que es debat és la forma com cal observar aquest espai de mediació entre el sensible i l'intel·lectual, entre la vida i el pensament, en els extrems del qual es mou la persona humana.³⁷

Al final del primer apartat hem al·ludit a l'activitat del pensament en termes d'una comesa l'objecte de la qual es resumeix en la noció de totalitat i en la sistemàtica que aquesta mateixa noció porta implícita. Hem explicat que la seva concreció en un contingut empíric determinat s'efectua per mitjà d'un procés que comporta l'establiment de relacions d'analogia entre els fenòmens, de tal manera que «tots els nivells de classificació ofereixen un caràcter comú».³⁸ Doncs bé, per a Lévi-Strauss, des d'un pla teòric estant, allò que ha d'interessar al científic en cap cas és l'especulació a l'entorn del significat que per a la persona pugui tenir l'esmentat caràcter comú, que sempre es posa de manifest sota la forma de llei d'estructura. La seva possible definició ve condicionada per la necessitat inherent a l'intel·lecte de copsar la realitat donada com un tot; tant li fa la idea que sobre la naturalesa de les coses es tingui mentre s'acompleixi aquesta funció. D'acord amb això, la tasca de l'antropòleg s'ha de limitar a explicitar els mecanismes per mitjà dels quals es conceben els diferents ordres d'objectes. D'aquesta manera, Lévi-Strauss exclou el subjecte del seu camp de recerca.³⁹ En la mesura en què buida de tot significat la idea a partir de la qual s'exerceix el pensament, oblitera també la intencionalitat subjectiva en la manera d'efectuar-se la concepció de les coses. En efecte, el que queda és l'activitat del pensament funcionant per si sola, desplegant la noció de tot amb independència de la persona qui, d'una manera inconscient i a través del mecanisme de la imaginació, merament l'actualitza en un o altre objecte.

«Sigui quin sigui el caràcter comú que la societat considerada posi en primer terme, cal que autoritzi —i fins i tot que impliqui— el recurs possible a d'al-

Esprit, 1963, n. 322, i les «Reponses a quelques questions», on també prengué part Lévi-Strauss, a *Esprit*, 1967, n. 360; M. Dufrenne, «Le philosophie du néopositivisme», *Esprit*, 1967, *Pour l'Homme*, Paris, Seuil, 1968; J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960; M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, trad. esp., C. Martínez i G. Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1964; E. Paci, «Fenomenologia et antropologia», *Aut-Aut*, 1963, n. 77.

37. La divergència entre la fenomenologia i l'estructuralisme radica en la manera de comprendre la relació entre l'àmbit teòric-formal i el de la vida de la persona, tema que, des d'un altre punt de vista, pressuposa el tractament de la qüestió sobre el sentit dels sistemes simbòlics del pensament.

38. L-S, 1985, p. 173.

39. Lévi-Strauss, en referència a aquesta qüestió, subratlla que «l'espai geomètric de les seves investigacions consisteix en l'estudi dels constreyniments als quals està sotmès l'esperit humà». Vegi's L-S, a P. Caruso, 1969, p. 42.

tres nivells, anàlegs des d'un punt de vista formal al nivell privilegiat i que només difereixin per llur posició relativa en el si d'un sistema global de referència.»⁴⁰

Si fins ara ens hem ocupat del parentiu com d'un concepte que —a l'igual que l'economia, l'organització social, etc.— pressuposa un sistema de relacions entre elements, però, amb una materialitat objectiva, essent coherents amb l'afirmació que el principi del moviment de determinació es troba en l'intel·lecte, caldrà també que s'exposi l'ordre de pensament la comesa del qual ha de ser la sistematització dels diferents àmbits conceptuals, això és, la dels mateixos sistemes de relacions objectius. Aquest és el que Lévi-Strauss denomina ordre del concebut o ordre dels ordres, per oposició al del viscut, que fa referència als sistemes del segon tipus. L'antropòleg observa que els darrers sempre en suposen d'altres, que «és indispensable de tenir en compte per a comprendre no només els anteriors, sinó també la manera en què cada societat tracta d'integrar-los a tots en una totalitat ordenada. Aquestes estructures», diu, «no corresponen directament a cap realitat objectiva, sinó que pertanyen al camp del mite i la religió».⁴¹

Recapitulant, la idea, com a sistema de lleis d'estructura general que guia l'activitat de l'intel·lecte, segons Lévi-Strauss, es mostra empíricament en «les creacions més lliures i arbitràries del geni humà».⁴² Al seu entendre, els mites i la religió, essent fruit de la llibertat en relació a la matèria, estableixen els límits de la racionalitat humana. Llur simbolisme és purament semàntic i el referent dels conceptes que articula es troba en el que ens transcendeix. En ells, doncs, es posa en relleu la tasca afaïçonadora de la imaginació sense constrenyiments de cap mena sinó els del pensament inconscient, en estat salvatge. Pensament sense una finalitat o intenció predefinida, «el mite ofereix una planificació, definible solament per les seves regles de construcció. Aquesta planificació permet de desxifrar un sentit, *no del mite mateix sinó de tota la resta*: imatges del món, de la societat, de la història, arraulides al llindar de la consciència, amb les preguntes que es fan els homes a propòsit d'elles. *És una matriu d'intel·ligibilitat*».⁴³ «El sistema mític i les representacions que origina serveixen per a establir relacions d'homologia entre les condicions naturals i les condicions socials o, més exactament, per a definir una llei d'equivalència entre contrastos que se situen en diversos plans: geogràfic, meteorològic, zoològic, botànic, tècnic, econòmic, social, ritual», i fins, «religió i filosòfic».⁴⁴

