

## LES DUES NATURES DE LÉVI-STRAUSS<sup>1</sup>

*Philippe Descola*

Ningú no ignora el rol crucial que juga en l'obra de Claude Lévi-Strauss l'oposició contrastiva entre la natura i la cultura: la fa servir en contextos tan diversos i amb finalitats tan nombroses que ha acabat encarnant per a molts una de les característiques de la seva manera de pensar. Sabem també que Lévi-Strauss atribueix a Rousseau el mèrit d'haver fundat a la pràctica el camp de l'etnologia en inaugurar, en el *Discurs sobre l'origen de la desigualtat*, la reflexió sobre els lligams possibles entre aquests dos camps de fenòmens (Lévi-Strauss 1973: 46-47). És a dir que el problema de la tensió entre la natura i la cultura no és només al cor de l'antropologia estructural, és de fet el que defineix, als ulls dels seu fundador, l'àmbit de què s'ocupa l'etnologia i gràcies al qual pot pretendre una autonomia al si de les altres ciències de l'home. No obstant, l'estatut d'aquest parell conceptual no és fàcil de delimitar en l'obra de Lévi-Strauss: alhora eina analítica, escena filosòfica dels principis i antinòmia a superar, ell l'investeix d'una pluralitat de significats, de vegades contradictoris, que fan el seu ús altament productiu i la seva interpretació difícil. Aquest text vol contribuir a aclarir aquesta qüestió, sota la forma d'un balanç crític i d'un homenatge. Car cadascú de nosaltres només avança en la via per la que ha optat gràcies als progressos acomplerts per les generacions precedents i, des d'aquest punt de vista, no hi ha dubte que el segle XX, en antropologia, romandrà com el segle de Lévi-Strauss de tant com el seu pensament, fins i tot quan hom el rebutja, ha marcat vigorosament la concepció que hom pot fer-se d'aquesta ciència, del seu objecte i dels seus mètodes. El meu deute al seu respecte és encara més gran, per raons tant personals com intel·lectuals: entre aquestes darreres hi figuren en primer lloc la incitació a dedicar-me al tema mateix d'aquest assaig, les relacions de continuïtat i discontinuïtat entre la natura i la cultura, que va esdevenir molt aviat, gràcies a ell, l'eix principal de les meves reflexions i de la meva activitat

---

<sup>1</sup> Traduït per Montserrat Ventura de Philippe Descola « Les deux natures de Lévi-Strauss ». in Michel Izard (dir.), *Claude Lévi-Strauss*, Editions de l'Herne, Paris, 2004. pp. 296-305

professional. Però, per a edificar amb seguretat sobre bases sòlides, cal també sondejar els fonaments, aixecar-ne el pla, arranjar-ne de vegades la seva distribució. Les línies que segueixen no tenen cap altra ambició que aquesta.

En la “Conferència Gildersleeve” impartida el 1972 als Estats Units sota el títol “Structuralism and ecology” és on Lévi-Strauss fou més explícit pel que fa a la seva concepció del rol respectiu de les operacions de la ment i de les determinacions ecològiques en el treball que opera el pensament mític quan organitza en sistemes significants certs elements del medi natural (Lévi-Strauss, 1972). Es tractava per a ell de respondre en el mateix lloc a les acusacions d’idealisme llençades contra seva per un nombre creixent d’antropòlegs nord-americans que veien en els constrenyiments exercits sobre una societat pel seu entorn, i en les respostes adaptatives que aquesta hi aportava, l’origen i la causa de la majoria de les seves especificitats culturals. Reprement una argumentació ja desenvolupada al *Pensament salvatge*, Lévi-Strauss es dedicà doncs a demostrar que no hi ha res d’automàtic o de previsible en la manera com una societat selecciona aquest o aquest altre aspecte del seu hàbitat per a dotar-lo d’un significat particular i integrar-lo a construccions mítiques. Car cultures veïnes identifiquen sovint en un mateix animal o una mateixa planta caràcters pertinents del tot dissemblants, de la mateixa manera que poden donar una funció simbòlica idèntica a espècies pertanyents a gèneres, o fins i tot regnes diferents. Però l’arbitrarietat que domina en la tria dels trets distintius imputats a aquest o aquest altre component dels ecosistemes locals és moderada pel fet que aquests trets estan organitzats en sistemes coherents, els quals poden ser presos com a resultats procedents de transformacions d’un petit nombre de regles. En una paraula, tot i que els mites que provenen de tribus properes poden utilitzar amb un mateix fi propietats completament diferents de la fauna i de la flora, no per això l’estructura d’aquests mites és aleatòria i s’organitza segons efectes en mirall d’inversió i simetria.

Com era d’esperar, la “Conferència Gildersleeve” no aconseguí convèncer els materialistes nord-americans de la pertinença de l’anàlisi estructural i fins tot donà lloc a una controvèrsia cèlebre entre Lévi-Strauss i Marvin Harris, aleshores professor a la Universitat de Colúmbia i figura de pro de l’ecologia cultural (Harris 1976; Lévi-Strauss 1976). La paradoxa d’aquest diàleg de sords és que Harris no sembla haver-se adonat que l’antropologia estructural, lluny de complaure’s en un “mentalisme” altiu tal i com se li retreu, es recolza en un naturalisme molt més radical que aquell que defensen els adeptes del determinisme geogràfic. Car si bé és cert que Lévi-Strauss no ha deixat de mostrar una indiferència ostensible vers allò que anomena, en llenguatge de Marx, “l’ordre de les infraestructures”, tampoc no ha variat mai en la idea que la natura condiona les operacions intel·lectuals gràcies a les quals la cultura rep un contingut

empíric, ni dubta a anticipar sobre el moment en què aquesta podria ser interpretada en termes purament orgànics, com a resultat material i mode social d'aprehensió de les modificacions d'estructura i de funcionament del cervell. D'aquesta doble tendència en resulta una cohabitació a voltes incòmoda entre un programa científic formulat en termes clàssicament dualistes –a l'etnografia, assistida per la història i la tecnologia, l'estudi de la base material de les societats; a l'antropologia estructural, l'estudi de les ideologies – i una teoria del coneixement clarament monista ja que considera la ment que dona sentit al món una part i un producte d'aquest mateix món.

