

Uvertyr: en introduktion till Claude Lévi-Strauss och strukturalismen

av Christer Lindberg

© Publicerad i *Spillror av paradiset* av Claude Lévi-Strauss, Arkiv förlag, Lund 2000.

Lika majestätiska som naturen var människorna – männen nakna på sånär som en halmstrut klädd över manslemmen och kvinnorna med en barkremsa mellan låren. ”Goda vildar” som offentligt ägnade sig åt mycket avancerade kärlekslekar ”utan ringaste tillstymmelse till erektion – det uppskattade nöjet tycks mera ligga på känslans och lekens plan än att vara av rent sinnlig art.” Claude Lévi-Strauss låter minnena från sin vistelse i den tropiska regnskogen ackompanjeras av tonerna från *Saudades do Brasil* (ett verk som komponerades av Darius Milhaud 1921). Tiden har flytt och det är inte enbart till Brasilien och dess befolkning som han riktar ”en vänlig och nostalgisk” hälsning, utan även till sin avlägsna ungdom. Det är vemod, nostalgi eller trånsjuka, en melankolisk längtan. Till vad kan vi aldrig känna oss riktigt säkra på när det gäller denne ordlekens virtuos. Tillbaka till tropikerna och ungdomen, eller att åter stå i berömmelsens rampljus? För att skriva romanen som aldrig blev skriven? Eller något annat? Kanske skulle han på nytt vilja ta sig an de frågor och utmaningar som kommit från de mest skilda håll, från filosofi, historia, psykologi, psykoanalys, litteraturkritik, marxism, osv. Det finns mycket som han låtit stå obesvarat, helt enkelt för att slippa att gå i debatt utanför sina ämnesgränser. Eller så är han ännu en gång förföljd av de indianska ansikten som han mötte i Brasilien – dem med vilka han delade glädje och strapatser, dem han såg som goda vänner och andra vars blotta närvaro han fruktade.¹ Och återvänder gör han, om än symboliskt, genom att ställa sina gamla fotografier till förfogande. Förlaget Plon är honom troget och publicerar ett illustrerat praktverk med just titeln *Saudades do Brasil*

(1993) och Lévi-Strauss får ännu ett tillfälle att leva upp till den image som han odlat – en förvånad, oförstående och ödmjuk person som omedelbart ursäktar sig med att det är mediokra bilder tagna av en amatörfotograf.

Publiceringen av de gamla fotografierna från Brasilien är en bekräftelse på att namnet Lévi-Strauss fortfarande lockar läsare. Han är något av en levande legend, ett faktum som han naturligtvis aldrig skulle medge. Grunden för sin berömmelse lade Lévi-Strauss med den bok som här föreligger i ny svensk utgåva. *Tristes tropiques – Spillror av paradiset* – blev en bästsäljare i Frankrike. Den har kallats en av 1900-talets stora böcker och i Frankrike tillskrivits samma litterära betydelse som La Bruyères, Pascals och Gides arbeten.² Det är ett verk som prisats för passionen och emotionerna som Lévi-Strauss anförtror sina läsare. Översättningar på engelska och andra språk följde snabbt, den svenska bearbetningen kom 1959. Med *Anthropologie structurale* 1958 och *La pensée sauvage* 1962 (i engelsk respektive svensk översättning *Structural Anthropology* och *Det vilda tänkandet*) befäste Lévi-Strauss sin ställning som den ledande antropologen i Frankrike. I England uppmärksammades han genom Edmund Leachs författarskap och det stora genombrottet i USA kom sedan Marshall Sahlins skrivit en hyllning i *Newsweek* 1967. Ett par månader senare följde fylliga reportage i *Time* och *Vogue*.³ I *L'Homme nu* (eng. översättning *The Naked Man*) som kom 1971 som den fjärde och sista delen i serien om "mytlogik" konstaterade Lévi-Strauss visserligen att den sena timmen i karriären var nådd, men berömmelsen och inflytandet har bara fortsatt. Tio år senare publicerade tidningen *Lire* resultatet av en enkätundersökning där 600 intellektuella, studenter och politiker tillfrågats om vilka som hade det största kulturella och intellektuella inflytandet i Frankrike. Lévi-Strauss placerades före Raymond Aron, Michel Foucault, Jacques Lacan och Simone de Beauvoir. Den ende jämbördige konkurrenten var den (1980) framlidne Jean-Paul Sartre. Jämförelsen dem emellan är oundviklig. Men då bör man ha i åtanke att Lévi-Strauss har tjänat sin publik med myter från exotiska folk, fjärran från den franska vardagen. Han har varit verksam inom ett smalt fält och dessutom utsatt sina läsare för esoteriska och krävande teorier. Vänsteraktivisten Sartre och hans idéer var å andra sidan ständigt av relevans för samtidens diskussioner även om dessa inte alltid heller var lättillgängliga. Han skrev essäer, pjäser och romaner medan Lévi-Strauss publicerade fackböcker. Sartre pennfäktades med Albert Camus och Raymond Aron. Han deltog i motståndsrörelsen mot kriget i Algeriet 1959 och var ute på gatorna under studentrevolten 1968. På 70-talet ledde han protesterna mot fängslandet av vänstersympatisörer, allt medan Lévi-Strauss undervisade vid Collège de France och lät sig väljas in i den

konservativa Franska akademien. Kort sagt – Sartre antog rollen som folkets man medan Lévi-Strauss isolerade sig i skrivkammaren.

Det som fotografierna visar är avlägset i den enskilda livshistorien, alltjämt icke ens en parentes i mänsklighetens historia. Caduveo, bororo, nambikwara, mundé, tupi-kawahib, mogh och kuki är stamnamn som framkallar minnen, och varje namn är förbundet med en plats, några händelser och ett ögonblick i livet.⁴ Då – 1935 – var São Paulo fortfarande en nybyggerstad där boskap trängdes med spårvagnar på gatorna. Den lilla societeten – borgerlighetens aristokrati – slukade encyklopedier, handböcker och populärvetenskapliga framställningar. Pasteur, Durkheim, Curie och Comte var namn som dyrkades i finrummen och man lät Georges Dumas fritt organisera det nygrundade universitetet mitt i staden. Lärarna – däribland Fernand Braudel och Giuseppe Ungaretti – rekryterades från franska, tyska och italienska lärosäten för att skänka bildning åt några dussin studenter ur medelklassen. Som kontrast till kunskapens hus stod miraklens hus dit människor vallfärdade för att helas från närvarande eller väntade sjukdomar.⁵ São Paulo befann sig i ett tillstånd av oavbruten förändring. Där, som på andra platser, försökte människan påtvinga naturen storstadslandskapet. Dag för dag växte ett industriellt och finansiellt centrum fram, till synes helt utan planering. De arkitektoniska paradoxerna, kontrasterna i husens färg- och formspråk fick det urbana landskapet att bli lyriskt.⁶ Här försökte en miljon människor tränga ihop sig på en begränsad yta – en siffra som stigit till bortåt femton miljoner när Lévi-Strauss ett halvt sekel senare kom på återbesök. Det fanns knappt något att känna igen och han gjorde snabbast möjliga sorti: uppenbarligen var minnena och berättelsen att föredra framför verkligheten. Kvar fanns inte kartorna där hela den västra delen av Brasilien var markerad som en vit fläck med texten ”okända områden bebodda av indianer”.⁷ Känslan av att återuppleva conquistadorernas äventyr, tillståndet av en ”intensiv intellektuell upphetsning” var borta.⁸ Reduktion, assimilation, integration, utveckling och framsteg hade inte lämnat något orört.

Spillror av paradiset är en märklig bok skriven av en egensinnig författare. På frågan om varför den överhuvudtaget blev skriven finns åtminstone två svar: att den reste sig ur askan från en roman som han tänkt att skriva när han återvände från Brasilien 1939, alternativt att den skrevs på begäran av etnologen Jean Malaurie som nyligen hade inlett serien *Terre humaine* vid Plon.⁹ Originaltiteln *Tristes tropiques* finner ingen självklar översättning – som många gånger senare leker Lévi-Strauss med orden, smakar på deras dubbelbetydelse och anspelar på meningsglidningar. Den är både poetisk och ironisk med

sin alliteration, rytm och sorgesång över tropikerna. ”Ett landskap, när det betraktas och analyseras av en mästare, kan bli lika spännande som en läsoplevelse,” var något som Lévi-Strauss erfor i Sydamerika.¹⁰ Omvänt råder det inget tvivel om att Lévi-Strauss själv är en mästare när han förvandlar landskapen till läsupplevelser i *Spillror av paradiset*. Som reseskildring är boken högst ovanlig – djungeläventyret kämpar om utrymmet med filosofiska funderingar, etnografiska beskrivningar, civilisationskritik, profetior och mycket annat. Lévi-Strauss kommenterar, utvärderar, spekulerar och drömmar. Inledningen är knappast heller den väntade: ”Jag avskyr resor och upptäckare.” Han markerar klart och tydligt ett förakt för den genre i vilken han valt att föra fram sitt budskap. Varför, skriver han, skall man ge en detaljerad skildring av så många triviala omständigheter och obetydliga händelser? Vidare påpekar han att det är först femton år efter expeditionerna som den skriftliga redovisningen sker.¹¹

Boken kom med nyheten att det inte finns några nyheter, bara upprepade transformationer. Världen har ingen färdriktning, ingen slutdestination. Det självbiografiska inslaget lät ”självet” lösas upp genom den gradvisa upptäckten av ett korskulturellt och transhistoriskt språk – en retrospektiv metod inspirerad av Wagner och Proust.¹² Lévi-Strauss konstruerar sina kapitel i olika tonarter, låter kulturer och epoker konverteras till en katalog av variationer. Själv ser han sig som en rummets arkeolog som förgäves försöker återskapa det exotiska från spillror och fragment. Kristoffer Columbus seglar förbi och legoknekten Hans Staden, den strandade kalvinisten Jean de Léry, och indianernas försvarare Bartolomé de las Casas passerar revy. Nambikwara tar honom tillbaka till stenåldern, tupi-kawahib till 1500-talet och tillsammans med gummibaronerna gör han ett nedslag i 1700-talet. Att Lévi-Strauss skulle ha tillbakavisat historien är en fullständig missuppfattning – han har öppet hyllat *Annalesskolan*. ”Den strukturella analysen framhäver historien,” menar han.¹³ Vad han har föreslaget är att historien kan göras känd och föras vidare som kodifierade kontraster, en teknik som han experimenterar med i *Spillror av paradiset*. Men mest av allt är detta en bok om 1900-talet – en anklagelseskraft mot hela seklet. Den gör upp med västvärlden i allmänhet och den franska kulturen i synnerhet.¹⁴ Resan till Brasilien hade varit en frivillig exil, en flykt från hemlandet. Han hade återvänt med den vunna insikten om att det inte finns någon utväg, ingenstans att fly. Väl hemma tvingades han på flykt igen och försattes i ofrivillig exil. Tyskarnas inmarsch i Paris gjorde honom till fånge i frihetens land, Amerika. Detta var erfarenheter som präglade skrivandet. Flyktingskap, att vara vilse och utanför, är det garn med vilket Lévi-Strauss spinner sina fragmentariska minnesbilder. Vrede och förlust är

de känslor som dominerar.