L'ordre del concebut és, per dir-ho així, el final de trajecte de l'empresa estructuralista. Començant per baix, allí on, parafrasejant Lévi-Strauss, el simbolisme de caire més objectiu es veu directament subjecte per les lleis neuropsicològiques de la percepció, que actualitzen les propietats del plànol cerebral, d'ací, l'antropòleg remunta fins a les mateixes fonts de l'inconscient, aquella zona on el concepte esdevé transcendent pel mite. I no obstant, per allunyats que estiguin els dos extrems, aquests dos simbolis-

40. L-S, 1985, p. 173.

41. L-S, 1958, p.p. 347-48.

42. L-S a P. Caruso, 1969, p. 40.

43. L-S a D. Eribon, *De près et de loin*, 1988; trad. cat., M. Garcia López, Palafrugell, Orion 93, 1992, p. 155.

44. L-S, 1985, p. 131.

mes, l'un situat al nivell de la sensibilitat, l'altre en el de l'intel·lecte, ofereixen una clara simetria. «Responen a exigències mentals d'un mateix tipus, sigui vers els cossos, sigui vers la societat i el món».⁴⁵

El lloc que queda a l'entremig, el pròpiament ocupat per la persona, Lévi-Strauss el reserva a la llengua, la funció de la qual és la comunicació en general, això és, el seu objecte és la correspondència dels diferents ordres sorgits entre els dos pols. La llengua és, així doncs, elevada a la categoria de capacitat principal de l'home, com allò que definiria la seva humanitat. Conseqüent amb aquesta idea, Lévi-Strauss concep l'antropologia, per un costat, com una teoria general de les relacions i, per un altre, com una anàlisi de les societats en funció dels caràcters diferencials propis dels sistemes de relacions que les defineixen.⁴⁶

En resum, l'estructuralisme es desenvolupa com una ciència de les condicions per mitjà de les quals ens representem les coses, tangibles o intangibles. Per la vessant de les representacions defineix llur unitat per relació al mecanisme de la imaginació, l'operació de la qual es realitza seguint un esquema lingüístic, de tal manera que posa les condicions per a la producció de qualsevol sistema de símbols. En això, Lévi-Strauss concorda amb la idea de Jacques Lacan segons la qual el llenguatge conscient es funda sobre un llenguatge més original constituït en l'inconscient. Així, per la vessant del subjecte, el jo que acompanya totes les representacions, l'estructuralisme cerca la unitat del contingut en la forma mateixa, com a relació amb el que és l'altre del mi, integrat dins l'estructuració que, com en Lacan, es produeix al nivell inconscient.

Lévi-Strauss substitueix l'home per una raó de relacions i, d'aquest mode, al mateix temps dissol tot possible sentit que, situat més enllà d'elles, pugui permetre'n llur comprensió. La persona és vista al si del procés de desplegament de la raó com a mer agent intermediari. Des d'ací estant, s'aclareix la seva vindicació de pensador marxista, car assumeix plenament la coneguda fórmula de Marx segons la qual «els homes fan la seva història però no saben que la fan».⁴⁷ Tal com el filòsof M. Dufrenne assenyala, «hi ha estructures que signifiquen dins l'home que no les pensa perquè s'hi resol en elles».⁴⁸

Amb aquesta concepció, l'antropòleg carrega contra la filosofia del subjecte, que des del temps de Descartes marca el desenvolupament del pensament europeu modern, i que, a banda de l'anterior, té els seus punts d'inflexió en l'idealisme alemany i en la fenomenologia francesa contemporània.⁴⁹ En la seva reflexió a l'entorn de la moralitat de la persona, aquesta filosofia parteix de la necessitat de postular la independència amb

45. L-S, 1983, p. 201.

46. Vegeu L-S, «Postface aux chapitres III i IV», a *Anthropologie structurale*.

47. Citació de Marx extreta d'*Anthropologie structurale*, 1958, p. 31.

48. M. Dufrenne, 1968, p. 89.

49. Segons Lévi-Strauss, l'estructuralisme és una empresa que «busca reconciliar allò físic amb el que és moral, la natura i l'home, el món i l'esperit, tendint cap a l'única forma de materialisme compatible amb les orientacions del saber científic. Res no pot ser més allunyat de Hegel; àdhuc, també de Descartes, del pensament dels quals nosaltres voldríem remuntar el dualisme tot restant fidels, però, a la seva fe racionalista.» L-S, 1983, p. 165. Pel que fa a la fenomenologia francesa, vegeu's «Comment on devient ethnographe», a L-S, 1955; i el darrer capítol d'*Homme nu*, «Finale», L-S, 1971.