La Conferència Gildersleeve ofereix una il·lustració eloqüent d'aquesta combinació paradoxal. En recusar l'oposició entre la matèria i el pensament, Lévi-Strauss hi afirma que tota vida social està marcada per dos determinismes simultanis i complementaris: un, de tipus tecnoeconòmic, imposa al pensament constrenyiments que resulten de la relació que manté una societat amb un medi particular; l'altre reflecteix les exigències inherents al funcionament de la ment i es manifesta arreu idènticament, independentment de les diferències entre els medis. El primer determinisme exigeix que l'etnòleg sigui informat de les propietats objectives dels objectes naturals que la ment seleccionarà en un context cultural donat per a constituir-les en conjunts significants, com els mites o les taxonomies. És doncs imperatiu de conèixer bé l'ecologia d'una societat si hom desitja analitzar les seves produccions ideològiques ja que aquestes són testimoni d'un compromís entre certs trets del medi i les lleis que organitzen el pensament simbòlic. El mateix Lévi-Strauss ha posat sempre una atenció minuciosa a la flora, a la fauna o bé als cicles astronòmics i climàtics propis de les regions de les quals provenen els mites que estudia: hom comprèn que aquesta precaució metodològica li és necessària per tal d'establir de manera rigorosa com les narracions de societats veïnes utilitzen característiques diferents de l'ecologia local per a complir funcions simbòliques equivalents.

Tanmateix, l'antropologia estructural és abans que res una semiologia, fins i tot una psicologia, i l'interès de Lévi-Strauss s'ha fixat sobretot en les manifestacions del segon tipus de determinisme, el determinisme mental, no per a deduir universals cognitius, sinó per a donar compte de com el pensament opera en contextos culturals i geogràfics diferents, en experimentar en el seu funcionament l'efecte d'atracció i deformació que li imposen les particularitats del medi físic i social. És per això que Lévi-Strauss, fidel al seu projecte de dreçar un inventari dels "recintes mentals" a partir de l'experiència etnogràfica, deixà poc a poc el camp dels estudis sociològics que havien ocupat la primera part de la seva carrera per a dedicar-se a l'estudi de les diferents manifestacions del pensament mític. Res no garanteix, en efecte, que els constrenyiments que havia exposat en els sistemes de parentiu siguin d'origen mental; potser només són

un reflex en la consciència dels homes de certes exigències de la vida social objectivades en les institucions. Desproveïda de funció pràctica immediata, la mitologia no presenta aquesta ambigüïtat i revela a l'analista, sota una forma particularment pura, les operacions d'un pensament ja no condemnat a ordenar una realitat que li és exterior, sinó lliure de compondre amb ell mateix com per un efecte de duplicació.

Tot i que Lévi-Strauss afirma la simetria del determinisme mental i del determinisme del medi, no per això els concedeix un pes igual en la seva obra. De fet, el medi físic hi és relegat sobretot a un rol subaltern, el d'oferir al pensament mític la matèria de què s'alimenta, una funció certament útil, però de la qual no podríem dir que reflecteixi plenament el conjunt de les interaccions possibles entre una societat i el seu medi geogràfic. Per això els materialistes no s'equivoquen en retreure a Lévi-Strauss la seva manca d'interès per la incidència dels factors ecològics sobre tots aquests aspectes de la vida social que no poden ser ordenats entre els productes de l'activitat simbòlica. Aquest no és el seu problema, efectivament, ja que s'ha fixat en les "superestructures", prosseguint un estudi que Marx, diu, havia tot just esbossat. A aquest estadi de la divisió del treball antropològic, la natura esdevé doncs com una reserva gegantina de propietats observables al si de les quals el pensament podrà extreure a voluntat objectes per a convertir en signes. En poques paraules, aquesta natura d'enciclopèdia és sobretot "bona per pensar", trampolí des del qual vola la imaginació taxonòmica, pretext per a les combinacions rares que fan la trama dels mites, pressupòsit vast i abundant de l'objectivació del món en enunciats codificats. Aquesta natura plantada com un decorat per al teatre de la ment s'oposa també a l'altra natura els efectes de la qual evoca sovint Lévi-Strauss, la natura orgànica de la nostra espècie mitjançant la qual s'opera la percepció i la intel·lecció dels objectes sensibles, la maquinària biològica que garanteix la unitat de les operacions mentals i autoritza l'esperança de captar-ne les regles. Mentre la natura exterior a l'home romangui en un rol depenent, la seva natura corporal es veu privilegiada com a clau de volta d'una teoria de les facultats que rebutja discriminar entre els estats de la subjectivitat i les propietats del cosmos.