*

Claude Lévi-Strauss föddes i Bryssel den 28 november 1908. Föräldrarna Raymond Lévi-Strauss och Emma Lévy återvände till Paris året därpå, till en liten lägenhet på femte våningen med adress Rue Poussin. Som liten pojke gjorde Lévi-Strauss sina tidigaste upptäckter av världen i detta sextonde arrondissement (Passy-Auteil) där Rue de Longchamp med sina många, långa och trånga sidogator skär igenom avenyerna Kleber och Victor Hugo. Knutpunkten är Place du Trocadéro där Lévi-Strauss både institutionellt och andligt har varit bunden till Musée de l'Homme. Han har aldrig lämnat denna pittoreska del av Paris, bara flyttat mellan gatorna. Det judiska barndomshemmet var andligt och ekonomiskt fattigt men bjöd i genäld på en kulturell rikedom. Under pojkåren fascinerades han av berättelser om upptäckter och vilda indianer. Tidigt utvecklades även hans samlarintresse för allehanda exotiska föremål. I tonåren fann han sin kärlek till naturen och Richard Wagners musik. Konst, musik och litteratur fortsatte att prägla hans liv och under de lediga stunderna från studierna vid Sorbonne tecknade han kostymer för ett flertal operauppsättningar.¹⁵ Sina samlade reflektioner kring musik, målning och poesi sparade han dock ända tills 1993 med författandet av *Regarder, écouter, lire*. I de sparsamma självbiografiska kommentarerna har han alltid valt att framhäva sin vetenskapliga skolning, men det råder ingen tvekan om att hans konstnärliga bakgrund varit betydelsefull för den intellektuella utvecklingen.

Föga har han haft att säga om sin judiska bakgrund och den anti-semitism som var förhärskande när han studerade juridik i slutet på tjugotalet. Att judehatet var öppet vid Sorbonne framgår emellertid av den dåvarande klasskamraten Simone de Beauvoirs hågkomster.¹⁶ Han läste vidare för en *aggrégation* i filosofi och tog sin examen 1931 och sökte sig genast vidare till nya ämnen. I efterhand har han framställt filosofistudierna som ömsom ovetenskapliga, ömsom oförmögna att ge honom intellektuell stimulans. I gruppen kring honom fanns blivande storheter som Sartre, Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty och Raymond Aron. De lät sig inspireras av Heidegger och Husserl och kom att lägga grunden för existentiellfilosofin och fenomenologin. Med sin kulturella bakgrund och analytiska begåvning kunde Lévi-Strauss säkert blivit en av förgrundsgestalterna inom dessa nya

filosofiska riktningar men valde istället att fjärma sig. Han såg med förakt på existentialismens framhävande av det fria handlandet och det ofrånkomliga valet – ett medvetande om medvetandet som upphöjde personlig verksamhet till ett filosofiskt problem. Fenomenologin förkastade han med motiveringen att den bara leder till en steril subjektivitet.¹⁷ Utanförskapet är en väsentlig del i Lévi-Strauss självbild. ”Jag har inget socialt liv. Jag har inga vänner,” har han sagt i en intervju.¹⁸ Det är förstås en högst modifierad sanning. Han hade etablerat en nära vänskap med Jacques Lacan och som djupt involverad i en socialistisk studentförening kunde han knappast verka på egen hand. Men han säger sig även vara i total avsaknad av fantasi, något som rimmar illa med såväl hans vetenskapliga verksamhet som hans i detalj utarbetade självbild.¹⁹

Vid sexton års ålder gjorde Marx entré i hans tänkande och något senare upptäckte han Freud. Deras idéer var radikala – tankar och visioner som de äldre lärarna vid Parisuniversitetet vägrade befatta sig med. Likväl lyckades Lévi-Strauss få igenom sitt examensarbete ”Les postulats philosophiques du matérialisme historique”, en filosofisk betraktelse av Marx.²⁰ Geologin, psykoanalysen och marxismen hade gripit honom, åtminstone för några år. Långt senare – i en intervju 1973 – har han gjort gällande att han egentligen aldrig hämtat något från Marx utöver en vag materialism och insikten om att den uppenbara empiriska realiteten i själva verket är en illusion. Han har även kommenterat Marx i samband med Rousseau: ”Mitt förhållande till Rousseau är ambivalent. Marx och Freud får mig att tänka. Rousseau försätter mina känslor i brand.”²¹ Den självbiografiska delens kommentar om psykoanalysen är att den bjöd på ett tacksamt intellektuellt spel där filosofiska utsagor kan grupperas enligt statiska oppositioner: det rationella och det irrationella, det intellektuella och det emotionella samt det logiska och prelogiska.²² Uppgången med Freud kom i ”The Sorcerer and His Magic” (1949) – en från attack mot psykoanalysen som vållade stor debatt.²³

När Lévi-Strauss redogör för åren före Brasilien i den självbiografiska delen av *Tristes tropiques/Spillror av paradiset* sker det självklart och enkelt. Det är mytskaparen Lévi-Strauss som genom selektivt berättande framställer sig själv som en grundlig och objektiv vetenskapsman. Clifford Geertz har karakteriserat boken som en elaborerad hjältemyt – den tar formen av en standardiserad legend om antropologen som tränger djupare och djupare in i vildmarken.²⁴ Dess mytologiska aspekt gör den inte mindre läsvärd, tvärtom blir det synnerligen intressant att se vilka personliga variationer som Lévi-Strauss fört in i texten. Juridiken som egentligen inte alls har haft någon betydelse för hans senare verksamhet får långt större utrymme än hans konstnärliga

bakgrund, och inom den filosofiska disciplinen är han den som har modet att stå emot den rådande trenden av mysticism. Omvändelsen till antropologin är religiös, eller rättare sagt magisk, genom läsningen av den amerikanske antropologen Robert Lowies arbete *Primitive Society* (1920). Öppet låg ett ämnesfält i vilket teori kombinerades med fältarbete.²⁵ Sedan kom telefonsamtalet från Célestin Bouglé den där söndagsmorgonen klockan nio, hösten 1934. På frågan ”— tänker ni fortsätta med etnografen?” var svaret givet.

Den första resan till Brasilien 1935 följdes av en andra och tredje expedition 1937 och 1938. En efter en fylldes anteckningsböckerna med noteringar och teckningar – byplaner, schemata över social organisation, ansiktsmålningar, partitur, skisser över vävstolar, myrslok och apor i en salig blandning. Systematiska var däremot både föremålssamlingarna – smycken, fjädrar och fjäderdiadem, pilar, gifttuber, vinare, rituella musikinstrument, keramik och mycket annat – och den information som senare fördes in på Musée de l’Hommes accessionskort.²⁶ Vi kan bara spekulera kring varför det aldrig blivit fler fältarbeten efter séjouren i Brasiliens regnskogar – i reseskildringen ger han inga ledtrådar. I intervjuerna med Didier Eribon har han dock erkänt att det kändes som om han ”kastade bort sitt liv” i djungeln.²⁷ Bekännelsen för tankarna till den ensamhet och uttråkning som plågade Bronislaw Malinowski på Trobianderna, bristen på intellektuell stimulans som Franz Boas klagade på i Baffin Island och de omänskliga strapatser som Erland Nordenskiöld tvingades uthärda i Gran Chaco.²⁸ Det har även framkommit (i en intervju i *Le Nouvel Observateur*) att Brasilien blott var ett sätt att söka sig bort från filosofin och aldrig resultatet av någon underbar uppenbarelse i form av Lowies bok.²⁹ Ändå frambringar de gamla fotografierna en längtan tillbaka. Reseskildringarna producerar alltid en illusion av vad som inte längre existerar och *Spillror av paradiset* utgör inget undantag.

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L’homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l’observent avec des regards familiers.

Platsen är inte Matto Grosso utan New York. American Museum of Natural History uppe vid Central Park. Nordvästkusthallen. ”En magisk plats där barndomens drömmar håller rendezvous.” Lévi-Strauss använder Charles Baudelaires hyllade poem *Correspondances* – sonettens första kvadenar – när han beskriver de skulpterade väggpelare som omger

montrarna med masker och andra föremål.³⁰ I området från Alaska till British Columbia hade det indianska träsnideriets mästare – tlingit, haida, nootka och kwakiutl – specialiserat sig på de målade djurskulpturer som uppvisar en extraordinär blandning av formalism och realism. ”De hundra år gamla trädstyckena sjunger och talar” med ”grodans eller kungsfiskarens språk.”³¹ »Naturen är ett tempel med levande pelare, där människan vandrar igenom en skog av symboler, som iakttagger henne med vänliga ögon.» Baudelaire hade inspirerat symbolismen, det sena 1800-talets litterära och konstnärliga strömning, och poemet ekade på nytt i Lévi-Strauss första möte med nordvästkustindianernas konstform. ”Det dröjer inte länge innan vi ser samlingarna från denna del av världen flyttas från det etnografiska museet till konstmuseet,” skrev han.³² Utfästelsen har besannats. Vid Porte des Lions, en avdelning till Louvren, visas idag *Arts d’Afrique, d’Asie, d’Océanie et des Amériques* med inslag av mästerverk från Nordvästkusten.

Lévi-Strauss’ arbeten har surrealistiska drag vilka han kommenterar med att både surrealisterna och han själv tillhör en intellektuell tradition med rötter i den andra halvan av 1800-talet. Max Ernst, André Breton, Yves Tanguy, André Masson, Robert Lebel, Roberto Matta och Georges Duthuit var några av dem som delade hans bohemliv nere på elfte gatan i Greenwich Village. Tillsammans sökte de sig till American Museum of Natural History för att beundra nordvästkustkonsten och till George Heyes privatmuseum uppe i Harlem där man hänfördes av schamanmasker från yup’ik (inuit) i Alaska. Den primitiva konsten blev en del av avantgardartisternas miljö.³³ Surrealisterna fascinerades av det irrationella och exploaterade det estetiskt. Han beundrade Breton som hade en speciell passion för både symbolismen och neosymbolismen.³⁴ ”Kontakterna med surrealisterna berikade...mina estetiska smaker,” säger han. En sak ”...de lärde mig var att inte frukta de abrupta och oväntade jämförelser som Max Ernst brukade göra i sina collage.”³⁵ Tilläggas kan att Lévi-Strauss i *Le regard éloigné* (1983) har kommenterat upplägget i sina mytstudier som liknande Ernsts collage.