què es realitzen els seus actes respecte de la natura, altrament, parteix de la idea d'autonomia en la conducta humana. Lévi-Strauss en aquesta forma de comprendre el fenomen humà hi detecta un excés. Al seu entendre, el pensament que es desenvolupa sobre la base de l'essència moral de l'home, implica un concepte del món i de la naturalesa en què ambdós termes resten supeditats a l'estructura volitiva —o intencional— del subjecte. En relació a aquesta desmesura l'autor assenyala que, mentre la filosofia és «una recerca enfrontada al problema de saber en quina mesura l'home és lliure», l'antropologia que ell ens proposa, ben al contrari, «tracta d'establir en quina mesura l'esperit humà no és lliure».⁵⁰

L'absolutització de la llibertat fóra la nota característica concretament de l'existencialisme francès dels anys seixanta, del qual Jean Paul Sartre en va ser el màxim exponent.⁵¹ En la seva filosofia —que pressuposa un projecte d'antropologia—⁵² l'home, en la seva essència, es considera emancipat del constrenyiment que sobre els seus actes pugui exercir qualsevol idea que impliqui un transcendent; es nega, en el fons, a què la noció de natura —i també la de divinitat— sigui fonament de res. Tot intent de totalització, sigui per via formal —buscant lleis d'estructura com en el cas de l'antropologia estructural o de la física moderna—, o sigui per via empírica a través del recurs a la història, donat que el principi se situa en el subjecte de decisió, per a l'existencialista no és vàlid sinó en la mesura en què satisfà les condicions per a la realització del propòsit de la voluntat. D'aquesta manera la comprensió dels fenòmens, a saber, dels sistemes de relacions simbòliques a través dels quals els aprehenem, pot ser duta a terme només si hom els posa en correspondència amb la intenció que guia la consciència. Tanmateix, l'acte comprenedor resulta problematitzat a l'hora d'intentar el pas envers la generalització, quan es vol atènyer el grau de certesa. En efecte, aquesta, vistes així les coses, només pot pervenir de la suposició d'un fi comú a tots els homes, el qual bo i atenent a la variable contextual, sancionaria els diferents esquemes conceptuels. Afirmar això, però, demana que com a mínim s'admeti la transcendència del fi i, per tant, limitar a una forma l'exercici de la llibertat.

Lévi-Strauss, en el darrer capítol de *La pensée sauvage*, observa la contradicció que implica l'intent sartrià de fundar una antropologia des la base teòrica de la fenomenologia existencialista. «Qui comença per instal·lar-se en les preteses evidències del jo, ja no en surt més. El coneixement dels homes de vegades sembla més fàcil a aquells qui es deixen enxampar en el parany de la identitat pesonal. Però d'aquesta manera es tanquen la porta de la coneixença de l'home: *tota recerca etnogràfica té el seu principi en confessions escrites o inconfessades*. De fet, Sartre esdevé captiu del seu Cogito; el de Descartes permetia d'accedir a l'universal, però amb la condició de romandre psicològic i individual; socialitzant el Cogito, Sartre només canvia de presó. En endavant, el grup i l'època de cada subjecte li serviran de consciència intemporal».⁵³ Lluny d'aplicar aquest principi,

50. L-S, a P. Caruso, 1969, p. 24.

51. Per a això, recomanem la lectura del text sartrià «L'existencialisme és un humanisme». L'escrit fou replicat pel filòsof M. Heidegger en la famosa «Carta sobre l'humanisme». El motiu de la rèplica en va ser la comprensió que Sartre feia del concepte de llibertat.

52. Végis, J. P. Sartre, 1960.

53. L-S, 1985, p. 287.

l'antropòleg entén que «les veritats apreses a través de l'home són del món» i que, «per aquesta raó són importants».⁵⁴ La dialèctica on ens aconduïx l'anàlisi dels esquemes d'interpretació no és, al parer de Lévi-Strauss, i contràriament al que pensa el filòsof, d'índole històrica, sinó que com a tal correspon a una etapa de l'anàlisi. En la mesura que aquesta remet a l'element natural, per a nosaltres, els homes, la finalitat de llur dialèctica ens resulta incompreensible, perquè el món no l'hem fet nosaltres; judici, aquest, que en el seu cas ni de bon tros significa tenir en compte un domini d'irracionalitat. L'inconscient de Lévi-Strauss, a diferència del de Freud, és d'una naturalesa profundament categòrica i racional —per a això, vegi's sobretot Lévi-Strauss 1962. Atenent a aquest aspecte de l'estructuralisme, Paul Ricoeur molt encertadament ha assenyalat —a *Structure et herméneutique*, 1963—, que es tracta d'una mena de «kantisme sense subjecte transcendent». Qualificatiu amb què Lévi-Strauss en més d'una ocasió ha demostrat estar totalment d'acord.⁵⁵