Lévi-Strauss és molt conscient de la contradicció que implica aquesta dualitat de natures; per això es dedica a proposar una solució on hom endevina ecos de la fenomenologia de Merleau-Ponty. En les darreres pàgines de la Conferència Gildersleeve, la natura corporal es veu definida com un medi orgànic, homòleg al medi físic, i encara amb més raó lligada a aquest pel fet que l'home només és capaç de copsar el segon mitjançant el primer. Entre les informacions transmeses pels òrgans dels sentits, la seva codificació cerebral, i el mateix món físic, cal doncs que existeixi una certa afinitat. Sobre què reposa aquesta afinitat? En el fet, diu Lévi-Strauss, que les dades immediates de la percepció sensible no són un material brut, una mena de còpia compulsada dels objectes copsats, sinó que consisteixen en propietats distintives abstretes del real

a través de mecanismes de codificació i descodificació inscrits en el sistema nerviós i que funcionen mitjançant oposicions binàries: contrast entre moviment i immobilitat, presència o absència de color, diferències de contorn dels objectes... L'estructura doncs no seria un pur producte de l'intel·lecte que dona lliurement forma a una realitat plàstica; la ment no deixa en realitat de treballar estructuralment les informacions que rep ja estructurades per la sensibilitat. Sens dubte, però els mateixos òrgans dels sentits: Tenen una realitat estructurant o una activitat estructural? Operen una codificació dels estímuls per oposicions de trets distintius o s'accontenten amb restituir una codificació ja present en la realitat exterior? Lévi-Strauss reté sense embuts la segona opció quan afirma que les propietats estructurals de la natura no es distingeixen en la seva essència dels codis mitjançant els quals el sistema nerviós les desxifra, ni de les categories de què se serveix l'enteniment per donar compte de les propietats del real; en resum, "la ment aconsegueix operacions que no difereixen en natura d'aquelles que tenen lloc en el món" (*ibid.*:164-165). En aquesta homologia d'estructura entre el signe i la cosa que denota, el procés de significació és així remès a la natura, a una armadura binària de la realitat objectiva que permet d'explicar i de garantir l'isomorfisme entre el llenguatge i el món.

En abraçar una teoria fiscalista del coneixement, Lévi-Strauss pot aleshores recusar el dualisme filosòfic, i seguir utilitzant un perfecte dualisme de mètode. En les seves anàlisis de mites, efectivament, el medi físic no és tractat "com a natura", és a dir, com un conjunt d'efectes de causalitat, de propietats estructurals i d'assemblatges moleculars que seria codificat, descodificat i recombinat per la maquinària perceptiva i cognitiva. Caldrien per això eines científiques que encara estem lluny de posseir. La natura exterior a l'home és més aviat convocada com una mena de lèxic de trets distintius a partir del qual els òrgans sensibles i el cervell produirien textos segons una sintaxi que els és pròpia. I si l'anàlisi dels mites és possible, en definitiva, és precisament perquè el lèxic de les natures no humanes varia en funció dels medis amb els quals cada cultura ha de compondre, mentre que, la gramàtica natural de l'enteniment que organitza aquests elements en enunciats roman invariant. D'aquí aquesta paradoxa de l'antropologia estructural que fa d'una concepció monista del pensament i del món la legitimació d'un mètode d'anàlisi on el relativisme natural –la varietat dels medis– juga un rol reservat en una altra banda al relativisme cultural.

Lévi-Strauss no s'ha convertit al monisme tardanament ni sota la influència de les neurociències, tal i com podria fer suposar la Conferència Gildersleeve. Es tracta d'una intuïció precoç que no ha deixat de reformular al llarg del temps i que les descobertes de la biologia han vingut a reforçar oportunament tot donant-li un principi de legitimitat empírica. Des de *Les estructures elementals del parentiu*, és ben present la idea

que les arrels de la cultura s'han de buscar en la natura, en principis orgànics de funcionament del pensament que no difereixen de les lleis de la realitat física i social. Però aquesta professió de fe és formulada en un llenguatge filosòfic tan tributari encara de les categories dualistes que molts lectors precipitats no han percebut que la distinció de principi entre la natura i la cultura per la qual debuta l'obra només era un artifici d'exposició que permetia de recusar tota oposició substantiva entre els dos àmbits.

Recordem breument la demostració. Per raons potser imputables en part als cànons universitaris de l'època, Lévi-Strauss ha considerat bo d'introduir la seva tesi per una exposició genètica: deixant de banda per un temps l'esperit del mètode estructuralista, es dedica a aïllar un fonament lògic sobre el qual recolzar les seves anàlisis de les institucions matrimonials, un primer motor responsable de tota la dinàmica posterior de la vida social. Tal i com sabem, aquest sòcol primitiu és la prohibició de l'incest. Com a única regla universal, representa una síntesi originària on s'expressa el pas de la natura a la cultura: és natural ja que és evident per al conjunt de l'espècie humana, és cultural perquè s'expressa en una norma, variable en les seves formulacions, però no en el seu principi. Veritable acte de naixement de la vida social, la prohibició de l'incest fonamenta l'obligació de l'intercanvi de dones i expressa "el pas del fet natural de la consanguinitat al fet cultural de l'aliança" (Lévi-Strauss 1967 [1949] :35). Una separació irreversible sembla instituïda així en un moment indefinit del procés d'hominització entre un estat natural mancat de tota regla de comportament i un estat cultural caracteritzat per l'exogàmia i la reciprocitat en l'intercanvi, condicions primeres de les institucions matrimonials l'anàlisi de les quals empenirà Lévi-Strauss.