När Europa stod i lågor 1941 hade Lévi-Strauss försökt återvända till Brasilien. Hans visumansökan avslogs och istället flydde han med en svensk bananbåt som via Puerto Rico förde honom till New York. Där fick han hjälp av Alfred Métraux, den schweiziske antropologen som skolats av Nordenskiöld i Göteborg, lagt fram sin avhandling i Paris, och sedermera bosatt sig i USA. Lévi-Strauss gav kurser i etnografi vid New School of Social Sciences och New Yorks École Libre des Hautes Études. Efter en tid utnämndes han dessutom till kulturattaché. Innan han återvände till Frankrike 1947

hade han sammanställt merparten av sin doktorsavhandling *Les structures élémentaires de la parenté*.

Det råder ingen tvekan om att exilen i New York har blivit den viktigaste stationen i hans liv. Dagböckerna från Brasilien innehöll råmaterialet, men tolkningsramen hör inte hemma där. *Spillror av paradiset* är Brasilien betraktat genom New York. Alfred Métraux blev en nära vän som introducerade honom i kretsen av berömda amerikanska antropologer. Han delade Franz Boas' sista måltid. Han lärde känna Robert Lowie som var intresserad av hans bororoarbete. Denne bodde och arbetade i Berkeley men besökte New York regelbundet tillsammans med Alfred Kroeber. Genom Lowie fick han kontakt med Ralph Linton och Ruth Benedict som var och en för sig var älskvärda. Att föra dem samman var omöjligt – de hatade varandra, konstaterar han. Andra av Boas' studenter som han förmodligen råkade, eller med vars arbeten han åtminstone bekantade sig, var Edward Sapir och Paul Radin. Margaret Mead försökte han många år senare föra samman med Simone de Beauvoir i Paris men de båda damerna höll hov i var sin ände av rummet utan att låta blickarna mötas. Den viktigaste bekantskapen i New York blev dock den berömda lingvisten Roman Jakobson. ”Jag var en naiv strukturalist, en strukturalist utan att veta om det.”³⁶ Det var Jakobson som öppnade hans ögon och med det följde en vänskap som sträckte sig över fyrtio år.

Att besöka New York Public Library utvecklades till en daglig rutin och under den kommande tioårsperioden läste han i princip allt som skrevs i antropologi.³⁷ En bokhandel belägen på den nedre delen av Broadway sålde Bureau of American Ethnologys faktaspäckade volymer för ett par dollar stycket och trots att kostnaden var blygsam i förhållande till det värdefulla innehållet tog det hårt på en ansträngd ekonomi. Till slut hade han alla de fyrtionio årliga rapporterna som representerade byråns storhetsperiod – källor som ”gjorde de indianska kulturerna levande”. Garrick Mallery, Washington Matthews, Matilda Stevenson, James Curtin och Frank Hamilton Cushing var några av de pionjäretnografer som djupt fängslade honom.³⁸ Han medgav för sig själv att han aldrig skulle lyckas leva upp till rollen som antropologisk fältforskare, han trivdes bättre på biblioteket än i djungelns fuktiga snår och slättmarkernas ökenhetta.

Tillbaka i Paris lät han 1948 publicera *La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara* och samma år försvarade han vid Sorbonne sin avhandling om släktskapssystemen. Den publicerades året därpå. Han tjänstgjorde för en tid under Paul Rivet vid Musée de l'Homme innan han efterträdde Maurice Leenhardt på en lärar- och forskarposition i ”Religions comparées des peuples non civilisés” vid École pratique des

hautes études när denne pensionerades.³⁹ För UNESCO sammanställde han ”Race et histoire” 1952 och snart kallade antropologen Clyde Kluckhohn och sociologen Talcott Parsons till en professorstjänst vid Harvard.⁴⁰ Det måste ha varit ett svårt beslut men Lévi-Strauss avböjde, plockade fram sina anteckningsböcker och började istället skriva på *Spillror av paradiset*. Fyra sommarmånader krävde mästerverket som Plon började distribuera och marknadsföra 1955. Första upplagan var fylld med korrekturfel och den sålde dåligt i början, minns han. Får vi tro honom kände han sig helt tom och glömde omedelbart vad han skrivit. Han har alltid känslan av att böckerna skriver sig genom honom.⁴¹

*

Den mänskliga hjärnan arbetar överallt utifrån samma begränsningar, däremot varierar förutsättningarna. De problem som den bearbetar varierar beroende på geografisk miljö, klimat och den grad av civilisation (materiell utvecklingsnivå såväl som social komplexitet) i vilket ett givet samhälle befinner sig vid ett givet tillfälle. Detsamma gäller för en individ – hans eller hennes temperament, personliga historia, samhällsposition, osv. Maskineriet är samma överallt men inte dess input och output.⁴² ”Summan av ett folks sedvänjor tar sig uttryck i en stil, en struktur,” skriver Lévi-Strauss i *Spillror av paradiset*. ”De bildar ett mönster, ett system. Jag är övertygad om att det inte finns ett obegränsat antal sådana system och att de mänskliga samfundet liksom individerna – i sina lekar, drömmar och extaser – aldrig skapar godtyckligt och egenmäktigt utan väljer vissa kombinationer ur en idealrepertoar som borde kunna rekonstrueras.” Formuleringen är helt central i Lévi-Strauss tänkande och ligger till grund för hans syn på det mänskliga tänkandet och dess manifestationer i klassifikationer, släktskapssystem och myter som system av ordningar.

Idéhistoriker har placerat Lévi-Strauss och strukturalismen i samma tradition som Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Michel Foucault, Thomas Kuhn, Jürgen Habermas och Louis Althusser.⁴³ De delar förvisso en strävan efter att konstruera en systematisk teori om människan och samhället men i övrigt råder det för stora skillnader mellan deras idéer för att jämförelsen skall bli fruktbar. Strukturalismen är ett filosofiskt

eller ontologiskt synsätt enligt vilket de humanistiska eller samhällsvetenskapliga objekten är relationella snarare än substantiella. Ur detta genereras en metod som undersöker eller specificerar de relationer eller *strukturer* som konstituerar dessa objekt. Enkelt uttryckt studerar man hur ett objekt eller en händelse är sammansatt, och hur denna enhet har en position i ett större sammanhang av objekt eller händelser. Detta tänkesätt har Claude Lévi-Strauss omsatt i studier av motsatser och motsvarigheter, utbyten, ömsesidigheter och ”kommunikation”.

Det är en antropologi som för samman franska, amerikanska, brittiska och holländska traditioner för att göra utvecklingar till semiologin. Han behandlar formella aspekter av sociala problem på ett sätt som skiljer sig från beskrivningar, analyser och teorier som handlar om sociala relationer i allmänhet.⁴⁴ Med viss risk för att reducera komplexiteten i Lévi-Strauss arbeten kan man säga att ”kulturella fakta” tages som manifestationer på den medvetna nivån av fundamentala strukturer i det mänskliga tänkandet.⁴⁵ Detta är grunden för sättet som Lévi-Strauss avhandlat symboliska klassifikationer, rituell praktik och utbyte, samt sociala arrangemang. I många avseenden är det en vidareutveckling av den brutna traditionen från Durkheim, Mauss och andra i *L'année sociologique*. Han har återvänt till Boas studium av nordvästkustindianernas myter, reviderat Lowies slutsatser om former för släktskapsorganisation och följt upp Cushings banbrytande analys av zuniindianernas klassifikationssystem. Resultatet har blivit ett möte mellan en ”neo-positivistisk anda” (eller åtminstone en svaghet för en positivistisk samtidsanda) och humanismen i hans böcker. Universalism och relativism är för Lévi-Strauss bara olika nivåer. Människan skapande förmåga är begränsad men hon är väldigt uppfinningsrik i sin förmåga att kombinera.

Men man borde egentligen diskutera strukturalismen i pluralis då de studerade objekten kan vara antropologiska, lingvistiska, psykologiska, mytologiska, sociala, ekonomiska, litterära, historiska, filosofiska m.m. och då de olika formerna av strukturalism utvecklats oberoende av varandra.⁴⁶ Under alla omständigheter är det viktigt att särskilja samhällsvetenskapernas och naturvetenskapernas objekt eftersom de förstnämnda alltid inkluderar mänskliga intentioner medan de senare inte gör det. Inom samhällsvetenskapen blir alltså strukturerna ”meningsbärare” och därmed genererar strukturalismen även en teori om betydelse och mening.

Det finns något i begreppet strukturalism som är enhetligt. Möjligtvis kan vi finna den gemensamma nämnaren i det vetenskapliga förhållningssättet till världen – det filosofiska eller ontologiska synsättet. Men vi kan även referera till en fransk

strukturalistisk *rörelse* som blomstrade under 1960-talet för att få ett abrupt slut i maj 1968. Upp- och nedgångsförloppet var ovanligt snabbt med övergång från nyhet till mode och vidare till kliché med bara något års mellanrum.⁴⁷ Strukturalismen förflyttades därmed från caféernas diskussionsforum in i universitetsvärlden där den snabbt fick gehör inom marxismen och semiotiken. Relationen mellan rörelsen och filosofin är i sig komplex och som begrepp blir strukturalismen inte mindre besvärligt av att många i första hand ser den som en *metod*. Till den gruppen hör Lévi-Strauss. De texter som han samlat under rubriken strukturalistisk antropologi är huvudsakligen metodologiska. På frågan om han fäster någon avsikt vid de filosofiska implikationer som hans arbeten tycks ge upp hov till svarar han: ”Jag har ingen egen filosofi. Däremot försöker jag på förhand förneka vad filosoferna kan tänkas läsa in i mitt skrivande.”⁴⁸ Han replikerar även på sina många uttolkare med kommentaren: ”Det har sagts att jag fört den etnografiska forskningen mot psykologi, logik och filosofi. Det är en total missuppfattning av vad jag försökt göra.”⁴⁹

Den polemik som Lévi-Strauss har låtit involvera sig i har främst berört metodologiska och filosofiska frågor. Han har debatterat med sociologerna Gourevitch och Bourdieu samt ihärdigt kritiserat de brittiska strukturfunktionalisterna (bl.a. Radcliffe-Brown och Maybury-Lewis). Mest uppmärksammat är attackerna mot Revel och Sartre. Det var 1957 som Jean-François Revel ifrågasatte Lévi-Strauss sätt att behandla varje samhällsfenomen som ett exempel på någon bredare tendens. Svaret blev onödigt aggressivt – ett inlägg om att lekmanen inte skulle utmana vetenskapsmannen. Repliken var given: Revel konstaterade att Lévi-Strauss lägger fram hypoteser men förbjuder sina läsare att ifrågasätta dem.⁵⁰ Uppgårelsen med Sartre var betydligt elegantare. Lévi-Strauss menade att denne med *Critique de la raison dialectique* trampat in på antropologens område och att han var tvungen att försvara sitt ämne. Givetvis var det även ett försvar för den egna historiesynen och det egna värdesystemet.⁵¹

*

Efter 1600- och 1700-talens livliga filosofiska intresse för främmande kulturer hade Frankrike nästan varit osynligt på den antropologiska scenen ända till slutet av 1800-talet. Med grundandet av Société ethnologique i Paris 1838 fick den jämförande sociologin åter

fotfäste i Frankrike men ”...social- och kulturanthropologi som varit en obemärkt tjänarinna till den fysiska antropologin förblev tjänarinna, men en hedrad sådan, till sociologin.”⁵² Genom att inte separera studiet av de ”primitiva” från de ”moderna” samhällena sökte den franska sociologiska skolan att nå fram till generaliseringar om den sociala människan.⁵³ Det genererade en filosofisk hållning i vilken man finner rötterna till Lévi-Strauss strukturalism.