Entrant ja de ple en la controvèrsia que l'antropòleg mantingué amb els filòsofs abans citats, esmentarem que, al nostre entendre, la qüestió que centra el debat, sobre la manera com cal comprendre la racionalitat de les mateixes lleis d'estructura —és a dir, llur sentit— en realitat és una variant de la dialèctica que, amb el començament de la modernitat i fruit de l'esqueixament que aquesta provocà en el si del saber, la ciència i la filosofia han mantingut per a establir els límits de llurs respectives jurisdiccions. El propi Lévi-Strauss, a propòsit de l'article de M. Merleau-Ponty, *Philosophie et sociologie*,⁵⁶ planteja explícitament aquest problema. Afirma que «la gran filosofia», a la qual en aquest article es referia Merleau-Ponty, «fou l'obra d'homes que eren els savis majors de llur temps. Llur reflexió filosòfica es recolzava sobre llurs conquestes científiques. Totes dues funcions són avui dissociades»; tanmateix, alerta l'antropòleg, si hom vol reinstaurar-la, com fóra el cas de l'existencialisme, «els filòsofs no poden aïllar-se d'una ciència que no només ha ampliat immensament i transformat la nostra visió de la vida i el món, sinó que ha trabucat les regles de funcionament del pensament».⁵⁷

Aprofundint en aquesta idea, Lévi-Strauss considera que l'aspecte que marca la diferència entre el mètode emprat per la filosofia fenomenològica i el de l'antropologia rau en el fet que mentre, en el cas de la segona l'objectiu ha de ser la descoberta de nous ordres de pensament que permetin l'ampliació dels nostres coneixements, en el cas de la primera el mètode ha de tenir per finalitat la comprovació i l'avaluació de la repercussió que aquests nous coneixements descoberts per la ciència tenen en la vida de les persones. A fi que la filosofia pugui reeixir en l'assoliment d'aquest objectiu, cal que la comprovació i l'avaluació esmentades vagin precedides per una tasca orientada a reflexionar sobre els procediments científics.⁵⁸

54. *Ibidem*, p. 286.

55. A «Reponses a quelques questions», *Esprit*, 1963; P. Caruso, 1969, i D. Eribon, 1992. Així mateix, cal remarcar que també M. Merleau-Ponty ha observat la proximitat de l'empresa estructuralista amb la filosofia de Kant, a R. Bastide, *Sens et usages du terme structure*, ed. Mouton, Paris, 1972.

56. Merleau-Ponty, 1964.

57. L-S, D. Eribon, 1992, p. 132.

58. L-S, P. Caruso, 1969, p. 25 i p.p. 61-62.

Tenint en compte el que hem dit, doncs, la postura de Lévi-Strauss enfront el problema de com cal comprendre el sentit del que descobreix, és la de limitar-se a afirmar que aquest és un tema que a ell, com a científic, no li pertoca d'aclarir. Fer-ho suposaria entrar en un terreny, el filosòfic, per al qual l'estructuralisme no resulta adequat, puix que el seu fi, a l'igual que succeeix en la física o en la biologia, s'esgota en la formulació de models, pel que fa al seu cas culturals. La integració d'aquests en l'àmbit del viscut, el sentit que per a nosaltres tenen els constructes formals, és quelcom del que se n'ha d'ocupar la filosofia. Així, procedir com Michel Foucault a *Les mots et les choses* ho fa, aplicant el mètode estructural per tal de reflexionar sobre l'origen de les ciències de l'home, esdevé una empresa tan equívoca com aquella de Sartre, qui des de la fenomenologia, des del viscut, pretén fundar una antropologia.⁵⁹

En la mateixa línia de pensament que la de Lévi-Strauss, tot i que pel cantó de la filosofia, es mostra M. Merleau-Ponty. Per a aquest autor és funció de la ciència el «posar-se com a límit el programa d'un codi universal d'estructures, que ens permetés deduir unes de les altres i mitjançant unes transformacions reglades, *més enllà dels sistemes existents, els diferents sistemes possibles*, encara que només fos per a orientar, com ja ha succeït, l'observació empírica cap a determinades institucions existents [com la família elemental] que, sense aquesta anticipació teòrica, passarien desapercubudes».⁶⁰ D'altra banda, en canvi, aquest mateix autor observa que «la filosofia es presenta sempre com una ruptura amb l'objectivisme, com un retorn de la construcció teòrica al viscut, del món cap a nosaltres mateixos»; i encara apuntarà, distanciant-se del punt de vista existencialista, que, «aquest retorn que resulta indispensable, no la transporta [a la filosofia] ja a l'atmosfera enarrida de la introspecció o a un terreny numèricament distint del de la ciència, no la posa ja en rivalitat amb el saber, des del moment en què s'ha reconegut que l'interior cap el qual ens condueix no és una vida privada, sinó una intersubjectivitat que, progressivament, ens vincula de nou a la història sencera».⁶¹

El sentit dels coneixements que les ciències proporcionen només es cospa en la forma com es viu el seu efecte en la consciència individual. En la mesura en què se'ns posen de manifest les estructures comunes que ens mantenen lligats amb l'altre, qualsevol fet social ens apareix sempre com a variant d'una mateixa vida de la qual també en forma part la nostra, i qualsevol altre és des d'aleshores per a nosaltres un altre jo. Tal com Lévi-Strauss remarca, «la síntesi empírica i subjectiva ofereix l'única garantia que l'anàlisi prèvia, portat fins a les categories inconscients, no ha deixat escapar res».⁶² L'examen de la manera com es produeix la vivència del coneixement en la persona, obliga al científic a sortir de les condicions per mitjà de les quals la seva ciència es realitza; en fer-ho, se situa en el terreny de la reflexió filosòfica i, àdhuc, en el de la moral.