Si ens limitem a una lectura superficial dels capítols de mètode que obren *Les estructures elementals del parentiu*, retindrem sens dubte aquest dualisme exorbitant, aquest pas sobtat de la natura a la cultura sobre el qual els teòrics del contracte social, de Grotius a Rousseau, ja havien hipotetitzat sense però prestar-li la menor versemblança històrica. Ara bé, la idea d'una solució de continuïtat tan radical és desmentida en molts passatges posteriors de l'obra, intercalats com de passada en desenvolupaments tècnics sobre els sistemes de matrimoni. Hom hi aprèn que la cultura només codifica determinacions imposades per la natura –l'instint sexual o l'aptitud de pensar les relacions biològiques sota la forma de sistemes d'oposició<sup>2</sup>; i que ho fa segons els esquemes

---

2 Claude Lévi-Strauss 1967 [1949]:73: "... les dones no són, primer, un signe de valor social, sinó un estimulant natural ; i l'estimulant de l'únic instint la satisfacció del qual pugui ser diferit: l'únic, per conseqüència, pel qual, en l'acte d'intercanvi, i per l'apercepció de la reciprocitat, la transformació pugui tenir lloc de l'estimulant al signe, i, en definir per aquest procés fonamental el pas de la natura a la cultura, expandir-se en institució"; p.158: "Però si bé és cert –com intentem de demostrar aquí– que el pas de la natura a l'estat de cultura es defineix per l'aptitud, per part de l'home, de pensar relacions biològiques sota formes de sistemes d'oposició...".

cognitius universals preexistents a les normes que els tradueixen. Aquests esquemes són menes d'imperatius categòrics inscrits en l'arquitectura de la ment –l'exigència de regla, la noció de reciprocitat i el caràcter sintètic del do<sup>3</sup> -, estructures formals, doncs, que constitueixen “[...] la base indestructible de les institucions matrimonials i de la prohibició de l'incest per la qual l'existència d'aquestes institucions esdevé possible, i de la mateixa cultura, de la qual la prohibició de l'incest en constitueix l'adveniment”<sup>4</sup>. Altrament dit, la prohibició de l'incest i l'intercanvi que instaura són causes eficients de la vida social, però el moviment que anima aquesta té l'origen en constrenyiments biològics i psicològics més fonamentals, ja que provenen de la natura orgànica de l'home. I per defugir, ja, la dualitat de la natura humana i de la natura física que una concepció com aquesta podria deixar suposar, Lévi-Strauss no dubta, a la conclusió de la seva obra, a enrolar sota el seu estendard Engels i la seva *Dialèctica de la natura*, profetitzant després seu que “[...] les lleis del pensament són les mateixes que aquelles que s'expressen en la realitat física i en la realitat social, de la qual aquesta només n'és un dels aspectes” (*ibid.*: 520). El contrast marcat entre la Natura i la Cultura afirmat al principi de *Les estructures elementals* només era doncs una ficció filosòfica, una manera d'experiència de pensament sense implicació ontològica, però que fou presa al peu de la lletra per molts crítics, fins i tot entre els més perspicaces<sup>5</sup>. D'aquesta manera, per a dissipar tot equívoc, Lévi-Strauss tingué cura de precisar, en el prefaci de la segona edició, que l'oposició de la cultura i de la natura no és “[...] ni una dada primitiva, ni un aspecte positiu de l'ordre del món. Calia veure-hi *una creació artificial de la cultura*”<sup>6</sup>.

Una creació artificial, sens dubte, però també tardana i històricament determinada. És almenys el què cal afegir si atorguem algun crèdit a allò que l'etnografia ens revela de les múltiples continuïtats entre humans i no humans de què donen testimoni les cosmologies de moltes societats no modernes. Ara bé, no és la via que Lévi-Strauss sembla seguir quan aborda les produccions ideològiques d'aquestes societats: en aquest àmbit, i contra del seu advertiment mateix, li passa que acaba cedint a la temptació de tractar l'oposició entre la natura i la cultura com “una dada primitiva” i “un aspecte positiu de l'ordre del món”. En l'anàlisi estructural dels mites, efectivament, distribueix les propietats, les substàncies i les entitats que aïlla en la cadena narrativa al si de les matrius contrastives molt sovint ordenades segons l'eix d'aquesta mateixa oposició; com si, jugant amb l'antítesi entre el cru i el cuit, la mel i el tabac, la brutícia i els

---

3 *Ibid.*: 98

4 *Ibid.*: 507.

5 Així (Leach 1970:112); un error que Yvan Simonis no comet en la seva excel·lent anàlisi del naturalisme de Lévi-Strauss (Simonis 1968:33-67).

6 *Les estructures elementals...*, *op. cit.*, p.XVII, el subratllat és meu.

ornaments, el foc de malesa i el foc de cuina, els inventors anònims dels relats mítics haguessin tingut la intuïció confosa que aquests parells de trets distintius es repartissin a una banda i l'altra d'una dualitat més fonamental, no copsada com a tal però present ja en la textura de les coses.

Certament, ningú no contestarà que alguns contrastos siguin universalment percebuts entre estats de la matèria, propietats dels éssers o característiques dels modes d'acció i dels processos orgànics, que parells d'oposició com el ple i el buit, el tou i el rígid, l'alt i el baix, la dreta i l'esquerra, la vida i la mort, el calent i el fred o el contenedor i el contingut ofereixen arreu una trama física adequada per a organitzar sistemes simbòlics. Però res no permet de pensar que l'antinòmia de la natura i la cultura hagi estat, abans de l'època moderna, una manera comuna d'estructurar alguns d'aquests contrastos entre trets destacats del món, encara que sigui a un nivell implícit. Podem admetre, per exemple, que cap societat no ha romàs indiferent als diversos estats de les substàncies alimentàries i que el cru, el cuit, el podrit o el bullit formen part de categories mentals, si més no sempre lèxiques, les quals la humanitat sencera ha sabut fer-ne ús. Hem d'analitzar per això aquestes categories prenent com a eix principal la polaritat natura / cultura, tal i com ho fa Lévi-Strauss amb una virtuositat admirable en "El triangle culinari" (Lévi-Strauss 1965)? Recordem que, segons ell, el rostit estaria universalment del costat de la natura i el bullit del costat de la cultura, amb el pretext que el primer s'acosta al cru, ja que no és mai igualment cuit, mentre que el segon, en exigir l'ús d'un recipient i la mediació de l'aigua, seria testimoni d'un grau més avançat de civilització? Ara, si bé la conquesta del foc assenyala l'adveniment de la humanitat a la cultura, com s'ha dedicat a demostrar Lévi-Strauss al llarg de les *Mitològiques*, res no autoritza a dir que el rostit seria menys cultural que el bullit, en no poder la distinció entre natura i cultura admetre gradacions sota pena de despullar aquesta antinòmia de la seva pertinença i de la seva potència operadora. Encara més pel fet que l'eix natura / cultura està lluny d'exhaurir tots els contrastos entre el bullit i el rostit, contrastos que Lévi-Strauss mateix evoca en el seu article: cocció interna contra cocció superficial (dins / fora), consum familiar contra àpat de festa (endocuina / exocuina), cuina femenina contra cuina masculina, conservació de carns i de sucus contra pèrdua (estalvi / prodigalitat), cuina a dins de la casa contra cuina a l'exterior, etc.