Det omvälvande med Émile Durkheims tankevärld var att han gick emot en föreställning som varit rådande i århundraden, nämligen att samhället var en produkt av den mänskliga viljan. Istället framhävde han att det nödvändiga samarbetet i samhället fortlevde som ett resultatet av att människan var underkastad ett kontrollsystem av föreställningar, ett kollektivt medvetande. Människan föds och insocialiseras i ett samhälle vars normer, regler och lagar hon inte varit med om att skapa – på så sätt kan man säga att samhällen är väsensskilda – *sui generis* – från människan. De sociala institutionerna måste följaktligen isoleras och studeras som objektiva enheter – *sociala fakta* – och inte utifrån ett individpsykologiskt perspektiv.

Efter sin examen vid École Normale Supérieure 1879, började Durkheim undervisa i filosofi och sociologi, var en tid verksam vid universitetet i Bordeaux innan han 1902 kallades till Paris.⁵⁴ Det var där som han grundade den berömda tidskriften *L'Année Sociologique* och formade en grupp unga begåvade studenter: Marcel Mauss, Robert Hertz, Henri Hubert, Célestin Bouglé, Paul Fauconnet, m.fl. Seriepublikationen specialiserades på bokrecensioner som ett sätt att hålla sig ajour med aktuell forskning. Varje nummer innehöll dessutom ett längre bidrag författat av någon i kretsen. Gruppen var – genom Durkheim – djupt influerad av filosoferna August Comte och Herbert Spencer, socialhistorikern Fustel de Coulanges samt den skotske religionshistorikern William Robertson Smith. Med sina komparativa studier av ”sociala fakta” pekade Durkheim ut riktningen och i denna intellektuella miljö producerades en rad betydande prestrukturella analyser – en utstakad väg låg öppen mot den franska strukturalismen många år senare.

Den teoretiska strategi som ibland har betecknats som den mental-strukturalistiska demonstrerade Durkheim och Mauss i sin essä ”De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives” (1903). Det var en studie av symboliska klassifikationer (av moralisk eller religiös natur) som ett grundläggande inslag i myter. Tesen som Durkheim och Mauss drev var att det mänskliga tänkandet inte har förmågan att producera avancerade klassifikationssystem – men likväl

existerar de i alla samhällen. De finns till, inte naturligt, utan som kulturella produkter. De första logiska kategorierna var sociala kategorier, de första grupperingarna var indelning av befolkningen, konkluderar författarna. De idéarrangemang som klassifikationerna utgör måste således ha utarbetats med samhället som förebild.⁵⁵

Marcel Mauss' mästerverk *Essai sur le don – Gåvan* – är en annan viktig influens i Lévi-Strauss tänkande. Inramningen är ceremoniellt givande – t.ex. hos Nya Zeelands maorier – av kläder, smycken och annat vid speciella tillfällen såsom giftermål, begravningar eller ingående av politiska allianser. Från Polynesien och Melanesien gav krönikörerna glimtar av kula, hiri, hu, molongo och andra sofistikerade utbytessystem. Från dessa och andra exempel (Mauss hade t.ex. ett speciellt intresse för forngermansk rätt) drogs slutsatserna att utbyte i s.k. primitiva samhällen består av reciproka gåvor snarare än regelrätta ekonomiska transaktioner och att gåvan i dessa samhällen har större betydelse än i det moderna. Varor, tjänster och handlingar används som symboliska representationer, dvs. utväxlingen av gåvor blir till ett utbyte av konkreta symboler. Här ligger storheten i detta tidiga arbete – genom att förena så vitt skilda (funktionellt, geografiskt och kulturellt) sociala fenomen som t.ex. potlatch och kula *transcenderar* Mauss' analys de empiriska observationerna. Verket är synnerligen mångfacetterat – i sitt författarskap bjöd Mauss på de mest oförutsedda jämförelser och uttryckte sig gärna i antiteser och skenbara paradoxer. Om än inte uttalat, så analyserar han givandet och tagandet av varor mellan två hövdingar som ett språkligt spel – en analogi som Claude Lévi-Strauss utvecklat genom att analysera kulturella system i termer av kommunikation. Mauss behandlar varje samhälle som ett "spel" där reglerna bestämmer vilka val som är tillgängliga för aktören. I *Spillror av paradiset* tar Lévi-Strauss upp spelet som ett samspel – eller duell – mellan spelarna. Betraktelsesättet återkommer i flera av hans böcker.

Tillsammans med kollegorna Lucien Lévy-Bruhl och Paul Rivet grundade Mauss i Paris Institut d'Ethnologie som på sitt program hade att, utöver undervisning, stödja och organisera fältarbeten. Redan före Första världskriget hade Mauss lagt fram ett förslag om en "bureau, institut ou département d'ethnologie" vars inriktning skulle vara "strictement scientifique", men det dröjde ända till 1927 innan målsättningen kunde realiseras.⁵⁶ Då var skaran av unga entusiaster som Mauss ursprungligen delat idén med sedan länge borta – merparten av Durkheims lovande studenter stupade i kriget.

Genom grundandet av Institut d'Ethnologie var det istället Lévy-Bruhl, Rivet och Mauss som gemensamt förde de franska kultur- och civilisationsstudierna i en ny

riktning. Durkheim hade nyttjat det etnografiska materialet från främmande kulturer i första hand för att säga något om det egna samhället. Genom att t.ex. framhäva en *mekanisk solidaritet* baserad på tradition, tabu och andra repressiva lagar hos de primitiva samhällena kunde han kontrastera den *organiska solidariteten* i det moderna samhället, dvs. en samhällsordning som grundades på en rik arbetsfördelning och specialisering. Lévy-Bruhl, Rivet och Mauss satte istället etnografien i första rummet. Institutet innebar ett stort steg i riktning mot institutionalisering av socialantropologin i Frankrike – ett nytt forskningsområde definierades, en praktisk kolonial kunskap omvandlades till en teoretisk, undervisning i ämnet separerades från forskning, och en metodtradition etablerades. Det dröjde emellertid ända fram till 1960-talet innan en professur i ämnet inrättades, då med Lévi-Strauss som innehavare.

Den andra fundamentala impulsen i Lévi-Strauss' variant av strukturalismen kommer från lingvistikens. Den moderna lingvistikens fader Ferdinand de Saussure argumenterade för att orden får sin betydelse genom godtycklig eller en vedertagen förenkling av ljud och mening. Ljudet (ord, bilder, gester och objekt) är betecknare, och idén (vad det representerar) är det betecknade. Tillsammans utgör de ett lingvistiskt tecken. I *Cours de linguistique générale* (1916), utgångspunkten för den strukturella språkanalysen, gjorde han en distinktion mellan *la langue*, den systematiska basen, och *la parole*, det talade språket. Talet använder sig av språkets vokabulär och grammatik för att bilda utsagor. Saussure visade att tecken kan förhålla sig till varandra på två sätt – som en syntaktisk kedja (när subjekt och objekt förenas av ett verb) och som en paradigmatiserande serie (vilken består av alternativ som kan ersättas av vilket tecken som helst i en syntaktisk kedja). Saussure pekade också på att språket gradvis förändras. Det gör att ett tecken kan studeras synkroniskt, med andra ord utifrån sin position i språkets struktur vid vilken tidpunkt som helst, och diakroniskt, utifrån hur dess betydelse omvandlas av förändringar i språkets struktur.⁵⁷ Denna språkliga strukturalism vidareutvecklades av den s.k. Pragskolan med Roman Jakobson och Nikolai Trubetzkoy som främsta representanter, och en konkurrerande Köpenhamnskola med Louis Hjelmslev m.fl.

Från Boas och Sapir anammade Lévi-Strauss synen på språk som ett självständigt kommunikationssystem men även en variation på mer abstrakta principer. Men det var Jakobsons formulering av den strukturella lingvistikens som gav honom ett redskap för att definiera och analysera den typ av omedvetna sociala strukturer som Mauss varit på spåren. Enligt Jakobson består språkets basstruktur av motsatspar, s.k. binära oppositioner. Varje dualism, exempelvis manlig:kvinnlig producerar en spänning

som förefaller kunna lösas med den medierande termen androgyn. Men denna genererar automatiskt en ny binär opposition genom könlöshet, osv. Med denna insikt kunde Lévi-Strauss placera antropologin inom semiologins domän för att studera tecken i det sociala livets totaliteter. Denna sociala totalitet är inte en empirisk observerbar helhet, utan en mångfald i vilken teckenstrukturer håller samman ett nätverk av funktionella interrelationer på flera plan eller nivåer. I *Spillror av paradiset* demonstrerar Lévi-Strauss metoden i sin analys av caduveoindianernas ansiktsmålningar. Där finner han en dualism ”som projiceras i flera olika plan, som i en spegelsal.” Relationen mellan konst och samhälle kan han fastställa när analysen vidgas till bororo. Detta folk har i sin sociala organisation hanterat motsättningen mellan symmetri och asymmetri och hämtar sin dynamik ur spelet mellan ömsesidighet (reciprocitet) och hierarki. Caduveo har inte funnit den lösningen men uttrycker motsättningen symboliskt.

