

UNA LECTURA DE LEVI-STRAUSS

Edmundo Magaña

INTRODUCCION

Este artículo tiene por objeto exponer y discutir brevemente los principales temas de debates en torno al estructuralismo de Lévi-Strauss, tal como éstos han sido desarrollados en círculos académicos norteamericanos, ingleses y franceses. El propósito inicial era, sin embargo, rebatir las interpretaciones abusivas y/o mal fundamentadas del estructuralismo francés que han caracterizado una parte substancial de los debates en torno a éste. En la primera parte, *Hacia una metodología estructuralista*, se discuten, como lo dice el título, algunos problemas metodológicos presentados por el análisis estructural. Se trata aquí de examinar hasta qué punto el estructuralismo cuenta con un arsenal metodológico propio y, naturalmente, si es legítimo o no, para una comprensión del estructuralismo, el recurso a epistemologías provenientes de otras escuelas teóricas.

En la segunda parte, *Razón dialéctica versus razón analítica*, se discuten problemas más generales tocando brevemente los problemas teóricos a que ha dado lugar las tesis lévi-straussianas sobre historia y contexto, la mentalidad primitiva, la 'lógica de lo concreto', etc., y las reflexiones que han sugerido a otros autores.

En la parte final, *La crítica humanista*, se tratan problemas aún más amplios que atañen a la dimensión normativa, ideológica y política del estructuralismo de Lévi-Strauss.

No hay una continuidad estricta entre las tres partes y cada una de ellas puede ser leída independientemente.

Como ya he dicho, ésta no es una explicación de texto. Hay otros trabajos, de introducción y de interpretación, que no puedo más que sugerir a los lectores interesados en profundizar sus estudios del estructuralismo. Un trabajo de introducción básica que puede consultarse provechosamente es el de J.B. Fages, *Comprendre Lévi-Strauss*, Privat, Paris, 1972. Obras más exhaustivas y de carácter interpretativo son las de Yvan Simonis, *Claude Lévi-Strauss ou 'la passion de l'inceste'*, Aubier Montaigne, 1968, y la de Mireille Marc-Lipiansky, *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, Payot, Paris, 1973. En lengua inglesa se encuentra el trabajo de Bob Scholte, *The structuralism of Claude Lévi-Strauss*, en J.J. Honigman, *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, Ed., Chicago, 1973.

He escrito este artículo basándome en mi tesis de licenciatura de 1978. He modificado algunos párrafos y he eliminado enteramente otros, pero lo esencial se ha mantenido. Yo también he cambiado algo y me parece ahora que un énfasis muy extremado en los métodos, de no importa qué escuela, es la mejor manera para matar la imaginación antropológica. Pero no cambia en nada la tesis defendida en el texto de que el estructuralismo tiene su propia metodología y que sin entender ésta el estructuralismo no será comprendido.

Todas las citas, originalmente en francés, inglés y holandés, han sido traducidas por el autor. No he tenido oportunidad de usar la traducción de las *Mythologiques* de Juan Almela publicada por el Fondo de Cultura Económica y Siglo Veintiuno, pero su lectura es muy recomendable. Todas las referencias de Lévi-Strauss, en consecuencia, corresponden a las publicaciones en francés (excepto *Tristes Tropiques*, de la que he usado la traducción inglesa publicada por Penguin Books).

Quiero agradecer muy especialmente a Bob Scholte, mi supervisor, que leyó y discutió conmigo cada uno de los párrafos de mi tesis y que quiso dirigir y aceptar una tesis que difiere en mucho de su propia interpretación del estructuralismo de Lévi-Strauss. Tengo una deuda inmensa con él. El Dr. Jan Pouwer y mi esposa Fabiola Jara, que he nombrado en otro lugar, dieron muestras de la misma simpatía y paciencia.

HACIA UNA METODOLOGIA ESTRUCTURALISTA

Algunos autores han señalado que mientras que las unidades de la música permanecen siendo las mismas en las varias combinaciones en que ocurren, en los mitos, al contrario, cualquier cosa puede servir de materia prima (Fleischmann 1966:39). En general, afirmaciones similares pueden encontrarse en Lévi-Strauss mismo (1949: 224; 1955b: 229) pero éstas han sido expresadas en relación con la gramática de los mitos, no con respecto a su vocabulario. Y puesto que la aproximación estructural al análisis de los mitos se inscribe en la semiología... deberíamos proceder más cuidadosamente⁽²⁾. No cualquier cosa puede servir de materia prima para los mitos. Los fonemas —y las unidades de la música— no tienen significación por sí mismas; el caso con los mitemas es diferente:

'(...) puesto que éstos resultan de un juego de oposiciones binarias o temarias (lo que les hace comparables a los fonemas), pero entre elementos que están ya cargados de significación en el plano del lenguaje.. y que son expresables con palabras del vocabulario. Usando un neologismo de la técnica de la construcción, se podría decir que a diferencia de las palabras, los mitemas están 'predeterminados' *préconstraints*. Ciertamente, son aún palabras, pero en un doble sentido: son palabras de palabras' (Lévi-Strauss 1960: 171).

En conexión con esto, debería indicarse la crítica de Lévi-Strauss a la teoría de

los signos de Saussure; especialmente, que el postulado carácter arbitrario de los signos debería revisarse (1955b: 230; 1967: 362; 1968: 216; 259). Lo que se afirma es que desde el punto de vista de la estructura —o de la gramática— los signos son indiferentes, no arbitrarios, como hemos podido leer en la citación anterior. Sin embargo, algunos autores han argumentado que la noción de signo en Lévi-Strauss se basa en una mala interpretación o en incomprensión de los textos de semiología o que el uso de esta noción por Lévi-Strauss es errónea porque en los mitos los signos están lejos de ser arbitrarios, que es justamente la tesis de Lévi-Strauss (Makarius 1970: 257). Ahora bien, el recurso a la teoría de los signos tenía por objeto:

‘(...) trascender la oposición de lo sensible y de lo inteligible colocándonos en el nivel de los signos. En efecto, éstos se expresan unos por medio de los otros’ (Lévi-Strauss 1964: 22).

Los signos presentan la particularidad de que aunque la relación entre lo significado y el significante puede ser más o menos motivada, ellos conllevan en todos los casos propiedades o rasgos que son comunes a ambos. Son analógicos si expresan sustancias comunes y homológicos o formales si reflejan formas comunes. Un signo será definido de acuerdo al lugar que ocupa en un sistema, como Barthes dice (1962: 120), pero no sin haber pasado antes por este primer filtro. Esto es, la arbitrariedad relativa de un signo es limitada. Un elemento o material dado debe satisfacer dos requerimientos: aquél impuesto sobre todos los materiales para ser incorporados en un mito como signos (i.e. que deben ser analógicos u homológicos) y que deben satisfacer otros requerimientos estructurales (que puede ser opuesto a otro elemento, que puede mediar entre elementos, etc.). Con respecto al proceso por el cual un material dado llega a ser considerado un signo, Lévi-Strauss ha señalado que es a causa de esto que lo significado y su significante pueden cambiar de lugar (1967: 362). Más adelante volveremos sobre esto.

La analogía entre música y mito ha sido mantenida por Lévi-Strauss aún antes de sus *Mythologiques*, y se la encuentra en un artículo sobre Propp de 1960:

‘Aquellos de entre nosotros que han abordado el análisis estructural de la literatura oral hacia 1950, sin conocimiento directo de la tentativa de Propp... re-encontrarán en él... fórmulas... que ellos saben no haberlas tomado de él. La noción de ‘situación inicial’, la comparación de una narrativa mitológica a las reglas de la composición musical...’ (1960: 152).

Una analogía similar se encuentra en *Tristes tropiques*:

‘Las principales manifestaciones de la vida social tienen algo en común con las obras de arte: se producen en el nivel de lo inconsciente, porque son colectivas, y aunque las obras de arte son individuales... De modo

que no es en ningún sentido metafísico que podemos justificar una comparación... entre una ciudad con una sinfonía o un poema; todos ellos son objetos de una naturaleza similar' (1955a: 154-155).

Aunque en *Mythologiques* los mitos reciben un énfasis privilegiado con respecto a la música, es a lo largo de esa línea que podemos trazar una continuidad entre *Mythologiques* y trabajos previos de Lévi-Strauss. Parece que Lévi-Strauss se refería a aquellas ciudades y aldeas que son espontáneamente fundadas y desarrolladas, y en casos en que ni los individuos ni el grupo estaban conscientes de la estructura urbana a cuyo diseño ellos contribuían. En todos los casos, la primera estructura permanece. Los mitos y la música, no estando tan estrictamente sujetos a restricciones sociales, expresan más claramente las operaciones de la mente.