En introduir l'oposició entre la natura i la cultura com una de les dimensions majors de la seva anàlisi dels modes culinaris, Lévi-Strauss s'exposa a més a dificultats lògiques temibles quan cal articular el rostit i el bullit al podrit i el fumat. El bullit i el podrit presenten, efectivament, afinitats que nombroses llengües no han deixat de notar: ara bé, en "clau" natura / cultura – per reprendre una metàfora lévi-straussiana –, el bullit és la forma més cultural de preparació culinària, mentre que el podrit és una



elaboració natural d'una categoria natural, a saber, el cru. Per què doncs la ceràmica, invenció cultural per excel·lència, hauria d'engendrar un tipus d'aliment, el bullit, que s'assimila més al podrit, és a dir, a l'estat que els aliments no cuits no poden mancar d'assolir espontàniament? Una contradicció anàloga afecta el fumat. Es tracta del mode de cocció que, segons Lévi-Strauss s'apropa més del cuit i doncs de l'òptim de cultura. Ara bé, entre els pobles amerindis, el canyís de fusta verda que serveix per fumar les carns ha de ser destruïda després de ser utilitzada, a diferència del que passa amb la cocció per ebullició, els recipients de la qual es conserven acuradament. En resulta que la fumada, forma més cultural de preparació dels aliments, suposa l'anulació del mitjà cultural que l'ha fet possible, mentre que el mode de cocció on s'utilitza un dels símbols més poderosos de la cultura, té com a resultat un producte que tendeix vers el natural. Lluny de permetre distribuir propietats, estats i processos en un camp d'oposicions i de correspondències simètriques, la dicotomia natura / cultura introdueix aquí inversions i contigüitats paradoxals.

La solució adoptada per Lévi-Strauss per a resoldre aquestes paradoxes ve a afirmar que l'oposició entre la natura i la cultura es dissolt quan és mediatitzada per la cuina: "Tot passa com si la possessió durable d'una adquisició cultural comportés [...] una concessió feta a canvi a la natura: quan el resultat és durable, el mitjà ha d'ésser precari i inversament" (*ibid.*:27). Altrament dit, la conservació dels aliments obtinguts per fumada és durable perquè el mitjà –el fumador – és precari, mentre que la conservació dels aliments bullits és precari perquè el mitjà – els recipients – és durable. La cuina articula doncs la natura i la cultura en desdoblar i en invertir les qualitats i els estats que són d'aquests dos àmbits, al preu d'una ineluctable dissimetria. Fins i tot si podem convenir amb Lévi-Strauss que la dissimetria és el preu a pagar perquè l'estructura doni al mite el seu dinamisme, és malgrat tot permès de preguntar-se si l'elegant demostració del "triangle culinari" no hagués pogut desplegar-se evitant l'eix natura / cultura. Més que no partir d'una oposició l'anàlisi de la qual demostra que no separa dos camps de predicats clarament diferenciats, perquè no haver-se centrat en sistemes de contrastos que expressin propietats fenomèniques de la matèria i de l'acció? Aquests contrastos, d'altra banda, el mateix Lévi-Strauss els proposa i utilitza: la distinció entre elaborat i no elaborat o entre procés espontani i procés provocat, la gamma de mediacions possibles entre l'aliment i allò que el transforma (el foc, l'aire, l'aigua, el greix), el tipus d'instrument de cocció (pla, còncau, convex, obert, tancat...) i el grau d'immersió en un líquid, etc. Tot això ofereix un seguit de combinacions que permeten donar compte del conjunt de modes culinaris i de significacions que li són associades, sense recórrer a una distinció de tipus ontològic de la qual res no indica que sigui compartida universalment.

En diverses ocasions, especialment a les *Mitològiques*, Lévi-Strauss sembla així forçat per artificis analítics pel fet que acorda un valor massa literal i substantiu a una oposició entre la natura i la cultura a la qual sembla estrangera la matèria que tracta. És el cas, per exemple, de la seva anàlisi de les relacions que mantenen malalties i verins de pesca i de caça en la mitologia sud americana (Lévi-Strauss 1964:279-287). El verí hi és definit per Lévi-Strauss com un punt d'isomorfisme entre la natura i la cultura perquè es tracta, segons ell, d'una substància natural que permet una activitat cultural. No obstant, el curare i molts d'altres verins amerindis són el resultat d'una preparació llarga i complexa que exigeix dejunis, prohibicions sexuals i múltiples precaucions. En el moment d'utilitzar-los, en la caça o bé en la pesca, ja no són "substàncies naturals" sinó productes de l'activitat humana que resulten d'una transformació tècnica. D'altra banda, el curare és objecte d'intercanvis intertribals intensos i molt antics en la mateixa mesura que d'altres béns altament valorats, com les armes, les eines, els ornaments i la sal. Si la sal i el curare figuren entre aquests intercanvis, és clarament per les transformacions viscudes en el decurs de la seva confecció: són concebuts com altres productes artesanals, i no com a matèries primeres. Notarem finalment que la definició dels verins donada per Lévi-Strauss pot aplicar-se també a tots els artefactes produïts pels amerindis: una sarbatana, un arc, un objecte de ceràmica, un ornament, fins i tot una casa, bé són, com els mateixos verins, producte de la transformació de substàncies naturals que tenen, al terme de la seva elaboració, una funció cultural. Ara bé, mai Lévi-Strauss no considera els artefactes com a mediacions de natura i de cultura: al contrari, els fa servir sovint com a símbols de la cultura oposats a les substàncies naturals. De l'argila a la ceràmica, per exemple, de la qual podríem pensar que és, per excel·lència, una substància natural ocupant una funció cultural, escriu que constitueix: "[...] una de les matèries primeres de la cultura", raó per la qual és oposada en els mites a l'argila dels termiters, símbol de la natura (*ibid.*:254). Per què reconèixer a l'argila allò que és negat als verins, i inversament?