Aquest moviment, en tant que es defineix per significar un retorn, ens mostra la relació de secundarietat en què roman qualsevol mètode respecte

59. Vegeu L-S, P. Caruso, 1969.

60. Merleau-Ponty, M., 1964, p. 144.

61. Ibídem, p. 135.

62. L-S, 1973, p. 24.

la vida mateixa. Els successius anar i venir, de la construcció teòrica al viscut, operen un eixamplament de la consciència sobre la nostre situació en el món. Això, en efecte, genera una historicitat, no del món —com pretenia Sartre— sinó dels homes que, si bé observa com a motor de desenrotllament l'adquisició del coneixement —i aquest ocupa un espai que li és propi— el seu sentit roman sempre lligat en l'anterioritat de la ciència. Tenir cura d'aquesta historicitat, de la matèria primitiva a partir de la qual s'endega el procés de coneixença, és el que delimita l'objecte de la fenomenologia i, per extensió, de la filosofia en general.⁶³ Cal aclarir que la historicitat de la qual parlem esdevé justament el caràcter que, en relació amb les societats primitives que estudia Lévi-Strauss, permet de distingir la civilització europea.

La pregunta pel sentit, per la racionalitat del tot, és a dir, per la racionalitat dels esquemes d'interpretació que, al nivell més general, posen de manifest els mites, en la Grècia antiga donà lloc al naixement simultani de la ciència política i de la filosofia.⁶⁴ La mateixa interrogació és la que guia el treball de racionalització que suposa la recerca estructuralista. Tot i això, Lévi-Strauss certament mai no dona compte del sentit de les lleis d'estructura que descobreix, d'allò que el filòsof italià Enzo Paci anomena «la forma model».⁶⁵ No ens diu res sobre el procés de constitució en virtut del qual s'han arribat a definir les expressions simbòliques que apareixen en els mites, altrament, en l'ordre del concebut. Aquest és un aspecte que tant l'esmentat E. Paci, com P. Ricoeur i també M. Dufrenne coincidiran a observar com una mancança del mètode que Lévi-Strauss emprà. Així, tots tres, expressant-t'ho de diferents maneres, apreciaren en l'epistemologia estructural el defecte de tot materialisme, com el seu revers, de tot idealisme, a saber, la identitat del sistema i la natura. Tal com ho manifesta el darrer dels tres filòsofs, «l'estructura no és pas la veritat de la cosa, encara menys una veritat sobre la cosa, ella és la cosa mateixa dins la seva veritat. Nosaltres retrobem aquí», subratlla el filòsof, «el dogmatisme idealista propi de la filosofia contemporània».⁶⁶

És cert que, per a Lévi-Strauss, la idea que guia l'activitat del pensament, que per aquests autors seria la forma model o l'arquetipus, no té cap contingut real; en la mesura que no en té, per al subjecte solament és l'expressió de la necessitat inherent a l'intel·lecte de totalitzar l'experiència; ara, admetent d'acord amb aquells l'existència de la unitat eidètica, de quina manera pot representar-se-la íntegrament la persona que la copsa? En tant que totalitat, el subjecte es troba sempre davant d'ella en situació de perspectiva —vegeu el final del primer apartat—. Al nostre entendre, l'afirmació, que serveix d'encapçalament al segon apartat, segons la qual l'objecte darrer del mètode estructural són les constants lligades a les variacions sintetitzta el que és la postura de Lévi-Strauss pel que fa als límits de la seva epistemologia. La idea, en si mateixa, no pot ser objecte de ciència, el seu contingut no el pot esgotar mai cap discurs. En relació amb ella tota

63. Sobre aquest tema recomanem la lectura del llibre d'André Dartigues *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Tolouse, Edouard Prevat, 1972.

64. Per a això, vegeu Vernant, P. J. *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero, 1974.

65. E. Paci, 1963.

66. M. Dufrenne, 1968, p. 87.

discursivitat resta al nivell d'interpretació subjectiva, com a punt de vista amb el mateix valor que qualsevol altre que es pugui donar. El discurs hermenèutic que P. Ricoeur, en el seu article *Structure et hermeneutique* proposa per tal de completar les anàlisis estructurals,⁶⁷ en tant que intenta donar compte de les idees que s'amaguen rera dels sistemes de relacions —p.e. les nocions de puresa, castedat o incest—, al parer de Lévi-Strauss pertany a aquest ordre de subjectivitat. Només s'obté un coneixement de les essències per mitjà de les relacions amb què el pensament comprèn l'empíric o, talment, s'articula en un discurs, és a dir, sempre per mitjà dels conceptes. Ara, el coneixement sempre roman limitat a les relacions observades. I la racionalitat d'aquest coneixement no s'arriba a comprendre mai mitjançant cap acte especulatiu, sinó que, d'acord amb Merleau-Ponty, del sentit dels nostres coneixements només ens n'apercebem en el retorn cap a l'àmbit del viscut. Com un canvi en la nostra consciència que repercuteix en l'actitud que adoptem davant l'altre, la qual dona lloc a una historicitat en què allò que en el fons hi ha en joc és la convivència dels homes, és a dir, la possibilitat d'un ordre històrico-polític en harmonia amb aquella altra història que mou el tot.