Para algunos otros autores, la analogía entre música y mito y la organización de *Le cru et le cuit* sobre una analogía con una composición musical es sentida como inapropiada y obstrusiva (Hughes 1968: 35). El mismo autor agrega que Lévi-Strauss modeló su trabajo por sus efectos como literatura (*Ibid.*: 36). Otros críticos han afirmado que *Le cru et le cuit* ilustra la tesis estética de la lingüística estructural de que el sentido de un objeto se manifiesta donde la verdad se identifica ella misma con el vértigo poético (de Heusch 1965b: 717) (?). El agrega: '*Le cru et le cuit* es una obra de arte perfecta, intraducible en otro lenguaje que el suyo...' (*Ibid.*: 717). El impulso detrás de los trabajos de Lévi-Strauss es el de un músico frustrado, dice Diamond (1974: 301)(3). Otros comentaristas afirman más radicalmente que la obra de Lévi-Strauss no puede ser valorada como antropología sino que como metáfora poética (Steiner 1967: 183). En palabras de Leach, Lévi-Strauss es un poeta más bien que un antropólogo (1970: 20). Scholte contiene que si el estructuralismo permaneciera consistente con sus propias premisas..., se reduciría a una metáfora artística (1969a: 149). En otro lugar él escribe: 'Si Lévi-Strauss es en realidad un artista y el estructuralismo una estética, no necesitamos por esto abstenernos de una evaluación científica de *Mythologiques*' (Scholte 1969b: 121). El problema aquí parece ser de un alcance más general que el de juzgar las *Mythologiques* desde el punto de vista de la crítica literaria (o estética, en general) o desde un punto de vista científico. Comentando su propio trabajo, Lévi-Strauss dice que las *Mythologiques* son

'(...) el negativo de una sinfonía que un día cualquier compositor podrá legítimamente sacar la imagen positiva' (1971a: 580)(4).

La discusión acerca del tipo de discurso que sostiene Lévi-Strauss y la subsecuente búsqueda de un meta-discurso para juzgar ése, ha obstaculizado la comprensión de una de las implicaciones más importantes de las proposiciones de Lévi-Strauss. Naturalmente que las obras de Lévi-Strauss pueden ser revisadas desde el ángulo de la crítica literaria y desde el de la ciencia —el primero necesita como objeto nada más que palabras escritas y, en este sentido, todos los trabajos de antropología

son susceptibles de un tratamiento similar. Pero más allá de este debate la contención importante es que la antropología puede legítimamente recurrir, para traducir una realidad etnográfica, a otros medios que solo los de la escritura⁽⁵⁾. Quizás es aún muy radical afirmar que una realidad etnográfica puede traducirse en música, pero que puede traducirse por otros medios que aquellos de las formas literarias sancionadas por la comunidad científica es el punto esencial. La academia antropológica ha privilegiado la escritura y ha originado un cierto estilo 'científico' que no tiene ningún valor intrínseco. Lévi-Strauss no ha explorado este tema ni lo ha enfatizado. Por otro lado, él acepta las normas comunes de la 'escritura científica'. Pero sus textos deben considerarse independientemente de él mismo y la contribución de éstos a la ruptura de la antropología institucional no puede negarse.

Al discutir lo que Scholte ha llamado la viabilidad científica del estructuralismo de Lévi-Strauss (1969b: 113), consideraremos primero aquéllos aspectos relacionados al uso frecuente, en *Mythologiques*, de símbolos lógico-matemáticos y fórmulas algebraicas. Este ha sido un tema de debate sostenido a pesar de las reservas de Lévi-Strauss mismo de que no deben ser tomadas muy seriamente:

'Entre nuestras fórmulas y las ecuaciones de un matemático, la semejanza es completamente superficial, porque las primeras no son aplicaciones de algoritmos que, empleados rigurosamente, permiten encadenar o condensar demostraciones. Se trata aquí de otra cosa. Algunos análisis de mitos son tan largos y minuciosos que sería difícil conducirlos a su término a menos que se disponga de una escritura abreviada, suerte de estenografía que ayude a definir sumariamente un itinerario del qué la intuición revela las grandes líneas, pero que a riesgo de perderse en él no se sabría recorrer sin haberle reconocido, primero, por trozos. Las fórmulas que escribimos con símbolos de las matemáticas, por la razón principal de que existen ya en tipografía, no pretenden pues probar nada' (Lévi-Strauss 1964: 39).

Sin embargo, el uso de esta tipografía ha recibido un tratamiento inusual en la literatura sobre *Mythologiques*. Isambert escribe que éstas revelan mucha arbitrariedad y que debería esperarse que las transformaciones expuestas en este trabajo fuesen el objeto de una formulación lógico-matemática más estricta (1965: 394). También Fleischmann avanza la idea de que para prevenir la inseguridad con respecto a las transformaciones míticas era necesario hacer uso de símbolos matemáticos (1966: 39). El propósito del uso de estos símbolos ha sido claramente confundido. Una formulación más estricta no agregaría nada al análisis de los mitos: esto dificultaría o facilitaría, de acuerdo al lector, la lectura de los análisis, pero nada más. Fuertes críticas han venido de Régnier que afirma que las formulaciones matemáticas de Lévi-Strauss son un sin-sentido puro. La significación del modelo de estructura diseñado en *La structure et la forme* (Lévi-Strauss 1960: 164) permanece siendo un misterio aún para matemáticos (Régnier 1968: 273). Coincide con Richard (1967) en contender que las transformaciones postuladas son arbitrarias (*Ibid.*: 282:283). Richard ha realizado un intento de operacionalización lógico-

matemática de las *Mithologiques* con resultados negativos; el problema principal encontrado aquí es '(...) una cierta gratuidad en la elección de los mitos y en los papeles que se les hace jugar' (Richard 1967: 301). En *Le cru et le cuit* hay casos en que elementos aislados con trazados y casos en que ciertos elementos de una cadena sintagmática son privilegiados (o ciertos mitos) justamente para hacer posible la comparación (*Ibid.*: 334). La misma observación ha hecho Hultkrantz (1969: 737). Además, los criterios aplicados para definir una cadena sintagmática variarían de mito a mito. En semiología todas estas técnicas son usualmente aplicadas y no necesitan ser excluyentes. Para los matemáticos, sin embargo, esto suena muy extraño. Pero lo que es realmente curioso en este debate es que, para comenzar, no había bases sólidas para comenzarlo puesto que el uso de estas fórmulas no tenían el alcance que otros antropólogos le atribuyeron. Lévi-Strauss mismo cerró este debate en la *Finale de L'Homme Nu*. Aparte del hecho de que cada sistema mítico puede ser solamente aprehendido en proceso de cambio, los mitos ofrecen otro tipo de resistencia al análisis matemático:

'(...) Las dificultades provienen ante todo de la imposibilidad de definir sin equívocos las unidades constitutivas del mito ya sea como términos, ya como relaciones, pues según las variantes consideradas y en diferentes etapas del análisis, cada término puede aparecer como una relación, y cada relación como un término. En segundo lugar, esas relaciones ilustran tipos de simetría diferente los unos de los otros, demasiado numerosos para describirlos en el vocabulario limitado de la contrariedad, de la contradicción y de sus inversos... El análisis mítico maneja así, sin darse cuenta, menos términos y relaciones simples que conjuntos de términos o conjuntos de relaciones que éste define inevitablemente de manera grosera y torpe' (1971a: 567-568)⁶.

Esto es que, aunque Lévi-Strauss mismo sostiene que es posible una formulación lógico-matemática en el análisis de los mitos, él mismo no la ha realizado. La posibilidad permanece abierta:

'(...) La definición de las categorías como sistemas formados a la vez de un conjunto de términos y del conjunto de las relaciones entre esos términos corresponde a aquella que se puede dar del mito, y la noción de morfismo, que no expresa más que la existencia de una relación entre dos términos sin preocuparse de precisar la naturaleza lógica (de la relación)...' (Lévi-Strauss 1971a: 568)⁽⁷⁾.

Agrega que muy posiblemente se requerirían nuevas herramientas lógico-matemáticas. Esto no significa, por supuesto, que aquéllos que han criticado el uso de estas fórmulas por Lévi-Strauss han confirmado solamente las reservas propias de Lévi-Strauss mismo, pero, en algún sentido, tanto críticos como apologistas han estado desempeñando papeles reservados para ellos de antemano —el de tener razón. De este modo, debemos volver al punto inicial expresado en *Le cru et le cuit*, que el uso de términos como simetría, inversión, homología, etc., tenían por

función únicamente expresar groseramente relaciones entre conjuntos de relaciones pero no la de explicarlas (1964: 39)(8).

Otros comentaristas han rechazado el uso (o abuso) de la noción de binarismo por Lévi-Strauss. Leach sostiene que si es verdad que el cerebro tiende a operar en términos binarios, es también verdad que opera también de otras maneras —por ejemplo, analógicamente (1967: 128; 1970: 88). También se argumenta que el análisis estructural no permite la graduación de valor (Leach 1967; 1970; Steiner 1967: 174; Makarius 1970: 249)(9). De una manera ligeramente diferente, Burridge ha sostenido que el análisis estructural de los mitos es solamente una manera de ‘romper’ los elementos de los mitos agrupándolos en pares de contrarios y encontrar su resolución (1967: 101). Scholte ha señalado que hay, en realidad, un énfasis en el uso de modelos binarios pero que modelos analógicos también han sido usados —aunque ambos modelos no están destinados a probar nada (1969b: 102). Como Scholte escribe, Lévi-Strauss ha sido explícito acerca de esto. En su respuesta a Leach, Lévi-Strauss observa:

‘(...) Como si la noción misma de transformación... no revelara enteramente de la analogía...’ (1967: 74)

y ha indicado algunos análisis de mitos en que se han usado modelos analógicos (1964: 98, 106, 115, 202, 341). Y agrega:

‘Es así también en todas las tablas donde los signos+ y - connotan no la presencia o ausencia de ciertos términos sino que el carácter más o menos marcado de ciertas oposiciones variando, en el seno de un grupo de mitos, en razón directa o inversa los unos de los otros’ (1967: 74).