*

Les structures élémentaires de la parenté (eng. översättning *The Elementary Structures of Kinship*) var revolutionerande. Att reducera empirisk mångfald till några få grundläggande strukturer introducerade ett nytt sätt att tänka kring antropologiska problem. Det innebar även en total omvandling av synen på sociala organisationsformer – hans arbete försköt fokuset från härkomst till bildandet av allianser. Claude Lévi-Strauss har ”...riktat uppmärksamheten på de mönster som kan upptäckas i de skenbart slumpmässigt äktenskapssederna världen över. Det verkar som om människor generellt tycks benägna att införa koder som styr mäns och kvinnors parbildning, och de olika hinder som man sätter upp för parförhållanden, säger oss ganska mycket om hur människor generellt organiserar sina samhällen.”⁵⁸ Äktenskapet är en transaktion mellan människor. Reglerna för utbyte av kvinnor håller samman ”primitiva samhällen”, menar Lévi-Strauss. Reciprocitetens strategier blir komplicerade familje- och äktenskapssystem – inte som en utarbetad struktur, utan som ett resultat av begrepp och klassifikationer. Incestförbudet utgör en bakvänd föreskrift – det är en regel om att ge eftersom incest är antitesen till utbyte och reciprocitet.

I första kapitlet beskriver han oppositionen mellan natur och kultur vilken

markeras av incestförbudet. Om det legat i människans natur att undvika incestuösa relationer skulle inte alla samhällen varit besatta av problemet. Förbudet markerar språnget från natur till kultur, men också bandet mellan båda realiteterna. Genom att gifta bort en kvinna garanterar gruppen sin egen sociala reproduktion – genom alliansen har man säkrat att en kvinna också kommer till gruppen utifrån. Han visade att det fanns slående likheter, helt utan historiska samband, i fråga om regler för giftermål i Australien, Asien och Amerika. I dessa samhällen definierar sig individen i förhållande till de kategorier av människor han måste, kunde eller inte kunde gifta sig med. Det stora empiriska materialet kunde reduceras till tre möjliga strukturvariationer grundade på två former av utbytessystem (s.k. begränsat eller generellt utbyte) .

I släktskapsstudien använde Lévi-Strauss sig av matematisk bearbetning av svårtolkade data (bl.a. grupp teorin) för att vaska fram hypoteser om släktskap och äktenskap som sedan genom observation visade sig vara riktiga. (Han tillstår faktiskt att arbetet var extremt tekniskt.)⁵⁹ Råmaterialet var empiriska observationer, social struktur den modell vilken han som forskare arbetade med för att komma åt den bakomliggande ordningen (alltså en serie av relationer i de sociala förhållandena). Gåvor och äktenskapspartners var former för kommunikation och skulle betraktas som språk. För Lévi-Strauss var det också viktigt att betona att släktskapsorganisationen var ett system, en insikt som gått förlorad sedan pionjären Lewis Henry Morgans dagar.

Med avhandlingen tog Lévi-Strauss' karriär rejäl fart. Han fick publicerat tre artiklar, bl.a. "The Sorcerer and His Magic", i den mycket inflytelserika tidskriften *Les Temps modernes* under dess första tioårsperiod (1946-1956). Han är dessutom en av de få antropologer vars böcker har recenserats där.⁶⁰ Framgången med *Spillror av paradiset* följde han upp med essäsamlingen *Anthropologie structurale* (1958) som femton år senare fick en fristående fortsättning. När det 1983 var dags för den tredje delen vägrade han att hålla fast vid den ursprungliga titeln eftersom ordet strukturalism "har blivit offer för så mycket våld att ingen längre har klart för sig vad det betyder."⁶¹ Den gavs istället ut som *Le regard éloigné* (i eng. översättning *The View From Afar*).

I januari 1960 höll han sin *leçon inaugurale* vid Collège de France.⁶² Formellt var det Frankrikes första professorstjänst i antropologi. När Marcel Mauss höll den var det under rubriceringen sociologi. Det var den gode vännen Maurice Merleau-Ponty som kort före sin död ägnat månader åt att få Lévi-Strauss invald.⁶³ Positionen innebar att han återförenades med Fernand Braudel, Émile Benveniste och Georges Dumézil, vilka alla betytt mycket för hans karriär. Han samlade en liten exklusiv skara av studenter varav de

mest kända är Isac Chiva, Jean Pouillon, Lucien Sebag, Pierre Clastres, Robert Jaulin, Françoise Héritier och Michel Izard.⁶⁴ Till kretsen hörde även Philippe Descola som efter Clastres fränfalle blivit den ledande amerikanisten. Nästa stora hedersbetygelse kom 1973 med invalet i Académie Française. Pensioneringen 1982 innebar att han slutade undervisa vid Collège de France men fortsatte att forska vid Laboratoire d'Anthropologie Sociale.⁶⁵ På sin åttioårsdag fick han mottaga en hyllning vars like ingen antropolog tidigare upplevt – iförd en dyrbar indiansk mantel förde en grupp kanadensiska haidaindianer honom i kanot på floden Seine genom Paris. Några månader därefter svarade Musée de l'Homme med en storslagen utställning kallad *Les Amériques de Claude Lévi-Strauss*.⁶⁶

*

De unga männen slår ihjäl den enväldige fadern och äter upp honom. Just som de skall förföra sina mammor, systrar och kusiner grips de av ånger. De bestämmer sig istället för att hedra den döde genom att välja ut ett djur som förklaras heligt och inte får dödas – totemdjuret. De inför även förbud mot sexuellt umgänge med de egna kvinnorna – incestförbudet. Sådan lyder Freuds fantasifulla förklaring i *Totem und Tabu* (1913) av hur den förhistoriska storfamiljen inrättade den sociala ordningen.⁶⁷ Freud har fel, konstaterar Lévi-Strauss utan omsvep, eftersom begränsningar, oavsett om de är av positiv eller negativ karaktär, inte kan förklaras som effekter av impulser eller emotioner som uppkommer om och om igen hos olika personer över årtusenden. Vi vet inget, och kommer aldrig att veta något, om ursprunget till dessa föreställningar och sedvänjor, menar han.⁶⁸ Efter att ha presenterat en strukturalistisk förklaring till incestreglerna i studiet av släktskapssystemen var det nästan ofrånkomligt att han även ägnade uppmärksamhet åt totemismen vilket resulterade i *Le totémisme aujourd'hui* och *La pensée sauvage* (i sv. översättningar *Totemismen* respektive *Det vilda tänkandet*), båda publicerade 1962.

Termen totemism introducerades i litteraturen under det tidiga 1800-talet och utvecklades teoretiskt av John Ferguson McLennan i en serie av artiklar i *Forthnightly Review* under rubriken "The Worship of Animals and Plants". Den lanserade formeln var fetischism i kombination med exogami och matrilineär härkomst. Sir James Frazer vigde fyra volmer och bortåt 2.200 sidor åt denna "primitiva religionsform" i *Totemism and*

Exogamy (1910). Slutsatsen var att totemism har två sidor, en social som utgör stammens uppdelning i mindre enheter, och en religiös som ger uttryck åt viljan att kontrollera den naturliga omgivningen.⁶⁹ Durkheim argumenterade för att totemet är ett objekt för rituella handlingar medan Radcliffe-Browns tolkning gick ut på att naturen inkorporerades i den sociala ordningen istället för att underställas den.⁷⁰ En annan känd teoretiker på området var W. H. R. Rivers som 1914 definierade totemism via tre egenskaper: ett socialt innehåll där djur, växtart eller objekt förbands med en grupp definierad av samhället (vanligen en exogam grupp eller klan); ett psykologisk element, dvs. tron på en relation mellan medlemmar i gruppen och djur, växt eller föremål; samt ett rituellt inslag med dyrkan av totemet. Filosofen Ernst Cassirer menade, med referens till Karl von den Steinens arbete *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* (Berlin 1897), att det centrala i totemismen är att en grupp människor har en relation till en djurart och att denna relation uttrycks som en identitet. Bororo hävdade icke härstamning, men påstod uttryckligen att de var röda papegojor.⁷¹ Cassirer menar att den ursprungliga relationen mellan människor och djur i det mytiska tänkandet är en magisk relation. Människa och djur förenas i den magiska kontexten.⁷²

Reaktionen mot generaliserande teorier om totemismen kom från Boas som avfärdade begreppet som en mental konstruktion. Man blandar samman människors identifikation med djur och bestämmandet av grupper baserat på släktskap, menade han. Boas' kritiska hållning systematiserades av hans student Alexander Goldenweiser som fastslog att definitionerna av totemism kombinerade tre olika sorters sociala fenomen: (1) klanbaserad samhällsorganisation; (2) bruket av djur eller växter som emblem; och (3) tron på ett förhållande mellan klan och t.ex. djurart.⁷³ Lévi-Strauss tar vid där Goldenweiser slutar och specificerar att det även kan röra sig om en relation till en naturkategori, att relationen kan vara individuell eller kollektiv, och att gruppen kan utgöras av en släktskapsgrupp men även av ett helt samhälle eller ett religiöst sällskap. Han är enig med Boas och Goldenweiser om att totemismen är en illusion och betecknar de äldre studierna av fenomenet som "hysteriska". Vidare konstaterar han att totemismen gäcker varje försök till en absolut definition.⁷⁴ Alla spekulationer om totemismen har sin grund i en förvrängning av det semantiska fältet, dvs. en felaktig uppdelning av verkligheten menar Lévi-Strauss med referens till de tidiga observationernas sammanblandning av klantotem och skyddsande hos ojibwaindianerna.⁷⁵ Därför är det riskabelt att göra en kategori som man tror är falsk till temat för en diskussion, tillstår han. Risker är att man upprätthåller illusionen om dess realitet.⁷⁶

Totemismen är ingen form av primitiv religion, konkluderar även Lévi-Strauss. Det är ett klassifikationssystem som avspeglar ett bestämt sätt att tänka om världen. Motsatserna till totemism är såväl människan naturaliserad (fablerna) som naturen förmänskligad (karrikatyren).⁷⁷ Totemismen fastställer en relation mellan två motsvarande ordningar (utan sammanblandning) – naturens ordning och samhället (kulturens) ordning, bestyrker han.⁷⁸ Den ”totemiska operatörn” är samhällets redskap för att forma, eller till och med skapa, individen. Namngivning är ett sätt att klassificera och fastställa relationer. Autonym är egennamn som ges vid födseln – med nekronym låter man en individ intaga den dödes plats. Därimellan finns teknonymet som fastställer förhållandet mellan två individer, t.ex. son till eller moder till en annan person. Naturens ordning kan klassificeras på ett motsvarande sätt: inom arten finns olika individer, arter kan ställas mot andra arter och det finns alltid möjlighet att röra sig från art till individ, eller uppåt från art till högre kategorier.