En conclusió, el fonament de l'antropologia, en la mesura en què és una ciència, no està contingut en ella mateixa. A hom li cal sortir de dins la ciència per tal de comprendre l'ordre de racionalitat al qual respon. Sens dubte, aquesta és ja una reflexió que pertany a la filosofia.

«En tant que etnògraf, cesso aleshores d'ésser sol a sofrir una contradicció que és la de la humanitat sencera i que porta la seva raó en si mateixa. La contradicció resta només quan isolo els extrems: perquè serveix actuar, si el pensament que guia l'acció condueix a la descoberta de l'absència de sentit? Però aquesta descoberta no és pas immediatament accessible; cal que jo la pensi, i no la puc pensar d'un sol cop.»⁶⁸

IV. *La raó de l'antropologia estructural (una proposta de lectura)*

Al principi de l'escrit hem assenyalat que l'objecte de l'exposició és constatar la línia de pensament a partir de la qual es desenvolupa el treball de recerca estructuralista. Com a cloenda, ens atrevirem a aventurar el tema que, al nostre entendre, contingut d'una forma que no és mai del tot explícita, resol —que no tanca— la qüestió sobre la racionalitat de les estructures i, per tant, a l'ensem resol el problema de la mateixa raó del mètode. Llur resolució passa, d'acord amb el que hem dit en l'apartat anterior, per haver de considerar el domini del viscut, això és, l'efecte que en el subjecte causen els coneixements que s'adquireixen amb una determinada pràctica, l'antropologia estructural. Així doncs, el que en certa manera ens atrevim a exposar en aquest apartat és la filosofia que, sense ésser present

67. «Bo i admetent que els símbols només simbolitzen al si de conjunts que limiten i articulen llurs significats. Malgrat tot, la comprensió de les estructures no és pas aliena a una comprensió que deuria observar per objecte pensar a partir dels símbols; aquesta és actualment la intermediària necessària entre la naïvetat simbòlica i la intel·ligència hermenèutica.» P. Ricoeur, *Esprit*, 1963, p. 627.

68. L-S, 1955; trad. M. Martí i Pol, Anagrama, 1992, p. 431.

d'una manera declarada en els textos de l'obra, hi és i, a més a més, la justifica.

Cal sortir de les condicions del mètode per a poder comprendre'l; això suposa comprendre què per a la persona el mètode significa i què, pel que respecta a la relació amb el món, aquest pugui tenir de veritat. La racionalitat de l'estructuralisme només es copsa quan hom el situa en relació amb la dimensió moral del subjecte i, concretament, amb la pròpia de l'antropòleg que el porta a la pràctica; puix que, com el mateix Lévi-Strauss ens ho indica, «el saber és una virtut equívoca que *s'aixeca simultàniament de la coneixença i de l'acció, tot diferint radicalment de cada una d'elles quan es prenen de manera particular*».⁶⁹

Lévi-Strauss pensa que la veritat dels sistemes de relacions, que ell descobreix en el parentiu i en els mites fonamentalment, rau en la comunicació. Aquesta té lloc a dos nivells distints, però que, tanmateix, són correlatius. Si estant en un pla purament objectiu, la comunicació, com a veritat dels nostres coneixements, implica el seguiment d'una regla lògica d'ordenació i deducció dels fenòmens, això és, l'ús de les matemàtiques per tal de trobar les lleis de composició generals que permeten de donar compte de la totalitat dels fets considerats; en el pla subjectiu, que, com hem vist, fonamenta l'anterior, el criteri de la comunicació fa esment a la mesura en què el coneixement en relació amb l'altre de mi. La correlació entre ambdós plans es produeix donat que tan sols mitjançant el primer moviment d'indole teòrica, el pensament pot comprendre les lleis d'ordre universals —i, per tant, comunes—, en virtut de les quals jo tindrè la possibilitat d'entendre l'altre sense que, en intentar de fer-ho, el sacrificui a la meua lògica o sacrificui la meua a la seva. Concordant amb Merleau-Ponty, l'estructura no és, en efecte, una idea platònica, no és un arquetipus de res, però el grau d'abstracció que demana permet que «hom se situï en un terreny en el qual un mateix i l'altre esdevenen intel·ligibles sense que això suposi reducció ni transposició temerària».⁷⁰

El reconeixement d'esquemes d'interpretació generals, que només té lloc mitjançant un treball de formalització, tal com hem dit, ens posa en disposició de comprendre l'altre. Això, pel que fa a la pràctica, posa de manifest que l'acció d'un subjecte sempre es realitza dins un tot compost per d'altres situacions diferents, d'altres subjectivitats; així, el que, des d'ací, al mateix temps es pot copsar és que la decisió, en la mesura que afecta a aquest tot, ha de determinar-se en funció d'una norma la raó d'ésser de la qual ha d'atendre al conjunt i no a un fi en particular. El descentrament que el coneixement «portat fins a les categories inconscients» provoca en la consciència, conculca la capacitat d'avaluar els límits de la conducta, en el sentit que aquests no són definits segons els fins, que són sempre diversos i relatius a un context, sinó per mitjà d'una normativa d'abast general.