Debe notarse que un signo es más o menos motivado, y siempre más o menos acentuado (Guiraud 1973: 29-54). Otros ejemplos de la aplicación de modelos analógicos se encuentran en Lévi-Strauss 1967: 44, 64, 172, 405-406; 1968: 85-86; 1971a: 212, 530, etc. Sobre esto, Lévi-Strauss ha escrito:

‘(...) hemos construido nuestras primeras oposiciones con términos polares o mediadores de los que se podía siempre decir que ellos estaban presentes o ausentes, reunidos o separados (...) La oposición crudo y cocido, que ha dado el título al primer volumen, era aquella de la ausencia o presencia de la cocina...’ (1968: 388-389).

Pero no hay nada que pueda ser definido como cocido o crudo sin calificaciones, y Lévi-Strauss reconoce que en las *Mythologiques* este problema fue dejado en parte de lado:

‘A partir de ejemplos sud-americanos, se trataba para nosotros de definir el triángulo culinario bajo su aspecto más general y de mostrar

cómo, en toda cultura, éste podía servir de cuadro formal para expresar otras oposiciones...' (1968: 396).

Este crudo binarismo aparece así como un instrumento analítico, pero se supone también que puede expresar adecuadamente las operaciones por medio de las cuales se estructuran los sistemas míticos: una relación mediada entre dos términos polares fundamentales. Los signos particulares usados para conllevar los términos y sus relaciones varían de acuerdo a los términos mismos o a la relación (es por esto que no cualquier cosa puede servir como materia prima). Pero el binarismo es más que una herramienta de análisis, al menos si leemos correctamente el siguiente párrafo:

'(...) Sin duda, es necesario, en general, que todos los mitemas cualesquiera que sean se presten a operaciones binarias, puesto que éstas son inherentes a los mecanismos forjados por la naturaleza para permitir el ejercicio del lenguaje y del pensamiento (...) Digamos pues que los operadores binarios son aquéllos que, sin esperar a que la deducción trascendental intervenga.... se revelan ya como algoritmos a la deducción empírica. Ellos constituyen así las piezas elementales de esta vasta máquina combinatoria que es todo sistema mítico' (Lévi-Strauss 1971a: 500-501).

Además:

'(...) Inherente a lo real, esta disparidad (masculino/femenino, etc.) pone a la especulación mítica en movimiento; pero esto es porque ella condiciona, más acá del pensamiento, la existencia de todo objeto de pensamiento' (*Ibid.*,: 539).

En otras palabras, la relación de oposición preexiste a los términos que se oponen (*Ibid.*,: 313). El binarismo mostrado en el análisis de los mitos no reside necesariamente en estas consideraciones más generales sobre la naturaleza de las cosas ni explican el binarismo de los sistemas míticos. Pero si la disparidad es preexistente, el contenido preciso de ésta y de los términos puestos en oposición no puede ser determinado de antemano.

Para algunos antropólogos, el análisis estructural opone muchos obstáculos a la exigencia empiricista tradicional de verificabilidad. Así dice Leach que los análisis estructurales 'son excesivamente difíciles de poner a prueba' (1961: 50), y, en relación con esto, que Lévi-Strauss se toma demasiadas libertades en la composición de sus mitologías (*Ibid.*,: 53)¹⁰. El agrega que 'el problema etnográfico es que Lévi-Strauss puede haber seleccionado su evidencia de manera que correspondiese con su teoría' (1967: 127; 1970: 20). Una observación similar es hecha por Douglas: las oposiciones serían aplicadas sobre el material por el interpretador (1967: 81). Otros autores sostienen que al definir los elementos de los mitos Lévi-Strauss es *verbose* y ambiguo y que protege sus explicaciones con circumlocuciones verbosas

(Burridge 1967: 98-101). Makarius va un poco más lejos afirmando que el análisis estructural tiene que ignorar la realidad etnográfica para ser realizado (Laura y Raoul Makarius 1967: 196). Uniéndose a la visión empiricista de los ‘hechos’, los Makarius sostienen que el análisis estructural mismo se opone a la antropología puesto que ésta usualmente involucra el estudio de hechos observables y verificables (cf. Makarius 1970: 242). Además de esto, Lévi-Strauss habría simplemente inventado algunos ‘hechos’ (*Ibid.*: 267). Maybury-Lewis, también, contiene que el análisis estructural ignora las precauciones convencionales de la mitografía (1969: 155). Maybury-Lewis, también, contiene que el análisis estructural ignora las precauciones convencionales de la mitografía (1969: 155), y que la obra de Lévi-Strauss no es ciencia sino que un trabajo de *bricolage* (*Ibid.*: 162). Para Culler, *Mythologiques IV* ‘es un desafío a la coherencia’ (1973: 231). Shankman dice que no queda claro si las oposiciones son reales o inventadas (1969: 57)⁽¹¹⁾. Yalman comparte este punto de vista: ‘En lo que concierne a estas ‘oposiciones’ es difícil saber si son meramente instrumentos heurísticos para ordenar los símbolos o categorías de la mente nativa que los mitos evocan’ (1967: 77). Richard (1967) y Rêgnier (1968b) arguyen que la arbitrariedad revelada en el análisis de los mitos debe ser imputada a la intervención del analista. Los elementos que aparecen en los mitos pertenecen a categorías occidentales generales y no aparecen en los mitos mismos (Richard 1967: 334-335)⁽¹²⁾ En el mismo sentido, Maybury-Lewis agrega que la evidencia crucial en los análisis de Lévi-Strauss proviene de la ecología y no de los mitos mismos (1969: 157). Otros antropólogos dudan que los análisis de Lévi-Strauss se basen en observación etnográfica (Shankman 1969: 57); o sostienen que el contenido de los mitos (explícito o manifiesto) no es tomado en cuenta (Makarius 1970: 251). Para ser posible, el análisis estructural debe ignorar (o inventar) la realidad etnográfica e histórica (Makarius y Makarius 1967: 196). Diamond sostiene que el análisis estructural de los mitos refleja en realidad solamente el pensamiento occidental (1974: 294)⁽¹³⁾ (ver también Rêgnier 1968b: 297; Spencer 1968: 603-604). Gardner ha señalado que mientras que Lévi-Strauss ha llegado a formular hipótesis importantes sobre los mitos, ha evitado la pregunta de cómo proveer más evidencia —o cómo proveer— herramientas metodológicas que no pertenezcan a otros paradigmas antropológicos (1973: 224). Podemos detenemos un momento. Las críticas concerniendo la arbitrariedad... tienen que ver con los obstáculos que este tipo de análisis opone a una formulación lógico-matemática, como hemos visto en la primera parte de esta sección; en ésta parte, la misma crítica se expresa pero esta vez conectada con la pregunta acerca de la validez empírica y con la viabilidad del estructuralismo. Una observación relacionada con esto es que el análisis estructural de los mitos es a-histórico y, curiosamente, prejuiciado culturalmente —curiosamente— pues estas críticas son formuladas por los mismos escritores. Algunas de las objeciones han sido contestadas por Lévi-Strauss mismo. Rechazando las primeras objeciones metodológicas, escribió:

‘(...) ¿Se cree que yo he escogido mis documentos al azar o por conve-

niencia personal? Detrás de los mil mitos o variantes de mitos sometidos a la exégesis, muchos más se perfilan que yo he resumido, sumariamente analizado y que no he retenido con razones muy diversas donde la crítica de los textos tenía lugar pero tenida en margen por la convicción de que, salvo pruebas al apoyo, no existen versiones 'buenas' o 'malas' de los mitos; en todo caso, no corresponde al analista decidir sobre esto en función de criterios extraños a la materia de su estudio; son más los mitos que se critican ellos mismos y se eligen, abriendo, en la masa confusa del corpus, ciertos itinerarios que no hubiesen sido los mismos si tal mito en lugar de otro hubiese emergido' (1971a: 565).

El estilo de Lévi-Strauss puede aparecer innecesariamente obstrutivo, pero el sentido es claro: el análisis estructural trabaja con signos. Hablando estrictamente, son éstos quienes guían al analista quien debe evitar criterios extrínsecos para relacionar los mitos. La realidad etnográfica no puede ser ignorada —por éstas misma razón pues la significación conllevada se encuentra en su contexto, quizás desafortunadamente para algunos analistas.

Con respecto al problema de la proyección o de la reducción ecológica-zoológica, podemos referirnos a trabajos previos de Lévi-Strauss. Algunos críticos, escriben Boon y Schneider, parecen no entender que en el análisis de los mitos es el analista quien descubre los términos polares involucrados: si se tratase sólo de aplicar el sentido común, digamos, que lo frío se opone a lo caliente, el estudio de los mitos no presentaría ningún problema para los antropólogos (1974: 809). Lévi-Strauss mismo escribió, cuando definía el triángulo culinario:

'Sin duda estas nociones son ellas mismas formas vacías: ellas no nos dicen nada sobre la cocina de tal o cual sociedad particular, porque solamente la observación puede decirnos lo que cada una entiende por 'crudo', 'cocido', y 'podrido', y que se puede suponer que no será lo mismo para todas' (1965: 20).