Det vilda tänkandet är internationellt den mest hyllade av Lévi-Strauss böcker men den har också blivit beskyldd för att vara överintellektuell, kall och till och med steril. Man undrar om han faktiskt inte driver med sina läsare när han hävdar att den utgjorde en paus i utvecklingen av hans teorier.⁷⁹ Många refererar fortfarande till arbetet, ännu fler kommenterar texten utan att egentligen förstå innehållet. Det beror till viss del på översättningsproblematiken – de mångtydiga begrepp som Lévi-Strauss elaborerar utifrån blir enkeltydiga i översättning. Det konkreta blir abstrakt, det sociala reduceras till mentalism. Att boktiteln och omslagsillustrationen även utgjorde en referens till den vilt växande styvmorsviolen kom bort i översättningarna. På en nivå har vi alltså en blomma som en konkret symbol för abstrakta klassifikationer. Men associationerna är mer komplexa än så. ”Att sitta i sina penséer” är en ursprunglig referens till att vara försjunken i djupa tankar. Dessutom är penséernas vilda stamform styvmorsviolen. Alltså är styvmorsviolen förhållande till pensén likvärdigt med det vilda i kontrast till det odlade, eller det otämjda till det tämjda. Genom urval, korsning och transmutation kultiveras styvmorsviolen – att jämföra med de urval, kombinationer och transformationer som karakteriserar det mänskliga tänkandet. Sedan kan man även notera att styvmorsviolens latinska namn är *Viola tricolor*.⁸⁰

Det är en kalejdoskopisk studie där Lévi-Strauss gör upp med myten om vildens mentalitet och det vilda tänkandet – skillnaden ligger i att det ”primitiva samhället” använder sig av naturkategorier för att klassificera sig självt och sin omvärld medan den ”civiliserade människan” använder sig av abstrakta kategorier. I det magiskt-religiösa

tänkandet finns en logik konstruerad utifrån observerbara kontraster i konkreta objekt, dvs. skillnaden mellan rått och kokt, vått och torrt, manligt och kvinnligt, osv. Det vetenskapliga tänkandet är en logik som utgår ifrån formella kontraster mellan helt och hållet abstrakta enheter. Det är två skilda sätt att tala om samma sak. För detta myntar han begreppen *det konkretas vetenskap* i förhållande till *det abstraktas vetenskap*. Genom att jämföra magiska och vetenskapliga idéer drar han slutsatsen att logiken utnyttjas på skilda erfarenhetsnivåer – schamanen och vetenskapsmannen opererar båda utifrån kausalitetsprincipen, men på olika sätt. Det mänskliga tänkandets organisationsförmåga liknar han vid den aktivitet som utövas av en *bricoleur* eller tusenkonstnär – det som finns till hands används för att skapa fantastiska objekt. Det finns en analogi mellan det mystiska tänkandet på det spekulativa planet och tusenkonstnärens aktivitet på det praktiska planet, menar han. Avståndet mellan konst och vetenskap är också likvärdigt, det är samma sak på olika nivåer. Vad Lévi-Strauss vill få oss att förstå är att åskådaren finner världen organiserad men att det finns nästan obegränsade möjligheter att konstruera denna ordning.

Med det djärvaste och mest originella kapitlet i *Det vilda tänkandet* visar Lévi-Strauss att totemismen och det indiska kastväsendet har likartade logiska strukturer i sin organisation, detta trots att de är förknippade med mycket olika sociala system. Systemen skiljer sig genom att de är varandras spegelbilder. Både utbyte av kvinnor och utbyten av mat mellan grupper kan betraktas som logiska ”operatörer”, vilket bevarar både gruppernas särprägel och deras ömsesidiga beroende av varandra. I totemismen är varje grupp exogam och den undviker att äta sin totemsymbol. Kastsystemet laborerar med endogama grupper som förknippas med ett bestämt yrke. Totemsymbolen är ett uttryck för klanen och i den omvända versionen blir yrket ett uttryck för kasten. Det förstnämnda systemet låter kvinnor utväxlas för äktenskap medan kastsystemet utväxlar frukterna av sitt arbete.

Lévi-Strauss’ tolkning av totemiska klassifikationer som ett sätt att använda sig av empiriskt observerbara gränser, avbrott eller skiljaktigheter för att konceptuellt organisera sociala enheter kan ses i ett vidare perspektiv av naturfolkens religioner. Då blir *animismen* en *symmetrisk inversion* på samma tema.⁸¹ Animismen ger naturens varelser mänskliga dispositioner och sociala attribut. Djuren har en personlighet, en inre form eller ett själsliv som i flera avseenden är mänskligt men samtidigt transcenderar det mänskliga. Detsamma kan gälla för träd, vattenfall eller stenar – de besitter många egenskaper, däribland de mänskliga. I det totemiska systemet är icke-människor

behandlade som tecken eller symboler, i det animistiska framhåvs relationsförhållandet. Givetvis kan båda identifikationerna kombineras i ett givet samhälle.⁸²

Skillnaden i kosmologier och klassifikationssystem beror på det material i den naturliga och kulturella omgivningen som *l'esprit humain* – den mänskliga tanken – reflekterar över. En kulturell ”ordning”, dvs. reducering av mångfald genom klassifikationer, skapas genom verbal kategorisering av reella objekt. *Det vilda tänkandet* transformerar den nedlåtande bilden av vilden till en positiv. Naturfolkens kunskaper framställs som rika, systematiska och till slut även som vetenskapliga. Lévi-Strauss redogör för kunskaper som förvärvats genom årtusenden och som uttrycks på ett mycket enkelt men intelligent sätt.⁸³ De önskar förstå världen och de utforskar den med intellektuella medel. Men det vilda (eller konkreta och primära) tänkandet söker helheten, den totala förståelsen. Den som inte förstår allt kan inte förklara någonting.⁸⁴

*

Allt sedan det tidiga sextioalet har Lévi-Strauss koncentrerat sin forskning till amerindiiska myter. Mellan *Le cru et le cuit* (eng. översättning *The Raw and the Cooked*) och *L'Homme nu* (*The Naked Man*) anslogs tusentals sidor åt teknik och etik gällande matlagning, jakt, krig, konsumtion, menstruation, kläder och mycket annat. Serien om ”mytlogik” består av fyra fristående delar utgivna mellan 1964 och 1971. Ytterligare mytstudier har följt, bl.a. *La potière jalouse* 1985 (eng. översättning *The Jealous Potter*) och *Histoire de Lynx* 1991 (sv. översättning *Lodjurets historia*).

Myterna kan förefalla arbiträra, absurda, meningslösa och fantasifulla men vissa motiv återkommer världen över. Det indikerar att det bortom oordningen finns ordning. ”Varje myt har en struktur som kräver uppmärksamhet och genljuder i lyssnarens minne. Det är för övrigt förklaringen till att myterna kan föras vidare genom muntlig tradition.”⁸⁵ De mytiska tankarna transcenderar den konkreta erfarenheten och kombineras med varandra i fria associationer, anför Lévi-Strauss vidare. Med detta menar han inte att de kombineras med referens till den externa realiteten, utan i enlighet med det släktskap eller den oförenlighet som existerar mellan dem i det mänskliga tänkandets arkitektur.⁸⁶ Mytologins värld är rund och startpunkten är därför godtycklig – bara man vandrar i samma riktning kommer man att fullfölja hela varvet.⁸⁷ Den mytiska spekuleringen

försöker inte upptäcka vad som är äkta och verkligt utan att rättfärdiga verklighetens tillkortakommande. Avsikten med en myt är att tillhandahålla en logisk modell som är kapabel att övervinna en motsättning – något som förstås är en omöjlighet om motsättningen är verklig. Lévi-Strauss strävar efter att blottlägga de motsättningar och paradoxer som det mänskliga tänkandet alstrar på egen hand men han förefaller även greppa något ännu större, nämligen det sociala livets fundamentala motsättningar.

Lévi-Strauss' tillvägagångssätt är att verka utifrån den mest konkreta nivån och sedan utföra ett experiment som visar att det finns en sorts logik i myterna. Nästa steg är att visa hur och efter vilka lagar som myten opererar. Myten analyseras i sin kulturella kontext och i förhållande till den lokala berättartraditionens övriga myter, därefter vidgas analysen till grannfolkens myter och så småningom till fjärran kulturer.⁸⁸ ”Han utgår från hypotesen att mytiska ämnen endast kan förstås mot bakgrund av den helhet i vilka de ingår och deras relativa plats i denna helhet. Jämförelsen med språket framstår som naturlig eftersom det är ställningstagande och motsättningar som ger relevans åt dess element och bygger upp betydelsen.”⁸⁹ I berättelsen om det råa och det kokta kunde han återvända till sina egna anteckningsböcker och mötet med bororoindianerna för att sedan följa myttemat långt norrut till fjärran regioner i Nordamerika. Eftersom startpunkten är godtycklig blir följaktligen också slutet skönsmässigt. Mytologiska teman kan splittras upp *ad infinitum*. Med referens till Durkheim fastslår han att myten inte förklarar någonting, utan bara förflyttar problemet någon annanstans.⁹⁰

Mytlogikens första del behandlade kvalitetens logik i kontraster – bl.a. rått:kokt, färskt:ruttet och torrt:vått. Som empiriska kategorier utgör de konceptuella verktyg för att elaborera och kombinera abstrakta idéer. I begynnelsen var den mänskliga nakenheten i förhållande till kultur motsvarande det råa i relation till natur.⁹¹ Den andra delen, *Du miel aux cendres* (eng. översättning *From Honey to Ashes*), som kom två år senare, tog upp den semantiska oppositionen mellan honung och tobak. I Sydamerika har man alltid varit bekant med dem båda, skriver Lévi-Strauss. De kan alltså observeras sida vid sida över lång tid och är därmed lämpliga för både ett diakront och synkront studium.⁹² Kontrasterna han blottlade den gången bestod i formens logik. Behållare och innehåll. Tomma kärl i förhållande till fyllda. Det ihåliga som en opposition till det solida, intern och extern, inkluderad och exkluderad, osv.

Incest för samman det som klassifikatoriskt ska förbli separerat, därav reglerna i släktskapssystemen. Detta mänskliga problem återkommer i myternas värld, att upprätthålla balansen mellan natur och kultur, mellan begär och ordning. ”Myterna är

gjutna i samma form,” som han uttrycker saken.⁹³ Riskerna är tudelade – faran med överflödet och för stor tillgång kontra den svåra situation som uppstår på grund av brist, underskott och icke-tillgång. Myterna genomgår stora transformationer när de korsar en språklig eller geografisk gräns. Motiven spegelvänds, karaktärer faller bort och tillkommer, början blir till slut, osv. Med avstånd urartar eller degenerar myten, går från en opposition mellan kontradiktoriska enheter (exempelvis mänskligt:icke-mänskligt) till konträra enheter (mänskligt:djuriskt) för att i sin svagaste form bli till gradskillnader (att graden av mänsklighet kontra djuriskhet uttrycks som småätare:storätare i ett samhälle som gör måttligheten till en dygd).