«Cap societat no és perfecta. Totes comporten, per naturalesa, una impuresa incompatible amb les normes que proclamen, i que es tradueix concretament en una certa dosi d'injustícia, d'insensibilitat, de crueltat. *Com avaluar aquesta dosi? L'enquesta etnogràfica ho aconsegueix. Car si es veritat que la*

69. L-S, 1973, p. 346.

70. Merleau-Ponty, 1964, p. 148.

comparació d'un petit nombre de societats les fa aparèixer molt diferents entre si, aquestes diferències s'atenuen quan s'eixampla la investigació. Hom descobreix aleshores que cap societat no és genuïnament bona; però cap no és absolutament dolenta. Totes ofereixen avantatges a llurs membres, sense oblidar un residu d'iniquitat, la importància del qual sembla aproximativament constant i que correspon potser, a una inèrcia específica que s'oposa, en el pla de la vida social, als esforços d'organització.»⁷¹

El coneixement tensionat vers les formes fomenta una reglamentació de la conducta que, per a reeixir en totes i cada una de les situacions, ha de contemplar igualment un caràcter merament formal. Aquest requisit emplaçarà el judici sobre la correcció ètica de les nostres decisions, tal com hem dit, no a la consideració de les intencions que les promouen, sinó a la de la mesura en què, bo i sotmetent-se a la normativa general, fa possible llur harmonització amb els actes dels altres. La teoria, doncs, ens porta a veure que «un humanisme ben ordenat no pot sinó començar per col·locar el món abans que l'amor propi», el desig o l'interès d'un mateix.⁷² Conseqüentment, en l'assoliment d'un màxim d'harmonització de les conductes, és on hom podrà apercebre's, d'una banda, de la virtut del sistema moral que segueix, i, de l'altra, de la racionalitat de les lleis d'estructura que el pensament troba en l'àmbit del coneixement. Puix que és en el que aquest ens permet d'afirmar sobre la realitat dels fenòmens humans que la moral rep el seu fonament. De tal manera que és en la concretesa, al si de la qual tenen lloc sempre els actes del subjecte, que a hom li és dat de comprendre el sentit del trajecte teòric. D'acord amb aquesta idea, Lévi-Strauss estimarà que «l'anàlisi etnogràfica instil·la un element de mesura i de bona fe en l'apreciació dels costums i dels gèneres de vida més allunyats dels nostres, sense, tanmateix, conferir-los les virtuts absolutes que cap societat no deté»;⁷³ d'aquesta certesa que el coneixement proporciona, cal que l'antropòleg se'n serveixi per tal de, «sense retenir res de cap societat, utilitzar-les totes a fi de posar en evidència els principis de la vida social que ens serà possible aplicar a la reforma dels nostres propis costums».⁷⁴

I, respecte a la mateixa qüestió, encara afegirà:

«L'estudi dels salvatges aporta alguna cosa més que la revelació d'un estat utòpic, o la descoberta de la societat perfecta al cor dels boscos; ens ajuda a bastir un model teòric de la societat humana, que no correspon a cap societat observable, però amb l'ajut del qual arribarem a destriar el que hi ha d'originari i d'artificial en la naturalesa actual de l'home i a conèixer com cal un estat que ja no existeix, que potser no ha existit mai, i del qual, això no obstant, cal tenir nocions justes per tal de jutjar correctament el nostre estat present.»⁷⁵

En conclusió, al nostre entendre Lévi-Strauss contempla la possibilitat de comprendre les estructures, i el mètode que serveix per a descobrir-

71. L-S, 1992, p.p. 402 i 403.

72. L-S, *L'Origine des manières de table*; trad. cast., J. Almela, Mèxic, S. XXI, 1987, p. 444.

73. L-S, 1992, p. 405.

74. Ibídem, p.p. 408 i 409.

75. Ibídem, p. 408.

les. Tot i que no és un tema específic de cap de les seves obres, perquè ell és un home de ciència i no un filòsof, en aquestes d'una manera o altra s'al·ludeix a una determinada disposició d'ànim, comuna a tots els homes, la causa de la qual es troba en la forma com ens afecten les coses —on es veu més clarament reflectida aquesta qüestió és a *Tristes tropiques*—. En la mesura en què l'antropòleg té en compte la dimensió estètica, s'obre a un àmbit de l'experiència en què els sentiments subjectius prenen el protagonisme. És la percepció de l'harmonia de les formes, de la relació de les parts en el tot, la que guia el treball de recerca teòric. La seva comprovació resideix en el sentiment que en el subjecte desperta aquesta harmonia, això és, en la impressió de bellesa. I en el fet que la nostra conducta permeti una dosi elevada d'harmonia en la convivència, no només amb els altres homes sinó amb tots els éssers que existeixen en el món, és on es confirma que, en efecte, «el pensament que guia l'acció» s'adequa a la realitat.