En su tratamiento más sistemático de esta materia, él agregó:

'Que no se nos atribuya la idea ingenua de que todos los sistemas de recetas respetan este modelo al mismo título y de la misma manera. Lo hemos tomado como ejemplo porque refleja un aspecto de nuestro propio sistema... y, creemos nosotros, de varios otros' (1968: 406).

En el análisis mismo, después del tratamiento de varios casos, él concluyó:

'Implícito en los ejemplos que preceden, la oposición que pone lo asado del lado de la naturaleza, lo hervido del lado de la cultura, recubre otra oposición entre alimento no elaborado y alimento elaborado. No disimulemos, sin embargo, que esta última oposición puede tomar valores muy diversos, porque las sociedades no definen de la misma manera lo que ellas entienden por 'hervido' y por 'asado' (...) Guardémosnos pues de afirmar que todas las sociedades deben necesariamente clasificar lo 'cocido' con lo elaborado y poner lo asado del otro costa-

do. Digamos más bien que, ante todo, la oposición parece pertinente en todas partes, cualquiera que sea la diversidad de los contenidos empíricos, y, en seguida, que esta manera de formularla parece ser más frecuente que la otra' (1968: 398-399).

Sabíamos ya que para todas las sociedades lo crudo, lo cocido, y lo podrido forman conjuntos diferentes con connotaciones desiguales (Lévi-Strauss 1964: 152; cf. Ingham 1971: 1092-1099)⁽¹⁴⁾. Podemos hacer dos observaciones: como dicen Boon y Schneider, si se tratase de aplicar sentido común, el análisis de los mitos no sería ningún problema y muy probablemente no hubiese surgido el análisis estructural. Lo que debería probarse es que el análisis peca de etnocentrismo. Diamond, por ejemplo, encuentra 'etnocéntrico' oponer, en algunos casos, la muerte a la vida como si fuesen términos polares; pero en estos casos él debiera mostrar que la ocurrencia de una o de otra no es diferentemente connotada, o que no interfiere con la conducta. Quizá sea poco aconsejable el detenerse solamente en el nivel de la imaginaria consciente. También en relación con esto se critica a Lévi-Strauss, o a los estructuralistas en general, de exponer un reduccionismo zoológico por el hecho de que en el análisis se recurre a los datos que entrega la zoología nativa de las sociedades involucradas. Esta crítica es realmente difícil de comprender. En los textos de Lévi-Strauss no he encontrado nada que pudiese fundamentar esta observación.

El problema acerca de la historia también está presente aquí: es evidente que si el estructuralismo no es indiferente a la historia, la historia pierde su carácter de pertinencia absoluta cuando se trata de los mitos. Este problema se complica, además, por el hecho de que no todos los antropólogos parecen entender lo mismo cuando hablan de 'historia' (muchos confunden 'historia' con 'pasado'). Makarius, por ejemplo, identifica 'historia' con 'evolución' —pero el 'evolucionismo' no es más que una teoría sobre el pasado (Makarius 1970: 243). Parece irónico escuchar a pensadores evolucionistas acusando a los antropólogos de ser etnocéntricos. Ahora bien, incluso hablando de historia como de pasado, el interés en acontecimientos pasados es manifestado sólo por algunas sociedades (Lévi-Strauss 1962a: 321, 341; 1962a: 9). Esta crítica parece conectarse con historiografía más bien que con historia. Scholte observa justamente que '(...) el análisis estructural de los mitos tiene criterios tan exigentes de verificabilidad con respecto a hechos etnográficos e históricos que es, quizás, sorprendente encontrar su viabilidad empírica como una fuente constante de debate' (1969b: 113). En realidad, es característico del método estructural la minuciosidad con que los datos son examinados desde todos los ángulos posibles. Dice Lévi-Strauss:

'Ahora bien, el método que seguimos no es legítimo más que a condición de ser exhaustivo: si se permitiese tratar las divergencias aparentes entre mitos de los que se afirma por otro lado que ellos vienen de un mismo grupo como el resultado de transformaciones lógicas o bien

como el resultado de accidentes históricos, la puerta se abriría para interpretaciones arbitrarias porque se podría siempre escoger la más cómoda y solicitar la lógica cuando la historia falta, prestos a tomar la historia cuando la primera hace falta...' (1964: 155).

Y, en otro texto:

'(...) el texto del mito aporta grandes luces a condición, como siempre, de leerlo escrupulosamente y considerar pertinente cada detalle...' (1967: 193; 102; cf. Pouillon 1966)(15).

En cada análisis de los mitos encontramos un tratamiento detallado de todos los elementos que aparecen en ellos desde diversos ángulos: parentesco, botánica, zoología, climatología, economía, geografía, hidrografía, etc., y desde los ángulos del código sensorial —olfato, tacto, oído, vista, y gusto. Otros códigos pueden revelarse. La información sobre estos terrenos que viene de los mitos mismos o de los informantes debe ser escuchada con atención:

'(...) un mito no se discute, debe ser siempre recibido tal cual. Si el informante apinayé de Nimuendaju reúne en un solo mito episodios que provienen de mitos diferentes, es que hay entre esos episodios un lazo que nos incumbe descubrir y que es esencial a la interpretación de cada uno' (1967: 101-102).

A este principio metodológico debe conformarse el análisis de los mitos. Seguir la información contenida en los mitos implica también seguirla (o considerarla) en el contexto en el que es dada —vale decir—, considerarla etnológicamente. El analista no tiene suficiente, sobre todo, en recurrir a la zoología, botánica, etc.; lo que debe hacer ante todo es recurrir a la etnozología, a la etnobotánica, etc. (para mencionar dos ejemplos: véase Lévi-Strauss 1967: 75 sqq., y 242 sqq.: el primero concierne la etnozología, el segundo trata del status semántico de la miel). Hablar luego de reduccionismo zoológico (Leach 1970) o ecológico (Maybury-Lewis 1967) es, al menos, dudoso. El recurrir al conocimiento etnozológico puede permitir entender por qué un animal dado ha sido incorporado en un mito, pero no nos dice nada acerca de su significación ni del papel que juega en el mito: sólo el paradigma mítico puede arrojar luz sobre esto.

Teniendo estas precauciones metodológicas en mente podemos regresar al problema de la historia —esto— es, a la reconstrucción del pasado en términos objetivamente verificables. Los criterios de verificabilidad son también estrictos:

'En cuanto se aplica se reunir hechos, nada se podría objetar a este método (de la escuela finlandesa). No hay análisis posible, incluso estructural, que no exija de partida un conocimiento profundo de la materia. La escuela finlandesa y su ilustre representante norteamericano han introducido en nuestras investigaciones un cuidado, una exigen-

cia de empadronamiento completo, una atención a los menores detalles, una precisión en la localización geográfica, que hacen inestimables sus trabajos. Todo esto no está en cuestión. Las dificultades comienzan con la definición de los hechos. En ningún momento se pregunta el método histórico en qué consiste un hecho de folklore. O más exactamente, reconoce como hecho todo elemento que la apreciación subjetiva del observador le designa como tal fundándose en el contenido aparente del relato' (Lévi-Strauss 1968: 186).

Una crítica similar de la escuela histórica se encuentra en Lévi-Strauss 1971a: 52. El rechazo de los análisis de los mitos de Lévi-Strauss sobre estas bases parece pues insostenible. Por otro lado, las relaciones entre mito y contexto histórico son complejas. Un mito, hablando generalmente, cubre varios terrenos: sostiene un discurso sobre diferentes actividades, las opone unas a otras, etc., (Lévi-Strauss 1971b: 297-298); el texto del mito puede a veces contradecir la realidad etnográfica (Lévi-Strauss 1958: 189), o corresponder con ésta (Lévi-Strauss 1964: 42-52; 81-84). La problemática general concerniendo la relación entre mito y realidad etnográfica o contexto ha sido explicitada de la siguiente manera:

'A menudo no se tiene en cuenta que el sistema mitológico posee una autonomía relativa en relación con otras manifestaciones de la vida y del pensamiento del grupo. Todas son hasta un cierto punto solidarias, pero esta solidaridad no resulta en relaciones rígidas, imponiendo ajustes automáticos entre los niveles' (1964: 338).

No se puede saber de qué manera y hasta qué grado son estos niveles efectivamente solidarios sino hasta que se comienza a estudiar un caso específico. Puede argumentarse que 'los factores históricos son nunca usados como herramientas explicatorias sino que simplemente como evidencia corroborativa, alimento histórico para el pensamiento estructuralista...' (Scholte 1969b: 11). Hay aquí dos problemas: el primero concierne a la definición de 'factores históricos'. Si con esto se quiere decir realidad etnográfica pasada no sería injusto decir que en el estructuralismo de Lévi-Strauss los factores históricos no son usados como herramientas explicatorias —o que, en todo caso, la importancia del pasado varía de caso a caso. La génesis, el desarrollo pasado, y la función de un objeto dado registrado en un mito y desempeñando funciones semánticas dadas podrían agregar muy poco a la comprensión de su significación actual —o justamente lo contrario—; esto debe considerarse en cada caso. El segundo problema es que es un requerimiento metodológico del estructuralismo que la solución para todo problema encontrado en un mito puede sólo encontrarse en el material mítico mismo (Lévi-Strauss 1971a: 53). Si los mitos fuesen explicados por factores otros que los mitos mismos, el análisis estructural no sería requerido (Pouillon 1966).