El desenvolupament sobre els verins de caça i de pesca s'integra en una anàlisi, al capdavant, magistral, on Lévi-Strauss exposa la dialèctica dels petits i dels grans intervals en vigor en el pensament mític amerindi. Segons ell, els verins són entitats "cromàtiques" ja que realitzen una transitivitat insensible de la natura a la cultura, tot tenint efectes "diatònics" ja que causen estralls entre els animals que en són víctimes: un continu màxim engendra així un discontinu màxim. La hipòtesi és fecunda, però no hi ha cap necessitat de convocar la natura i la cultura per a demostrar que els verins provenen del continu. Algunes de les seves propietats intrínseques poden donar-ne testimoni igualment bé. Així, el verí de pesca es dissol poc a poc dins l'aigua, tot produint una capa que deriva seguint el corrent; un cop immergit, no té límits precisos

i la seva presència visible depèn del seu grau de dilució: és doncs ben “cromàtic”. Quant als verins de caça, alguns d’ells romanen virulents durant un període llarg; una durada de conservació com aquesta, que depassa la de la majoria dels artefactes produïts pels Indis, predisposa sens dubte aquestes substàncies tòxiques, utilitzades cada vegada en quantitats ínfimes, a esdevenir símbols adequats del continu. Afegim que el curare, que es presenta sota la forma d’una pasta endurida quan és fred, esdevé líquid quan s’escalfa per untar els projectils: és doncs “cromàtic” també en el fet que travessa diversos estats segons gradacions insensibles. A diferència de la “natura” i de la “cultura”, abstraccions filosòfiques que difícilment es poden transposar fora del seu context d’origen, totes aquestes propietats físico-químiques dels verins són ben conegudes pels amerindis, i doncs explotables en la lògica del concret que els seus mites posen en forma i dels quals, d’altra banda, Lévi-Strauss n’ha resseguit admirablement les articulacions.

Car si hi ha un àmbit on la distinció Natura / cultura no té sentit, és clarament el dels mites amerindis, aquestes històries insòlites d’una època en què humans i no humans no estaven diferenciats, una època en què, per posar alguns exemples jívaros, era normal què l’Enganyapastors cuinés, que el Grill toqués la viola de mà, que el Colibrí artigués els horts o que el Falcillot cacés amb sarbatana. En aquell temps, en efecte, els animals i les plantes dominaven les arts de la civilització, comunicaven entre ells sense traves i es conformaven als grans principis de l’etiqueta social. En la mesura que en puguem jutjar, la seva aparença era humana i només alguns indicis – el seu nom, comportaments estranys – testimoniaven d’allò en què anirien a transformar-se. De fet, cada mite relata les circumstàncies que han portat a un canvi de forma, a l’actualització en un cos no humà d’un animal o d’una planta que existia abans en estat de potencialitat. D’altra banda la mitologia jívaro subratlla explícitament aquest canvi d’estat físic assenyalant l’acabament de la metamorfosi per l’aparició d’un tret anatòmic o per l’emissió d’un missatge sonor característics de l’espècie. Els mites amerindis doncs, no evoquen el pas irreversible de la natura a la cultura, sinó més aviat l’emergència de discontinuïtats “naturals” a partir d’un continu “cultural” originari al si del qual humans i no humans no eren distingits netament. No per això aquest gran moviment d’especiació va a parar a la constitució d’un ordre natural idèntic a aquell que ens és familiar ja que, tot i que les plantes i els animals tenen ara fisicalitats diferents de la dels humans – i doncs costums que corresponen a la maquinària biològica pròpia de cada espècie –, majoritàriament han conservat fins avui les facultats interiors de què gaudien abans de la seva especiació: subjectivitat, consciència reflexiva, intencionalitat, aptitud per a comunicar en un llenguatge universal, etc. Són doncs persones, revestides d’un cos animal o vegetal del qual es despullen quan cal per portar a terme una vida col·lectiva anàloga a la dels humans: els Makuna, per exemple, diuen que els tapirs es

pinten amb bixa per dansar i que els pècaris toquen la trompa durant els seus rituals, mentre que els Wari' pretenen que el pècari fa cervesa de panís i que el jaguar porta la seva presa a casa per què la seva esposa la cuini<sup>7</sup>.