Ja per acabar, volem subratllar que, per a comprendre el sentit de l'obra de Lévi-Strauss, segons el nostre mode de veure cal entendre que per a aquest l'ésser humà, per a poder acomplir-se com a ésser, ocupant el lloc que l'hi correspon dins els límits d'un ordre còsmic, necessita, abans que res, conèixer aquest lloc; altrament, fretura de comprendre's a si mateix en tant que és partícip d'una mateixa naturalesa. Propòsit teòric que, en la pràctica, desemboca en una moral que constreny el desenvolupament de l'interès individual a seguir les lleis del tot.

Així, l'objecte darrer de la recerca és l'ànima humana com a interiorització del cosmos:

«Mentre serem allí i existirà un món —aquell arc tènue que ens uneix a l'inaccessible restarà, mostrant la via inversa de la del nostre esclavatge i la contemplació del qual, a manca de recórrer-lo procura a l'home l'únic favor que sap merèixer: suspendre la marxa, retenir l'impuls que l'obliga a obtenir una rera l'altra les fissures obertes al mur de la necessitat i a acabar la seva obra al mateix temps que tanca la seva presó; aquell favor que tota societat enveja, siguin quines siguin les seves creences, el seu règim polític i el seu nivell de civilització: allà on es situa el seu lleure, el seu plaer, el seu repòs i la seva llibertat; possibilitat vital per a la vida, de desprendre's i que consisteix —adéu salvatges! adéu viatges!— durant els breus intervals en què la nostra espècie suporta d'interrompre la seva labor de rusc, a copsar l'essència del que fou i segueix essent, més ençà del pensament i més enllà de la societat: en la contemplació d'un mineral més bonic que totes les nostres obres, en el perfum, més savi que els nostres llibres, respirat al calze d'un lliuri; en el parpelleig afeixuguit de paciència, de serenitat i de perdó recíproc que una entesa voluntària permet de vegades de bescanviar amb un gat.»⁷⁶

L'estructuralisme de Claude Lévi-Strauss és, en conclusió, una ciència de l'esperit, la qual com, a pas necessari per al seu desplegament, demana un examen de l'actitud moral de la persona. En base a això, es pot afirmar que la seva pràctica es realitza sota la invocació per tal que sigui la capacitat de conèixer i comprendre el món el mitjà utilitzat pels homes a fi d'orientar la seva conducta, és a dir, mitjançant el desenvolupament del que és propi de la naturalesa humana.

76. *Ibidem*, p.p. 432 i 433.

BIBLIOGRAFIA

- BASTIDE, R. *Sens et usages du terme structure*, Paris, Mouton, 1972.
- CARUSO, P. *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, Milan, Universitat de Mursia et C., 1969.
- DARTIGUES, A. *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Tolouse, Edouard Privat, 1972.
- DUFRENNE, M. «Le philosophie du néo-positivisme», *Esprit*, n. 360 (maig), 1967.
- *Pour l'Homme*, Paris, Seuil, 1968.
- ERIBON, D. *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988; trad. cat., *De prop i de lluny*, Palafrugell, Orion 93, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967.
- *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955; trad. cat., M. Martí i Pol, *Tristos tròpics*, Anagrama, Barcelona, 1992.
- *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Plon, 1962; trad. esp, F. G. Aramburo, *El Totemismo en la actualidad*, México, F.C.E., 1986.
- *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962; trad. cat., M. M. Martí i Pol, *El pensament salvatge*, Barcelona, Edicions 62, 1985.
- *Mythologiques III*, «L'origine des manières de table», Paris, Plon, 1968; trad. esp., J. Almela, *Mitológicas*, «El origen de las maneras de mesa», México, S. XXI, 1987.
- *Mythologiques IV*, «L'Homme nu», Paris, Plon, 1971; trad. esp., J. Almela, *Mitológicas*, «El Hombre desnudo», Argentina, S. XXI, 1976.
- *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.
- *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.
- «Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss», in Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950; trad. esp., T. R. de Martín Retortillo, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, Paris, Gallimard, 1960; trad. esp., C. Martínez i G. Oliver, *Signos*, Barcelona, Seix Barral, 1964.
- PACI, E. «Fenomenologia e Antropologia», rev. Aut-Aut, n. 77, 1963.
- RICOEUR, P. «Structure et herméneutique», *Esprit*, n. 322 (novembre), 1963.
- «Reponses a quelques questions», *Esprit*, n. 322 (novembre), 1963.
- «La structure, le mot, l'événement», *Esprit*, n. 360 (maig), 1967.
- SARTRE, J-P. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- SAUSSURE, F. *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972.