Hago aquí un paréntesis para volver a un problema ya avanzado: la respuesta de Lévi-Strauss a la imputación de etnocentrismo en conexión con el uso de símbolos

lógico-matemáticos. Lévi-Strauss parece referirse a Règnier (1968), pero objeciones similares han sido hechas por Richard (1967), Makarius (1970), Makarius y Makarius (1967), y Diamond (1974). Dice Lévi-Strauss:

‘Estas herramientas (formulaciones lógico-matemáticas), se dice, pertenecen al arsenal epistemológico de nuestra propia civilización; pretendiendo aplicarles a una materia prima obtenida de sociedades diferentes para mejorar el conocimiento de ellas que nosotros podemos tener, yo haría prueba de un etnocentrismo ingenuo traspasando al dominio del conocimiento aquello de lo que, por otra parte, yo afirmo quererme desprender re-encontrando, en la lógica sub-yacente de los mitos, las reglas que engendran el discurso auténtico de cada una de esas sociedades (...). (Pero sería infantil para el relativismo cultural) si se creyese obligado a tratar con condescendencia, si no con desdén, el saber científico que, cuales sean los males que sus aplicaciones han ocasionado y aquellos que aún se anuncian, constituye un modo de conocimiento del que no se sabría contestar la superioridad absoluta (...). (Ahora que otras formas de conocimiento han sido tomadas en cuenta, adoptar las perspectivas del conocimiento científico...) es constatar que las formas más nuevas del pensamiento científico pueden sentirse en pie de igualdad con los recorridos intelectuales de los salvajes...’ (1971a: 569).

Si entiendo correctamente este párrafo lo que se dice es que ni el conocimiento adquirido por el ejercicio de la sensibilidad ni el que proviene de las ciencias positivas puede ser explicado recurriendo a solo uno de ellos y que si se recurre a ambos puede develarse un nivel en que ambas formas de conocimiento aparecen expresando lo mismo (Lévi-Strauss 1962a: 19-21). Las herramientas con las que un nivel semejante puede alcanzarse son presumiblemente aquellas de la semiología (Lévi-Strauss 1964; 22; 1971a: 620). Yo creo que puedo compartir el sentimiento de inquietud que otros comentadores han sentido. En realidad, estas dos afirmaciones, que el conocimiento positivo es ‘absolutamente superior’ y que éste puede sentirse en pie de igualdad con el pensamiento salvaje, parecen ambiguas y dan una respuesta magra al problema tratado.

El párrafo precedente puede considerarse como el trasfondo sobre el cual realizaremos la siguiente discusión. Leach afirma que Lévi Strauss hace un uso incorrecto de los símbolos matemáticos: éstos son neutrales mientras que los símbolos concretos de la mente primitiva no lo son (1967: 127). Shankman sostiene que Lévi-Strauss ha mal entendido la teoría lingüística de los fonemas puesto que los fonemas no tienen significación por sí mismos (1969: 57). Las mismas objeciones se encuentran en Leach (1970: 80), Makarius (1970: 249), y Règnier (1968). Ya vimos algo de esto en la parte sobre la formulación lógico-matemática, pero revela algo más que concierne al problema del contenido del mito y a las posibilidades de viabilidad del estructuralismo. Los autores mencionados sostienen, contra Lévi-Strauss, que las unidades del mito no son neutrales —sin embargo,— ésto es justamente el

punto de partida de Lévi-Strauss mismo (1960: 171). Además, algunos autores argumentan que el análisis de los mitos, en Lévi-Strauss, concierne el orden sintáctico y no la semántica (Fleischmann 1966: 36), aunque Fleischmann mismo termina diciendo que podemos salir de la *impasse* —producto de la arbitrariedad aparente de los sistemas míticos— justamente porque las unidades y los elementos de los mitos tienen cualidades implícitas (*Ibid.*: 39) que es justamente lo que el análisis semiológico trata de hacer. Es en este terreno donde encontramos los instrumentos conceptuales que permiten la ‘verificabilidad’ del análisis estructural. En primer lugar, las unidades de los mitos son arbitrarias sólo en la medida en que un significante dado (un elemento dado en una representación mítica) corresponde o expresa las propiedades de lo significado —en el signo las cualidades de ambos están implicadas. Un signo puede ser homológico también. Para hablar más estrictamente, se dice que la relación entre un significante y lo significado es analógica u homológica. Si es analógica (i.e. estructural, formal) dos posibilidades se abren: puede ser metafórica (substantiva) o metonímica (los dos términos están asociados por contigüidad en el espacio o en el tiempo). En todos los casos, una analogía es valorada: es más o menos evidente, más o menos exigente o estricta (Guiraud 1973: 33)¹⁶. En este campo, las posibilidades son casi ilimitadas. Si, por ejemplo, el ‘agua’ es lo que debe significarse, muchísimos otros elementos pueden conllevar esta significación (‘nube’, ‘palma’, etc.,) —y es por esta razón que el análisis analógico no es tan importante. Por qué un elemento dado ha llegado a ser un signo, por qué se le ha incorporado en un relato, y qué otros elementos posibles han sido dejados de lado..., son cosas que podemos saber sólo retrospectivamente, pero estos criterios (analogía, metonimia, etc.,) ayudan a limitar el rango de posibilidades. Un segundo criterio es la estructura que pone un segundo límite a los elementos que pueden desempeñar el papel de signos (Fleischmann 1966: 39; Barthes 1962): digamos que un segmento dado, un signo, un zoema, etc., aparece opuesto a otro segmento: la posibilidad de conllevar esta oposición pone un segundo obstáculo a los elementos que pueden ser incorporados en el mito. Un tercer criterio es el código: qué mensaje se transmite y en qué medio. Si se muestra que un mito *x* trabaja sobre el código acústico, naturalmente que los elementos incorporados deben ser de tal naturaleza que permiten la transmisión del sonido. Estos tres criterios podrían permitir el probar al menos la coherencia relativa en el análisis de un mito. No se escapará que si estos criterios se aceptan, se aceptan también las premisas del estructuralismo. Cualquier crítica a lo largo de estas líneas sería entonces una crítica ‘sintagmática’. La situación que resulta es bastante curiosa: en un nivel puramente empírico el estructuralismo podría satisfacer todos los criterios de verificabilidad empírica, pero ningún empiricista estaría satisfecho (Fleischmann 1966: 42). Pero incluso la verificación positiva no agregaría nada a la comprensión del análisis estructural —esto es, si recurriésemos a las herramientas conceptuales del paradigma empiricista, el análisis estructural debería descartarse (Lacroix 1965).

Hemos visto los dos modos posibles indicados por Fleischmann de someter e el análisis estructural a una prueba metódica —las dos categorías principales siendo las de estructura y signo. Hemos agregado la noción de código. Gardner (1973) ha señalado justamente que Lévi-Strauss mismo no provee un cuadro sistemático de las herramientas metodológicas del estructuralismo, lo que le hace una presa fácil de los paradigmas no estructuralistas. Veamos qué es lo que dice Lévi-Strauss acerca de esto. Aunque ha tratado los signos en otros lugares, dice en un texto de 1962:

‘(...) los elementos de la reflexión mítica se sitúan siempre a mitad de camino entre *percepts* y conceptos... Ahora bien, existe un intermediario entre la imagen y el concepto: es el signo, pues siempre se le puede definir... como un lazo entre una imagen y un concepto que, en la unión así realizada, juegan respectivamente los papeles de *significante* y *significado* (...) Como las unidades constitutivas del mito, cuyas combinaciones posibles son limitadas por el hecho de que provienen de la lengua donde ellas poseen ya un sentido que restringe su libertad de maniobra, los elementos que colecciona y utiliza el *bricoleur* son ‘pre-determinados’ (1962a: 27sqq).

Esto es, que es imposible escapar de la semántica en el análisis de los mitos. Algunos críticos de Lévi-Strauss no concuerdan sobre esto. Algunos enfatizan que la estructura relacional toma precedencia sobre el contenido semántico (Scholte 1969b: 122; de Josselin de Jong 1973: 96; Benoist 1973: 212). Otros escritores argumentan que, incluso si el estructuralismo no puede escapar a la objeción de formalismo, las *Mythologiques* no tienen que ver solamente con ‘orden sintáctico... sino que con significación semántica también’ (Yalman 1967: 81-82). La cuestión sobre la significación de los signos (pero no es el sentido simbolista) ha sido tratada por Lévi-Strauss en otro lugar, pero algunas indicaciones sobre la naturaleza y contexto de los signos y sus pre-determinantes se encuentran en *La Pensée Sauvage*. Los signos usados por un mito pueden definirse de acuerdo a dos criterios: primero, han sido previamente usados; segundo, pueden usarse aún (Lévi-Strauss 1962a: 49). La lógica del mito y la determinación en el uso de los signos puede ser establecida —lo mismo que los principios de clasificación— *a posteriori* (*Ibid.*: 79). Los elementos de los mitos no son constantes —su permanencia relativa depende de los materiales a los que sociedades diferentes tienen acceso, del uso previo, etc., —sólo las relaciones son constantes (*ibid.*: 72) Así leemos en un texto sobre Propp:

‘(...) ¿Qué se ha pues perdido en el camino? Precisamente, el contenido. Propp ha descubierto... que el contenido de los cuentos es permutable; y ha concluido que era arbitrario...’ (1960: 161).