Myterna är en produkt av strukturella transformationer och Lévi-Strauss följer deras inbördes relationer genom att göra s.k. nätverksstrukturer för mytuppsättningarna. I dessa kartlägges variationerna på ett givet tema – hur transformationerna låter vända på mytmotiven, dubblera gudomligheter eller splittra upp dem och låta samma handlingar tillskrivas olika djur i de indianska myterna. Det grundläggande momentet i mytanalysen är sökandet efter binära oppositioner och den metodologiska analogin mellan mytem och fonem. Det är inte mytemens kombinationer han söker – de tillhör inte samma kategori som ordet eller meningen, enheter vilkas mening eller meningar kan definieras. Fonemen är icke meningsbärande enheter som står mot varandra i ett system. De skapar mening just på grund av denna opposition. Samma sak gäller för mytemen i myternas värld. Lévi-Strauss läser över myternas gränser och mellan deras språk i syfte att finna och översätta deras kodifierade meddelande. Myternas koder kan vara av varierat slag: rumsliga, tidsliga, kosmologiska, ekonomiska, politiska, sociala eller sexuella. Myt är för meningen/betydelsen (*sens*) vad musiken är för ljud (*sons*) – myt, musik, matematik och språk uppfattar Lévi-Strauss som fyra autonoma varianter av ”metakoder”. Det är en spekulativ metod och han har alltid varit införstådd med risken att beskyllas för övertolkning och reducering.⁹⁴

Mytlogikserien förde Lévi-Strauss tillbaka till Wagner som varit kult under hans ungdomsår. Wagner inspirerade symbolistskolan i Frankrike i dess hyllande av estetiken – *l'art pour l'art*. Efter sin död 1883 blev han en referens för politiska extremister på såväl vänsterkanten som bland högerens nationalisterna och med sin vurm för Wagner har Lévi-Strauss hamnat i en dialog med många som positivt eller negativt engagerats av kompositören, däribland Baudelaire, Mallarmé, Eliot, Proust, Mann, Virginia Woolf, Nietzsche, Shaw och Adorno.⁹⁵ Lévi-Strauss betraktar Wagner som upphovsman till den strukturella mytanalysen genom dennes upptäckt att mytens struktur

kan blottläggas via ett musikaliskt stycke.⁹⁶ Wagners explicita och implicita kritik av kronologier har också influerat Lévi-Strauss' utmaning av det historiska medvetandet och värdet av sekvens och intrig som ordnande deviser. Men det är inte bara Wagner som kan relateras till Lévi-Strauss' mytanalyser utan även Bach, Beethoven, Debussy, Ravel och Stravinsky. Bach och Stravinsky arbetade med "koder" i sina verk, Beethoven och Ravel betonade "budskapet" medan Wagner och Debussy bearbetade "myten".⁹⁷

Mythologiques är en metafor som anspelar på mönster och figurationer i musik (inte vetenskap). Den markerar dock inte någon övergång från den "lingvistiska modellen" till en "musikalisk" – båda handlar om kommunikation och glider in i varandra. Samma sak gäller spelmetaforen. Varje spel har sina spelare, sina insatser och en uppsättning av regler. Spelaren måste följa reglerna men dessa ger honom utrymme för självständiga val och därigenom kommer spelarna sinsemellan att föra en "dialog" kodifierad till strategier och motstrategier. Segrare blir den som kan föregripa den andres strategier och skära av dennes valmöjligheter. Lévi-Strauss spelar schack med myterna (se den schackbrädesrutade kartan i *Lodjurets historia*) och han avgår alltid med segern – inte därför att han är en bättre spelare än myterna utan helt enkelt därför att han som öppnare av partiet ligger ett drag före. Vinsten är kunskap på två olika nivåer – den specifika och den generella. "Om varje lokal mytologi konfronteras med en given historia och en given ekologisk miljö, så lär den oss mycket om samhällets drivkrafter, klagör funktionssättet hos, innebörden i och ursprunget till trosföreställningar och sedvänjor som i vissa fall har utgjort ett problem för oss, ibland under flera sekler." På den generella nivån reduceras det mytiska tänkandet till dess form, men inget går förlorat. "Det gäller inte längre att få veta vad myterna säger, utan att förstå hur de säger, även om de säger allt mindre och mindre när man greppar dem på denna nivå."⁹⁸

Den strukturalistiska metoden applicerar Claude Lévi-Strauss även på materiella objekt. Dessa behandlas som bärare av kodifierade meddelanden – de har en sändare och en mottagare, föremålet i sig är formen med vilket avsändaren valt att kommunicera. Att dagens antropologer till stor del förlorat intresset för materiell kultur är något som han är uttalat kritiskt till.⁹⁹ Någon analys, utöver den som finns i denna reseskildring, av de stora samlingar som han förde hem från Sydamerika har han aldrig gjort. Däremot fann han anledning att återkomma till maskerna från den kanadensiska nordvästkusten. Konstformen gjorde honom konfunderad. Tekniken var superb, men det fanns något i maskernas stil och form som kändes underligt och mystiskt. Problemet var helt enkelt att hantverket var mästertligt men ändå var slutprodukten illa anpassad till

maskernas praktiska funktion.¹⁰⁰ Sådan lyder problemformuleringen i *La voie des masques* (1975, i utökad och reviderad utgåva 1979). Åter förlorade den engelska översättningen *The Way of the Masks* originalspråkets icke oväsentliga dubbelbetydelse av både väg och röst. Maskerna har ett budskap som skall föras vidare. Lévi-Strauss studerar maskerna på exakt samma sätt som myterna. Han följer deras transformationer och blottlägger deras struktur.¹⁰¹ Likt en myt kan masken inte tolkas utifrån sig själv som ett separat objekt. Form och färg på en mask har ingen mening isolerat, den måste ställas i förhållande till andra masker.¹⁰²

*

Lévi-Strauss har gått från en stark kritisk inställning till Durkheim, säkerligen ett behov av att frigöra sig från giganten, till ett allt större erkännande. I den följande texten tillskriver han bororoindianerna större sociologisk insikt än Durkheim och Comte. Hans förhållningssätt till Rousseau är det motsatta.¹⁰³ *Spillror av paradiset* innehåller ett okritiskt hyllande som med tidens gång blivit allt mer nedtonat. Hans läsning har alltid varit selektiv – vad Rousseau ägnade stort utrymme åt har förbigåtts medan Lévi-Strauss lagt emphasis på det som upplysningsfilosofen bara nämnde i förbigående. Det är i civilisationskritiken som deras möte slår gnistor. Båda talar om naturfolkens vishet och själsliga harmoni och pekar på att den moderna människan strävar efter, och har lyckats med, att producera en monokultur, en masscivilisation. Båda betonar rättvisan och det mänskliga kulturskapandet. De har – i skilda tidevarv och på olika villkor – genom sitt författarskap delat med sig av en världsbild som svarat mot både intellektuella och emotionella behov – om än inte alltid av sammanhang och konsekvens.

Där erövrare, kolonialister och missionärer förstörde, försökte antropologen dokumentera det som var på väg att gå under. Det gällde upptecknandet av seder och bruk, insamlandet av ett försvinnande hantverk och arkeologiska artefakter som strax skall krossas under maskinernas framfart. Den starka civilisationskritiken som Lévi-Strauss gör sig till tolk för i *Spillror av paradiset* återkommer i alla hans arbeten.¹⁰⁴ Han häcklar den fåfänga jakten på rikedomar – i Sydamerika efter guldets gula guld, sockrets vita guld och oljans svarta guld. Gång på gång har han ifrågasatt västvärldens kultur, värderingar och historieskrivning – det är inte de indianska myterna som är ologiska eller

prelogiska utan det är det västerländska tänkandet som dominerats av en alldeles för snäv logik.¹⁰⁵ Framöver kan läsaren tydligt följa förkastandet av den västerländska etnocentrismen och framstegsideologin, en djup beundran för ursprungsfolkens kulturer och betonandet av ekologisk balans och självbegränsning. Lévi-Strauss predikar en naturdyrkan som nästintill tar sig ett religiöst uttryck. Han gör sig till profet för den decentraliserade och postkoloniala tid som vi numera erfar.

Tiden är mogen för att idéhistoriskt omvärdera Claude Lévi-Strauss' farväl till de sorgsna tropikerna. *Spillror av paradiset* har länge haft ett litterärt erkännande, vetenskapligt har den däremot betraktats som ett udda inslag, ibland blivit ställd vid sidan av hans övriga produktion. Men den ger en förträfflig illustration av hans metodologiska tänkande och retrospektivt förvandlas de splittrade minnesbilder som han sammanställde på femtiotalet även till en bild av framtiden, en sammanfattning av det ännu icke skrivna, till de antropologiska klassiker om totemism och myter som senare följde. För den som söker en djupare förståelse av Lévi-Strauss' tänkande och därmed den strukturalistiska analysen av sociala fenomen är boken därmed en utmärkt introduktion. Alla andra kan nöja sig med att låta sig fångas av en av 1900-talets litterära och antropologiska klassiker.

Paris och Malmö i juli 2000

Christer Lindberg

Noter

¹ Lévi-Strauss, *Structural Anthropology* (Basic Books, New York 1967), sid 328 (efterskrift till den femtonde essän).

² Pace, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes* (ARK, London 1986), sid 19.

³ Ibid, sid 12.

⁴ Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, sid 328.

⁵ Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil: A Photographic Memoir* (University of Washington Press, Seattle 1995), sid 40.

⁶ Ibid, sid 26-27.

⁷ Ibid, sid 21-23.

⁸ Lévi-Strauss & Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss* (The University of Chicago Press, Chicago & London 1991), sid 21.

⁹ Pace, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, sid 20; Hénaff, *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology* (University of Minnesota Press, Minneapolis & London 1998), sid 254.

¹⁰ Lévi-Strauss, *Saudades do Brasil*, sid 46.

¹¹ Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (Atheneum, New York 1984), sid 17. Den svenska översättningen är inte fullständig utan utelämnar merparten av det självbiografiska inslaget. I text och noter framöver sker hänvisningar i första hand till här föreliggande svenska utgåvan och för de utelämnade passagera till den senaste engelska översättningen.

¹² Boon, "Claude Lévi-Strauss" (i *The Return of Grand Theories in the Human Sciences*, edited by Quentin Skinner, Cambridge University Press, New York 1990), sid 161.

¹³ Lévi-Strauss, *From Honey to Ashes* (Octagon Books, New York 1979), sid 474-475.

¹⁴ Boon, "Claude Lévi-Strauss", sid 163.

¹⁵ Pace, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, sid 23.

¹⁶ Ibid, sid 22.

¹⁷ Ibid, sid 25.

¹⁸ Ibid, sid 4.