Durant molt de temps s'ha pres aquest tipus d'enunciat com a testimoni d'un pensament rebel a la lògica, incapaç de distingir el real del somni i dels mites, o com a simples figures del llenguatge, metàfores o jocs de mots. Però els Makuna, els Wari', i molts d'altres pobles amerindis que pretenen aquest tipus de cosa, no són pas més miops o crèduls que nosaltres. Saben bé que el jaguar devora la seva presa bo i crua i que el pècari devasta les plantacions de panís més que no pas les cultiva. Són el Jaguar i el pècari, diuen, que s'aperceben ells mateixos com a complint gestos idèntics als dels humans, que s'imaginin de bona fe com si compartissin amb aquests darrers el mateix sistema tècnic, la mateixa existència social, les mateixes creences i aspiracions. En resum, en els mites, així com en l'existència quotidiana, els amerindis no veuen el que nosaltres anomenem la cultura com a privilegi dels humans ja que són nombrosos els animals, fins i tot les plantes, coneguts per creure-la posseir i viure segons les seves normes. Aleshores es fa molt difícil d'imputar a aquests pobles la consciència o el presentiment d'una distinció entre la natura i la cultura homòloga a la que ens és familiar, però que tot en les seves maneres de pensar sembla desmentir.

Malgrat la seva prevenció de no prendre aquesta distinció de manera excessivament literal, Lévi-Strauss no ha aconseguit sempre defugir la temptació de veure-hi una dada universal de l'experiència humana. Però potser això és portar la crítica més enllà del necessari? D'entrada, perquè la informació etnogràfica de què disposava Lévi-Strauss fa quaranta anys, en el moment en què redactava la seva tetralogia, era encara molt imprecisa i amb llacunes, limitant-se bàsicament a reculls de mites. Les recerques intenses portades a terme després sobre els Indis d'Amèrica del Sud han revelat perspectives insospitades sobre les seves cosmologies i els seus modes de pensar que l'autor de les *Mitològiques* no podia evidentment tenir en compte aleshores. Sobretot, hom té la sensació que Lévi-Strauss empra l'antinòmia natura / cultura en l'anàlisi dels mites com una mena d'etiqueta genèrica, o bé de compendi semàntic, més que no pas com una veritable antinòmia que expressi una dimensió intrínseca de l'apercepció del món. Es tractaria aleshores d'una designació abreujada que li permet de subsumir, sense gaire perífrasis, conjunts contrastats de qualitats i d'estats que els pobles dels quals estudia els mites distingeixen efectivament, sense que per això sentin la necessitat de distribuir-los entre dos pols clarament diferenciats. És el cas, com hem vist, de la intuïció molt fecunda que els verins amazònics tenen un caràcter "cromàtic" i efectes

---

7 Per als Makuna (Århem 1990:108-115); per als Wari' (Vilaça 1992:55-63).

“diatònics”, malgrat sigui impossible referir-los a rúbriques ontològiques contrastades sense violentar les concepcions locals d’aquestes substàncies. Aquest ús en gran part tipològic de l’oposició de la natura i de la cultura explicaria, d’altra banda, perquè els etnòlegs de l’Amèrica indígena saluden unànimement l’abast heurístic de les conclusions etnogràfiques que treu Lévi-Strauss de les seves anàlisis de mites, fins i tot quan dubten de la pertinença d’una oposició com aquesta per a les societats amb què estan familiaritzats.

\* \* \*

Si m’he entretingut en aquest aspecte de l’obra de Lévi-Strauss, és perquè aquest darrer està considerat sovint, especialment per l’antropologia anglosaxona, com el principal advocat d’un dualisme sense matís i el punt àlgid d’un corrent intel·lectual que, nascut amb Descartes i identificat amb el racionalisme francès, s’hauria aferrissat a dissociar la natura i la cultura, el cos i la ment l’intel·lecte i els sentiments, reificant sense límit el pensament i les institucions dels pobles sense escriptura mitjançant oposicions binàries tan abstractes com no verificables. Calia fer justícia a aquesta caricatura, esdevinguda *credo* dominant als Estats Units, tot puntualitzant les ambigüitats d’algunes formulacions de Lévi-Strauss, font de molts malentesos entre els seus lectors. Ja que si desitgem trobar exemples d’un ús literal de l’oposició de la natura i de la cultura, no és en la seva obra on cal anar a buscar sinó entre els autors que han rebut la seva influència, i aplicat com si es tractés de receptes alguns procediments elementals de l’anàlisi estructural sense veritablement mesurar fins a quin punt aquesta era inseparable d’una teoria monista del coneixement que anul·lava en part el dualisme del mètode.

També es veritat que la posició de Lévi-Strauss en aquest camp manifesta dificultats que pateix l’antropologia per la seva adhesió més o menys explícita a la creença que el món pot estar distribuït entre dos camps de fenòmens aïllats la interdependència dels quals cal demostrar. Compresos en les seves formulacions més excessives, els termes del debat fan impossible tota mediació: o bé la cultura és formada per la natura, tant si aquesta és feta de gens, d’instints, de xarxes neuronals o de constreyniments geogràfics, o bé la natura només pren forma i relleu com un reservori potencial de signes i de símbols on s’abeura la cultura. Per descomptat, entre el “determinisme greixós” i l’“imagerisme aeri”, per a reprendre les expressions d’Auguste Berque, molts autors – antropòlegs, geògrafs, filòsofs – han intentat trobar una via intermèdia, una sortida dialèctica que permeti defugir la confrontació dels dos dogmatismes (Berque 1986:135 i 141). A igual distància dels positivistes militants i dels advocats

d'una hermenèutica sense concessió, s'esforcen de casar l'ideal i el material, el concret i l'abstracte, les determinacions físiques i la producció de sentit. Però aquests esforços de mediació estan condemnats a romandre inútils mentre es recolzin en les premisses d'una cosmologia dualista, mentre presumeixin l'existència d'una natura universal que les cultures múltiples codifiquen, o a la qual s'adapten. Sobre l'eix que condueix d'una cultura totalment natural a una natura totalment cultural, hom no podria trobar un punt d'equilibri, només compromisos que acosten més cap a un o altre pol. D'altra banda, el problema és tan vell com la mateixa antropologia; com molt bé diu Marshall Sahlins, aquesta és com un presoner obligat des de fa més d'un segle a anar d'un cantó a l'altre de la seva cel·la, confinat entre el mur dels constrenyiments del pensament i el de les determinacions pràctiques (Sahlins 1976:55).