En páginas precedentes citamos un párrafo donde se definían los mitemas como diferentes de los fonemas —los mitemas como *mots des mots* (1960: 171). Sin

embargo, el vocabulario de los mitos debería ser menos importante que la estructura (1949: 224-225). Algunos autores han visto una contradicción en esto: si el análisis estructural trabaja con signos no se pueden evitar el tratar en detalle el vocabulario de los mitos pues éste provee la clave para la comprensión de su significación; o, si el estructuralismo persigue descubrir la estructura de los mitos, entonces el vocabulario no es importante. No hay opción en realidad; el ángulo elegido dependerá de la posición del analista. Lévi-Strauss escribe:

'El problema del léxico no es pues el mismo si se considera el lenguaje o el metalenguaje. Que en los mitos y en los cuentos americanos la función del *trickster* pueda ser soportada tanto por el visón como por el cuervo, presenta un problema etnográfico e histórico comparable a una investigación filológica sobre la forma actual de una palabra. Y sin embargo es un problema totalmente diferente que el de saber por qué una cierta especie animal es llamada en francés '*vison*' y en inglés '*mink*'. En este caso, el resultado puede ser considerado como arbitrario... En el primer caso, los *constraints* son mucho más fuertes porque las unidades constitutivas son poco numerosas y sus posibilidades de combinación son limitadas. La elección debe pues hacerse entre algunos pre-existentes posibles' (1960: 170). O:

'A través de los cuentos y los mitos, el vocabulario se aprehende como una '*nature naturée*': es un dado, tiene sus leyes que imponen un cierto 'corte' de lo real y de la visión mítica misma' (*Ibid.*: 172).

Ahora bien, en todos los casos en que se habla de la 'función jaguar' (1964: 95 sqq.), 'función zarigüeya' (1964: 184 sqq.), 'función zorrillo' (1967: 66 sqq.), 'función sapo' (1967: 142 sqq.), 'función puercoespín' (1968: 197 sqq.), 'función pecarí' (1968: 352), etc., podemos hablar de análisis semántico⁽¹⁷⁾. Los análisis en que varios mitos son comparados revelan también de la semántica: por ejemplo, el análisis de los 'instrumentos de las tinieblas' entre los indios sud-americanos, los europeos, y los chinos (1967: 348; 355; 1964: 306)⁽¹⁸⁾. El problema parece situarse en otro nivel. De Heusch ha indicado que sería difícil pensar cualquiera transformación mítica sin tomar en cuenta *noyaux* semánticos (1965: 713). Si los piensan se piensan 'entre ellos' es a condición de que tengan el mismo anclaje histórico (de Heusch 1965: 714; Sebag 1966)⁽¹⁹⁾. El horizonte del estructuralismo, de acuerdo a Genette, es ... orden semántico (1965: 34; Isambert 1965). Y, luego, debería concluirse, el vocabulario y la significación no pierden terreno frente a la estructura relacional vacía. Más que esto: hay tanta semántica en el análisis de los mitos que su significación se pierde (Douglas 1967: 63). Hemos comenzado revisando la aserción de que *Mythologiques* es un discurso vacío; terminamos revisando aquella que sostiene que éste discurso tiene demasiadas significaciones.

Podemos aproximarnos a esto de otro modo. Courtès sostiene que el propósito de *Mythologiques* era definir la lógica de la mente tanto como de la materia sobre la

que se aplica (1973: 181). *Mythologiques* revelaban más que una lógica o retórica de lo verosímil que una lógica de relaciones científicamente necesarias (Courtès en Fages 1973: 113). El análisis estructural de los mitos es, entonces, literatura. O, si no es pura literatura, es una teoría de lectura que es independiente de su materia formulada (no tiene nada que ver con el pensamiento mítico) (Culler 1973: 229). Esta teoría de lectura consiste en la postulación de varios códigos y operaciones lógicas que nos permitirían leer un mito contra otros produciendo de esta manera su significación (*Ibid.*: 229). Otros comentaristas aceptarían que el método permite leer un texto real: las *Mythologiques* buscan implicar que la función algebraica (A:B: :X:Y) es la función de uso del mito —esto es, el mito es una actividad semiótica cuyos decursos diacríticos buscan definir su ambiente semántico (Boon y Schneider 1974: 800-804). Contra Culler podría argumentarse que cada método es una teoría de lectura o una teoría argumentarse que cada método es una teoría de lectura o una teoría de traducción de modo que la crítica pierde su valor. Las *Mythologiques* han sido ya sometidas a una lectura semiótica (Courtès 1973).

La discusión sobre el vocabulario de los mitos, y sobre la función semántica de algunos zoemas, etc., parece indicar que un debate acerca de la validez del análisis estructural puede mejor llevarse a cabo dentro de la semiología. Al recurrir a ésta, el estructuralismo se ha proveído de las herramientas conceptuales que pueden valer por los métodos de verificabilidad que necesita. La semiología no es aún una disciplina completamente desarrollada y sus conceptos no han sido standarizados (Guiraud 1973), pero Lévi-Strauss hace un uso exhaustivo de técnicas semiológicas.

El contexto etnográfico-histórico es pensado como siendo de la mayor importancia para el análisis de los mitos. Esta aproximación es ampliamente conocida. Sin embargo:

‘Si no dudamos en acercar el mito indio del mito griego es que, en *Le Cru et le cuit*, hemos establecido que este último era un mito de la estación seca, y que sin invocar contactos pasados entre el Viejo y el Nuevo Mundo de los que no existe ninguna prueba, hemos podido demostrar que el recurso a una codificación astronómica sujetaba el pensamiento mítico a exigencias tan estrictas que, sobre un plano puramente formal, se podía comprender que los mitos del Viejo y del Nuevo Mundo debiesen, según los casos, reproducirse los unos en los otros bajo una forma derecha o reversa’ (Lévi-Strauss 1967: 63).

Además de esto, se encuentran en *Mythologiques* comparaciones constantes entre mitos de indios de Sud-América y mitos de China, Europa, Japón, etc., donde la ligazón etnográfica es muy improbable. Lévi-Strauss ha sostenido, sin embargo, que la limitación puesta sobre el analista, i.e. que debe comenzar tratando sólo los mitos de poblaciones unidas histórica y culturalmente, era solamente una precaución metodológica (1964: 9). La significación precisa de esto debe buscarse quizá

fuera del campo del estructuralismo mismo. Lévi-Strauss reconoció esto explícitamente:

'(...) se nos excusará ceder al capricho de una excursión rápida en un mitología tan lejana donde la fisionomía del desanidador de pájaros es mejor discernible; él tiene allí un papel de primer plano. No buscaremos justificar este procedimiento; reconocemos que es inconciliable con un empleo sano del método estructural' (1967: 326).

Pero Lévi-Strauss ha sido, en general, ambiguo acerca de esto. Más tarde escribió que este mismo ejercicio —esto es, el recurrir a mitos de poblaciones muy remotas y diferentes para validar un análisis dado— era una especie de prueba etnográfica (1968: 11-12). El uso del método estructural no es muy ortodoxo en algunos casos —por ejemplo, cuando se concluye que un mito dado de Sud-América es el reverso de un mito japonés. Un problema diferente es determinar si relaciones significativas no pueden establecerse porque el método no lo justificaría, pero, como quiera que sea, es evidente que hay proposiciones cuyos fundamentos deben buscarse fuera de éste.

He tratado de mostrar en las páginas precedentes que el método estructural tiene sus propios criterios de verificabilidad y validez. Los conceptos más importantes en la metodología estructural provienen de la semiología: signos, estructura, código, etc. Sólo unos pocos autores han tratado, sin embargo, de explorar esta aproximación. Glucksman ha indicado cuatro criterios posibles que debieran ser incluidos en la metodología estructural: a) la circularidad del mito; b) la ligazón entre los mitos (por episodios o segmentos); c) la correspondencia entre los códigos y c) la síntesis del mito (1965: 205-206).

Otros problemas concerniendo la verificabilidad y validez del análisis estructural pueden discutirse más bien al interior del paradigma estructuralista mismo. Algunos pueden mencionarse aquí: las dificultades para definir sin equívocos cuál es el significativo y qué lo significado— la ambigüedad de la función simbólica (Lévi-Strauss 1967: 156); las dificultades para determinar el valor de posición de un signo (Lévi-Strauss 1964: 64); los obstáculos presentes en el mito para definir un código y sus traducciones (*Ibid.*,: 172); las dificultades para determinar una cadena sintagmática (*Ibid.*,: 313); las dificultades para definir un mito de acuerdo a su mensaje y a su código —el mismo mensaje, el mismo código y armadura diferente, etc., (Lévi-Strauss 1967: 33); las dificultades para definir la función semántica de un zoema (*Ibid.*,: 70); las dificultades encontradas en trazar el mismo mensaje en mitos que presentan diferentes códigos (*Ibid.*,: 106); el problema de la identificación del mensaje en mitos con vocabularios diferentes (*Ibid.*,: 124), etc. Además de esto, el problema mayor presentado por la naturaleza misma de los mitos: esto es, que es solamente posible determinar un estado de un sistema mítico (1971a: 183; 604) y en un solo momento (*Ibid.*,: 567) debido al carácter

transformacional del mito —por esta razón puede decirse que las *Mythologiques* constituyen nada más que otra variante de los mitos (1964: 14)⁽²⁰⁾. Pero no puede caber duda de que el estructuralismo tiene sus propios criterios de validación (Rossi 1973: 44)⁽²¹⁾.