¹⁹ Lévi-Strauss & Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, sid 22.

²⁰ Ibid, sid 15.

²¹ Ibid, sid 168.

²² Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, sid 55.

²³ Det är en av de texter som han 1958 valde att ge ut på nytt i *Anthropologie structurale*.

²⁴ Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Fontana Press, London 1993), sid 350-351.

²⁵ Lévi-Strauss & Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, sid 16.

²⁶ Samling 36.48 innehåller 604 objekt från bororo och caduveo och 39.88 nästan 800 föremål, huvudsakligen från nambikwara.

²⁷ Lévi-Strauss & Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, sid 44.

²⁸ Se Lindberg, *Antropologiska porträtt* (Studentlitteratur, Lund 1993), *Antropologiska porträtt 2* (Sociologiska institutionen, Lund 1997) och *Erland Nordenskiöld: ett indianlif* (Natur och kultur, Stockholm 1996).

²⁹ Pace, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, sid 29-30.

³⁰ Lévi-Strauss, *The Way of the Masks* (University of Washington Press, Seattle 1990), sid 7.

³¹ Ibid, sid 3.

³² Ibid, sid 3.

- ³³ Degli & Mauzé, *Arts premiers: Le temps de la reconnaissance* (Decouvertes Gallimard/Reunion des Musées Nationaux, Paris 2000), sid 103.
- ³⁴ Lévi-Strauss & Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, sid 34.
- ³⁵ Ibid, sid 35.
- ³⁶ Ibid, sid 41.
- ³⁷ Ibid, sid 43.
- ³⁸ Lévi-Strauss, *Structural Anthropology 2* (Allen Lane, London 1977), sid 50-51.
- ³⁹ Rubriceringen ändrades 1954 till ”Religions comparées des peuples sans écriture”.
- ⁴⁰ Lévi-Strauss & Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, sid 55.
- ⁴¹ Lévi-Strauss i 1977 års Massey Lectures, *Myth and Meaning* (Routledge & Kegan Paul, London and Henley 1978), sid 3.
- ⁴² Lévi-Strauss & Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, sid 123-124.
- ⁴³ Se Skinner, *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge University Press, Cambridge 1990).
- ⁴⁴ Läsaren bör vara uppmärksam på att den brittiska struktur-funktionalismen använder begreppet struktur på ett helt annat sätt. Den uppfattar strukturen som hemmavarande på den empiriska nivån, som en del av den empiriska verkligheten. Den franska strukturalismen presenterar strukturella modeller (konstruerade av antropologen) vilka är helt fristående från den empiriska verkligheten. Däremot förväntas de uttrycka någonting om denna realitet. Med andra ord är strukturer aldrig observerbara bortsett från dess effekter. Detta exemplifieras i Lévi-Strauss’ diskussion med Maybury-Lewis där han menar att man måste skilja på sociala relationer på den observerbara nivån och t.ex. symboler för äktenskapsregler. De senare kan utforskas via matematisk metod: *Structural Anthropology 2*, sid 80.
- ⁴⁵ När Lévi-Strauss kritiskt har kommenterat Needhams engelska översättningar och Leachs uttolkningar har han påpekat att ”esprit” inte kan reduceras till engelskans ”thought” och ”mind”.
- ⁴⁶ Caws, *Structuralism: A Philosophy for the Human Sciences* (Humanity Books, Amherst 2000), sid 1.
- ⁴⁷ Ibid, sid 2.
- ⁴⁸ Lévi-Strauss, *The Naked Man* (University of Chicago press, Chicago 1990), sid 638.
- ⁴⁹ Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked* (Pimlico, London 1994), sid 9.
- ⁵⁰ Pace, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, sid 11.
- ⁵¹ Lévi-Strauss’ kritik av Sartres historiesyn finns i det avslutande kapitlet av *Det vilda tänkandet*.
- ⁵² Mercier, *Antropologins historia* (Bokförlaget Aldus/Bonniers, Stockholm 1971), sid 68.
- ⁵³ I praktiken innebar det att man endast begagnade etnografiska data för att tolka ”ursprunget” till samhället eller kulturen. Se Mercier, *Antropologins historia*, sid 102-105.
- ⁵⁴ Hatch, *Theories of Man and Culture* (Columbia University Press, New York 1973), sid 165.
- ⁵⁵ Durkheim & Mauss, ”De quelques formes primitives de classification: contribution à l’étude des représentations collectives”. *Année Sociologique*, Vol VI, 1901-02.
- ⁵⁶ Fournier, *Marcel Mauss* (Librairie Arthème, Paris 1994), sid 503.
- ⁵⁷ Layton, *Antropologisk teori* (Nya Doxa, u.o. 1999), sid 79-80.
- ⁵⁸ Casey, *Familjens historia* (Studentlitteratur, Lund 1993), sid 19.
- ⁵⁹ Lévi-Strauss & Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, sid 52.
- ⁶⁰ Pace, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*, sid 10.
- ⁶¹ Lévi-Strauss & Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, sid 91.
- ⁶² *Chaire d’Anthropologie sociale: Leçon inaugurale fait le 6 janvier 1960 par M. Claude Lévi-Strauss, Paris* (i eng. översättning *The Scope of Anthropology*).
- ⁶³ Lévi-Strauss & Eribon, *Conversations with Claude Lévi-Strauss*, sid 60.

- ⁶⁴ Ibid, sid 64. Se även *L'identité; Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss* (1977).
- ⁶⁵ De tre följande åren var Lévi-Strauss synnerligen produktiv: *Le regard éloigné* kom 1983 och följdes av *Paroles données* (1984) och *La potière jalouse* (1985). Sedan dröjde det till 1989 med *Des symboles et leurs doubles*.
- ⁶⁶ Se Guiart, "A l'occasion de l'exposition «Les Amériques de Claude Lévi-Strauss»", *Le Petit Journal du Musée de l'Homme*.
- ⁶⁷ Se Lindberg, *Antropologiska porträtt 2*.
- ⁶⁸ Lévi-Strauss, *Totemism* (Merlin Press, London 1964), sid 69-70.
- ⁶⁹ Olsson, *Lévi-Strauss och totemismens teoretiker* (Revopress, Lund 1972), sid 46.
- ⁷⁰ McGee & Warms, *Anthropological Theory: An Introductory History* (Mayfield Publishing Company, Mountain View 1996), sid 85-91 och 98-99.
- ⁷¹ Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (Yale University Press, New Haven 1944), sid 82-83.
- ⁷² Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume Two: Mythical Thought* (Yale University Press, New Haven 1967), sid 183.
- ⁷³ Goldenweiser, "Totemism: An Analytical Study", *Journal of American Folklore*, Vol 23, 1910.
- ⁷⁴ Lévi-Strauss, *Totemism*, sid 1, 5 och 15.
- ⁷⁵ Olsson, *Lévi-Strauss och totemismens teoretiker*, sid 105.
- ⁷⁶ Lévi-Strauss, *Totemism*, sid 15.
- ⁷⁷ Se illustrationerna till *Det vilda tänkandet* (Arkiv förlag, Lund 1983).
- ⁷⁸ Lévi-Strauss, *Totemism*, sid 104.
- ⁷⁹ Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, sid 9.
- ⁸⁰ De flesta av Lévi-Strauss komplexa omslagsillustrationer till mytböckerna har också fallit bort i de engelska utgåvorna.
- ⁸¹ Se Lévi-Strauss, *Totemism* och *Det vilda tänkandet* samt Descola & Pálsson, *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (Routledge, London and New York 1996).
- ⁸² Descola & Pálsson, *Nature and Society*, sid 87-88.
- ⁸³ Se Lindberg, *Den gode och den onde vilden* (Arkiv förlag, Lund 1998) för en diskussion om arbetets plats i en större idéhistorisk tradition.
- ⁸⁴ Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, sid 16-17.
- ⁸⁵ Lévi-Strauss, *Lodjurets historia* (Norstedts, Stockholm 1992), sid 58-59.
- ⁸⁶ Lévi-Strauss, *From Honey to Ashes*, sid 473.
- ⁸⁷ Ibid, sid 13.
- ⁸⁸ Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, sid 1.
- ⁸⁹ Mercier, *Antropologins historia*, sid 142.
- ⁹⁰ Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, sid 4-5.
- ⁹¹ Detta grundtema behandlar Lévi-Strauss i *The Naked Man*.
- ⁹² Lévi-Strauss, *From Honey to Ashes*, sid 19-20.
- ⁹³ Lévi-Strauss, *Lodjurets historia*, sid 117.
- ⁹⁴ Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, sid 13.
- ⁹⁵ Boon, "Lévi-Strauss, Wagner, Romanticism: A Reading-back..." (i *Romantic Motives: Essays on Anthropological Sensibility*, edited by George W. Stocking, Jr. History of Anthropology, volume 6, The University of Wisconsin Press, Madison 1989), sid 125-126.
- ⁹⁶ Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, sid 15.
- ⁹⁷ Boon, "Claude Lévi-Strauss", sid 171-172.
- ⁹⁸ Lévi-Strauss, *Lodjurets historia*, sid 205-206.

⁹⁹ Han påtalar detta i en kommentar till Schusters och Carpenters studie *Patterns That Connect: Social Symbolism in Ancient and Tribal Art*.

¹⁰⁰ Lévi-Strauss, *The Way of the Masks*, sid 10-12.

¹⁰¹ Ibid, sid 12-14.

¹⁰² Ibid, sid 56-57.

¹⁰³ Essäer om både Durkheim och Rousseau finns i *Structural Anthropology 2*. Lévi-Strauss hyllar Mauss i ”The Scope of Anthropology” som ingår i samma arbete.

¹⁰⁴ David Pace diskuterar utförligt Lévi-Strauss politiska trajektorier i *Claude Lévi-Strauss; The Bearer of Ashes* (sid 185-206). Genom sina kommentarer och spekulationer om västerlandets normer och värderingar har Lévi-Strauss arbeten fått stor, om än implicit, politisk laddning. Intellectuellt har han aldrig tvekat om att göra markeringar, däremot är det sällan som han omsatt sina tankar i praktiskt handlande. Återkommande är istället hans kommentarer om att antropologen, med undantag för vid alldeles speciella tillfällen, bör distansera sig från politiken. Han tog öppet avstånd från 1968 års radikala studentrörelse och kommenterade kravallerna som ännu ett tecken på den västerländska civilisationens tillkortakommande. I senare intervjuer har han gjort gällande att begrepp som reaktionär och revolutionär är föråldrade, de är endast meningsfulla i en konfliktsituation mellan två grupper. Men dagens viktiga politiska och sociala frågor berör mänskligheten som helhet, menar han, inte regimer, partier eller klasser.

¹⁰⁵ Lévi-Strauss, *Structural Anthropology 2*, sid 65.