Estic d'acord a concedir que aquest tipus de presó té les seves avantatges. El dualisme no és un mal en si mateix i és una demostració d'ingenuïtat estigmatitzar-lo per raons purament morals, com els filòsofs ecocèntrics del medi, o atribuir-li la responsabilitat de tots els mals de l'era moderna, de l'expansió colonial a la destrucció dels recursos no renovables, tot passant per la reificació de les identitats sexuals o de les distincions de classe. Devem al dualisme, amb l'aposta per la natura sotmesa a lleis pròpies, si més no un formidable estímul per al desenvolupament de les ciències. Li devem també, amb la creença que la humanitat es civilitza a poc a poc en controlar cada vegada més la natura i en disciplinar cada vegada millor els seus instints, alguns dels avantatges, especialment polítics, que ha pogut engendrar l'aspiració al progrés. L'antropologia és filla d'aquest moviment, del pensament científic i de la fe en l'evolució, i no cal enrogir de les circumstàncies del seu naixement ni condemnar-la a desaparèixer per expiar els seus pecats de joventut. Però el seu rol no s'adapta a aquesta herència; és el de comprendre com, pobles que no comparteixen la nostra cosmologia, han pogut inventar per ells mateixos realitats diferents de les nostres, i mostrar així una creativitat que no podríem jutjar prenent les nostres pròpies fites com a referència. Ara bé, això és el que l'antropologia no pot fer des del moment que pren per adquirida com una dada universal de l'experiència humana la nostra realitat, les nostres maneres d'establir discontinuïtats en el món i de descobrir-hi relacions constants, les nostres maneres de distribuir entitats i fenòmens, processos i modes d'acció, en categories que serien predeterminades per la textura i l'estructura de les coses.

Certament, nosaltres no captem les altres cultures com totalment anàlogues a la nostra – seria molt poc versemblant. Tenim més aviat tendència a veure-les a través del prisma d'una part només de la nostra cosmologia, com tantes expressions singulars de la Cultura en la mesura que contrasta amb una Natura única i universal, cultures molt diverses doncs però que responen totes al cànon constitutiu del que entenem per

aquesta doble abstracció. Perquè està profundament arrelat als nostres hàbits, aquest etnocentrisme és molt difícil d'extirpar: als ulls de la majoria d'antropòlegs, com Roy Wagner senyala amb encert, les cultures perifèriques de l'Occident modern “[...] no ofereixen contrastos, o bé contraexemples, a la nostra cultura, en tant que sistema total de conceptualització; més aviat suggereixen comparacions quant a “altres maneres” de tractar *la nostra pròpia realitat*” (Wagner 1981 [1975]:42, subratllat per l'autor). Fer del dualisme modern de la natura i de la cultura el patró de tots els sistemes del món ens constreny així a una mena de canibalisme benèvol, una incorporació repetida de l'objectivació dels premoderns per ells mateixos en l'objectivació de nosaltres mateixos per nosaltres mateixos. Considerats durant molt de temps radicalment altres, i emprats conseqüentment com a referències contrastives de la moral cívica o bé models de virtuts desaparegudes, els salvatges són ara tinguts per veïns gairebé transparents, ja no aquells “filòsofs nus” que lloava Montaigne, sinó projectes de ciutadans, proto-naturalistes, quasi-historiadors, economistes embrionaris, en definitiva, precursors indecisos d'una manera de captar les coses i els homes que nosaltres hauríem sabut descobrir i codificar millor que ningú. Aquesta és una manera de retre'ls homenatge, segur, però també el millor mitjà, en ordenar-los en el nostre lot comú, de fer esvaïr la seva contribució a la intel·ligibilitat de la condició humana.

### Bibliografia

- ÂRHEM, KAJ 1990 “Ecosofia Makuna” in F.Correa (dir) *La selva humanizada. Ecología alternativa en el Trópico húmedo colombiano*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología:105-122.
- BERQUÉ, AUGUSTIN 1986 *Le sauvage et l'artifice. Les japonais devant la nature*, Paris: Gallimard.
- HARRIS, MARVIN 1976 “Lévi-Strauss et la palourde. Réponse à la Conférence Gildersleeve de 1972”, *L'Homme* XVI (2-3):5-22.
- LEACH, EDMUND 1979 *Lévi-Strauss*, Londres, Fontana /Collins.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE 1964 *Mythologiques, I. Le Cru et le cuit*, Paris, Plon. 1965 “Le triangle culinaire”, *L'Arc*, 26:19-29. - 1967 (1949) *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton et Co. - 1972 “Structuralism and Ecology”, conferència republicada a *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983:143-166. - 1973 *Anthropologie Structurale deux*, Paris, Plon. - 1976 “Structuralisme et empirisme”, *L'Homme*, XVI (2-3):23-38.

- SAHLINS, MARSHALL 1976 *Culture and Practical Reason*, Chicago i Londres, The University of Chicago Press.
- SIMONIS, YVAN 1968 *Claude Lévi-Strauss ou la "passion de l'inceste". Introduction au structuralisme*, Paris, Aubier-Montaigne.
- VILAÇA, APARECIDA 1992 *Comendo como gente: formas do canibalismo wari'*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- WAGNER, ROY 1981 (1975) *The Invention of Culture*, Chicago i Londres, The University of Chicago Press.