Otra materia de concernimiento entre los antropólogos ha sido la cuestión planteada acerca de la significación última del mito como vista en el análisis estructural. Para algunos comentadores, la esencia de los mitos en los análisis de Lévi-Strauss es un problema de 'estructura lógica' (Leach 1961: 49). La aserción de que, en última instancia, los mitos significan la mente es presumiblemente 'el espíritu objetivo de Hegel'— lo que, de acuerdo a Leach, no tiene sentido en inglés (1965: 779)⁽²²⁾. Scholte sostiene que Lévi-Strauss reduce los mitos a las operaciones bioquímicas del cerebro (1969a: 147). Lévi-Strauss intentaría demostrar que detrás de los mitos se encuentra la realidad mecánica y determinista de 'un inconsciente cibernético y estéticamente indiferente' (*Ibid.*: 149), compartiendo así la opinión de otros autores (Diamond 1974: 317). Con otros términos, de Heusch escribe que Lévi-Strauss ha delineado el perfil de una 'razón natural' (1965: 691) — una racionalidad que pre-existe la praxis humana (ver Fleischmann 1966). Lévi-Strauss misma ha sostenido que los descubrimientos de la ciencia han mostrado que hay una profunda afinidad entre las operaciones de la mente y aquéllas de la naturaleza:

'Y si los mitos mismos se pliegan... a una semejante exigencia de discontinuidad, es, en definitiva, porque restituyendo al universo sensible propiedades que le pertenecían ya... ellos no hacen más que generalizar los procesos de engendramiento del pensamiento que se revelan cuando éste se ejerce y que son aquí y allá los mismos porque el pensamiento, y el mundo que engloba, son dos manifestaciones correlativas de una misma realidad' (1971a: 605; 612).

El estructuralismo opone el silencio a la exigencia de explicación en los términos en que ésta se entiende en el paradigma empiricista. No va de las operaciones genéticas a los mitos ni de éstos a las primeras. Si se toma hacia cosas externas a los mitos mismos o si se debiese tornar a éstas, deberíamos volvernos hacia la organización cerebral —pero deviniendo en el proceso 'estructuralista inauténticos' (1971a: 561-562).

RAZON DIALECTICA VERSUS RAZON ANALITICA

Los problemas metodológicos que discutimos en las páginas previas tienen implicaciones más generales. Que un fenómeno no puede ser 'explicado' por el recurso a las operaciones de otro (Pouillon 1965; Lacroix 1962) o que no puede ser aproximado extrínsecamente, parece derivarse de lo que Piguet llama la 'razón dialéctica'. Esta, dice Piguet, '(...) rehúsa distanciarse de lo real para intentar

inventarizarlo desde el interior. Las cosas poseen entonces una inteligibilidad interna, y el acto por el cual esta inteligibilidad se identifica es constitutivo de las cosas..' (1965: 548-549). La razón dialéctica rechaza todo dualismo entre realidad y razón y supone que los niveles de realidad son niveles del discurso, y viceversa. Cada nivel requiere de un nivel dado de racionalidad. La razón dialéctica se ubica en la intersección de el discurso sobre las cosas...y del discurso de éstas... sobre el sujeto. Pero como la razón dialéctica es incapaz de distinguir entre realidad y discurso, no puede consecuentemente fundar ni un método ni una lógica. Sólo la razón analítica puede hacer esto. Una razón constituyente debe ser postulada. De acuerdo a Piguet, el error de Lévi-Strauss fue el de tratar de hacer una sola cosa de ambos discursos (1965: 557). Dió demasiado análisis a la definición de la mente salvaje. Dando primacía a la clasificación, a la sistematización, y al atribuir a la mente salvaje la primacía de la especulación sobre la acción, Lévi-Strauss la cartesianizó (*Ibid.*,: 556). Esta ha sido también la conclusión de otros autores, aunque connotada diferentemente (Règnier 1968). Lévi-Strauss mismo ha rebatido manteniendo que toda razón constituyente supone una razón constituída (1962a: 349).

Règnier argumenta que las herramientas conceptuales de Lévi-Strauss (transformaciones, estructura, etc.) fueron usadas erróneamente y aplicadas arbitrariamente. La sistematización de las operaciones de 'mente salvaje' revelaban las mismas faltas. Especialmente dudoso era la atribución de operaciones lógicas a la mente salvaje, pues el carácter lógico de un pensamiento depende de lo que admite como necesario —y por lo tanto depende de una representación subyacente del mundo (1968: 290). Al discutir la noción (de Lévy-Bruhl) de la mente salvaje como pre-lógica, Règnier concluye que para suponer que el pensamiento primitivo violaba el principio de no-contradicción 'ha sido ante todo necesario traducir el pensamiento del primitivo en un discurso susceptible de recibir una forma lógica; es solamente cuando esta operación se lleva a cabo que la lógica rechaza ese discurso y el pensamiento que expresa. Se ve aquí el vicio del razonamiento: al traducir el pensamiento del primitivo en discurso se le ha presupuesto nuestra representación analítica' (Règnier 1968: 292). Otros autores han argumentado que no es siempre claro qué es lo que Lévi-Strauss quiere decir cuando dice que el pensamiento primitivo es una clase de pensamiento racional⁽²³⁾.

Para Pividal el rasgo más original del trabajo de Lévi-Strauss es que ha roto con el estilo de los filósofos pues ha rehusado reducir su trabajo a una suma de conceptos teóricos y a hacer una síntesis definitiva: 'El ser no es así incorporado en el concepto que lo piensa' (1965: 560). Esto es, que la originalidad de Lévi-Strauss es justamente que él no cartesianizó el pensamiento salvaje. La formalización del pensamiento salvaje tenía por objeto pensar este pensamiento (Pividal 1965: 562).

Zimmerman señala que la lógica a la que se refiere Lévi-Strauss es una lógica elemental que está detrás de todo pensamiento y de toda vida, pero él puede haber confundido una fase de una 'ciencia desarrollada', la de la clasificación, con la esencia

de una ciencia desarrollada, que es el construir modelos teóricos (1968: 224). Si el pensamiento lógico consiste en clasificar, entonces la contención de Lévi-Strauss de que la ciencia moderna y la primitiva son iguales es... trivial (*Ibid.*,: 227).

Otros autores han sostenido que la lógica o las 'leyes de la lógica' no se relacionan con las reglas de constitución de un discurso sino que con las condiciones objetivas existentes en la naturaleza y que son independientes de la mente (Makarius 1970: 261). Contra Lévi-Strauss, le parece a él que la vida social no es regulada por la lógica de la mente () sino que por la lógica de la naturaleza (). Por otro lado, otros autores creen afirmar que el propósito último de Lévi-Strauss es demostrar que la lógica del pensamiento primitivo es una característica genuina del cerebro (Leach 1967: 125; Lacroix 1962). Esto es, las operaciones lógicas revelan la naturaleza. Como hemos visto, esto era la propia anticipación de Lévi-Strauss (1971a: 605), pero la naturaleza de la articulación permanece indeterminada.

Para Lévi-Strauss mismo la diferencia fundamental entre el pensamiento mítico y el pensamiento positivo la constituyen los materiales a los que ambos se aplican, pero no difieren en la cualidad de las operaciones intelectuales (1955a: 254; 1962a: 21). El pensamiento primitivo trata de sistematizar el mundo sensible recurriendo a categorías de lo sensible (1962a: 19; 25) o por el uso de categorías que pueden ser definidas como 'signos' (1962a: 27). El pensamiento mítico elabora conjuntos estructurados con estos materiales, estableciendo relaciones necesarias entre ellos (*Ibid.*,: 32) –de donde se deriva el carácter lógico de sus operaciones. Los materiales míticos adquieren así una existencia lógica. Este carácter formal es justamente lo que permitiría su decodificación (1962a: 101)(24). Así escribe:

'Lejos de ver en el un pariente pobre del pensamiento domesticado, el pensamiento salvaje me parece como un ser natural. La naturaleza engendra al pensamiento como a las otras formas de la vida: animales, vegetales y minerales. Pero hay más. Este pensamiento salvaje es racional. Codifica, es decir, clasifica, rigurosamente, apoyándose en las oposiciones y contrastes, el universo físico, la naturaleza viviente, y al hombre mismo... El pensamiento salvaje encuentra su principio en una ciencia de lo concreto, en una lógica de las cualidades sensibles... El pensamiento salvaje no es un hijo del azar' (1962b: 9).

Además, aunque sean diferentes los materiales a que ambos discursos se aplican, el pensamiento mítico puede anticipar al pensamiento científico mismo (Lévi-Strauss 1962a: 19). Muy probablemente, éste incorporará el conocimiento salvaje en una etapa más avanzada de su desarrollo (*Ibid.*,: 21). Dejando otras consideraciones de lado, lo que hace la especificidad de cada uno es su articulación con la naturaleza. Ambos dialogan:

'(...) con un cierto estado de relación entre la naturaleza y la cultura, definible por el período de la historia en la que éste vive, la civilización que es la suya, los medios materiales de los que dispone' (1962a: 29).

Pero la superioridad del pensamiento científico, dice Lévi-Strauss, no puede ser contestada. Adoptar las perspectivas de éste es también comprender que las formas más avanzadas de este pensamiento pueden sentirse en pie de igualdad con las operaciones intelectuales de los primitivos que simplemente carecen de los medios técnicos de las ciencias positivas (1971a: 569). Este *détournement* se presta en verdad para muchas interpretaciones; lo más propio parece ser el buscar el fundamento de estas proposiciones en otro terreno que el estructuralismo. Lévi-Strauss ha connotado la diferencia de otros modos también. Escribió:

'(...) por hostil que nuestras mentes euclidianas hayan llegado a ser con respecto a la concepción cualitativa del espacio, no podemos prevenir que los mayores fenómenos astronómicos y meteorológicos confieran propiedades casi imperceptibles pero inerradicables a ciertas áreas. Tampoco podemos alterar el hecho de que, para todos los hombres, la dirección este-oeste denota logro, mientras que los habitantes de las regiones templadas del hemisferio norte ven el norte como el asiento del frío y de la obscuridad, y el sur como el del calor y la luz (...) Pero ¿son realmente supersticiones? Yo veo estas preferencias más bien como denotando una clase de sabiduría que los pueblos salvajes practican espontáneamente y cuyo rechazo por el mundo moderno es el verdadero mal' (1955a: 153).

La 'mente euclidiana', la separación radical entre conocimiento subjetivo y objetivo (1962a: 53) y entre observación e interpretación (*Ibid.*: 294) parecen estar en la raíz de los cursos diferentes seguidos por las sociedades modernas y las primitivas. Los hombres primitivos interrogan a la naturaleza como un todo; los 'hombres científicos' interrogan solamente niveles particulares de ésta, aquéllos que están ya bajo el control manipulativo de sus 'herramientas conceptuales' (*Ibid.*: 29). Las operaciones coincidentes de ambos pensamientos parecen indicar que se tiene que ver con las operaciones de la mente como tal. Los enunciados matemáticos pueden no decir nada sobre la realidad, pero reflejan al menos el funcionamiento libre de la mente, y:

'(...) como el espíritu es también una cosa, el funcionamiento de esta cosa nos instruye sobre la naturaleza de las cosas: incluso la reflexión pura se resume en una interiorización del cosmos...'
'(...) las verdades aprendidas a través del hombre son 'del mundo'' (1962a: 328).

Las operaciones de la mente son tanto el incorporamiento como la exteriorización de las operaciones de la naturaleza. El principio de discontinuidad, por ejemplo como una exigencia teórica, descansa en la realidad objetiva y en la operación del código genético (1971a: 605). O, como ha escrito en un artículo posterior.

'Lo que es inmediatamente 'dado' para nosotros no es ni lo uno ni lo otro (lo ideal y lo real, lo abstracto y lo concreto, etc.,) sino que algo

que está entre ellos y en ellos, esto es, previamente codificado por los órganos de los sentidos tanto como por el cerebro, un texto que, como todo texto, debe ser primero descodificado para ser traducido al lenguaje de otros textos. Además, los procesos físico-químicos de acuerdo a los que éste texto original fue primitivamente codificado no son substancialmente diferentes de los procedimientos analíticos que la mente usa para decodificarlo' (1972: 22).

El código genético sería el prototipo absoluto cuyo modelo se encuentra en todas las formas de vida y en el lenguaje articulado (1971a: 612). Las operaciones binarias son propias de la vida misma (*Ibid.*: 500; 501; 539). Mientras que esto no permite el reduccionismo en la aplicación concreta del análisis estructural (ver Pividal 1965)⁽²⁵⁾, las representaciones últimas de Lévi-Strauss pueden basarse en convicciones similares a las de un 'naturalismo cosmológico' (lo que *no* las hace, naturalmente, desdeñables). Leamos:

'El conocimiento no se basa ni en la renunciación ni en la negociación; éste consiste más bien en seleccionar los verdaderos aspectos, esto es, aquéllos que coinciden con las propiedades de mi pensamiento. No como pretenden los neokantianos porque mi pensamiento ejerce una influencia inevitable sobre las cosas, sino que porque éste es él mismo un objeto. Siendo de 'este mundo', comparte de la misma naturaleza que el mundo' (1955a. 68).

O:

'No es ser mentalista o idealista reconocer que la mente es sólo capaz de entender el mundo alrededor nuestro porque ella misma es parte y producto de este mismo mundo. Por lo tanto, la mente, cuando trata de entenderlo, aplica solamente operaciones que no difieren en naturaleza de aquéllas en acción en el mundo natural mismo' (1972: 22).

Se ha argumentado que la epistemología de Lévi-Strauss se disuelve en proposiciones tan generales que llega a ser trivial (Diamond 1974; Zimmerman 1968). ¿Pero son realmente triviales? Cambiemos levemente la aproximación. Si la posición de Lévi-Strauss fuese realmente trivial, evidente en todo tiempo, las operaciones intelectuales de los pueblos primitivos habrían recibido un respeto que, a juzgar por los trabajos de los antropólogos europeos, evidentemente ha hecho falta. Con respecto quiero decir el dar atención sería a los fenómenos de la vida mental. Pero, desde el punto de vista epistemológico, es cierto que los problemas planteados por el estructuralismo de Lévi-Strauss son difícilmente solucionables fuera del campo de acción de los métodos dialécticos (Piguet 1965).

Un problema relacionado es aquél sobre el status de los conceptos de naturaleza y cultura. Lo revisaremos brevemente. Algunos autores han enfatizado la concepción previa de Lévi-Strauss de que hay una distinción radical entre naturaleza y

cultura (Mendelson 1967; Benoist 1973; Leach 1970; Nutini 1971; Rossi 1972; Murphy 1969; Fages 1973; Courtès 1972, etc.). Otros han sido aún más tajantes que Lévi-Strauss mismo en asegurar que las distinciones propuestas eran más bien un requerimiento metodológico (Ortignes 1963; de Heusch 1965b). Los límites no aparecen claramente indicados. Lyotard apuntó justamente: ‘la hierba y la lluvia significan algo en la sociedad, educar y esposar significan algo en el mundo’ (1965: 71). Lévi-Strauss mismo ha re-afirmando que la distinción propuesta tenía un valor puramente metodológico (1962a: 327; 1972: 20). Incluso:

‘(...) el arte de la cocina no se sitúa enteramente del lado de la cultura. Respondiendo a las exigencias del cuerpo, y determinada en cada uno de sus modos por la manera en que, en todo lugar, el hombre se integra en el universo, puesta pues entre la naturaleza y la cultura, la cocina asegura más bien su necesaria articulación. Ella tiene de los dos dominios, y refleja esta dualidad en cada una de sus manifestaciones’ (1968: 406).

Esta misma dualidad era compartida por la música y el mito y sería adecuado decir que se aplica en todos los dominios. Si una distinción radical entre naturaleza y cultura no es posible de sostener, así como lo muestran disciplinas otras que la antropología, lo que es dejado al hombre es el contenido que él da a su búsqueda inconsciente de significación (1972). Sólo en los párrafos más poéticos de *Tristes tropiques* encontramos la aserción de que esta significación está ya inscrita en el mundo (1955a). La continuidad entre cultura y naturaleza estaba ya supuesta al menos en lo que concierne a las operaciones mentales formales: la exigencia de discontinuidad (1971a: 605-607), ordenamiento (*Ibid.*: 619), binarismo (*Ibid.*: 500-501), etc. Hay demasiada cultura en la naturaleza (1966: 37).

Revisemos nuevamente el problema de la historia y del contexto etnográfico. Para Makarius, la aproximación histórica o evolucionista —pues él confunde los dos términos— estudia la relación entre hechos en su dimensión temporal. Relaciones entre hechos son relaciones de secuencia y estas secuencias proveen explicaciones causales (1970: 242; Makarius y Makarius 1967). La antropología estudia hechos en sus manifestaciones concretas: ellos son directamente observables y comparables. El estructuralismo de Lévi-Strauss, aparte de que inventa los hechos, se une a las tendencias más conservadoras de la antropología al rechazar las leyes de la evolución, la primacía de la materia sobre la mente, etc. Makarius agrega: ‘Posiciones que se fundan todas, en fin de cuentas, sobre el rechazo de reconocer el determinismo inherente a la sociedad y a la naturaleza, y que está supuesto en la lógica misma de todo pensamiento científico’ (1970: 245). Yo encuentro esta crítica de lo más curiosa; en efecto, se opone a las interpretaciones más comunes de Lévi-Strauss, especialmente se opone a la aserción de que su estructuralismo es un reduccionismo materialista (Lacroix 1962; Leach 1970; Maybury-Lewis 1967; Scholte

1969a; la aserción varía de escuela a escuela y de autor a autor: para algunos hay un 'reduccionismo neurofisiológico', para otros uno 'zoológico o botánico')(26). Makarius mismo no define lo que es un hecho social en ningún lugar; en todo caso, si parece dotarle de propiedades externas que harían posible observarles (!) (Rossi 1973: 21; éste es, por otro lado, el modo en que Rossi define la aproximación empiricista y conductivista en la antropología)(27). Dejando de lado esta curiosa coincidencia entre las escuelas empiricista y marxista, Makarius expresa muy bien la crítica corriente en ciertos círculos marxistas contra el estructuralismo. Hay en su visión una particular 'alienación cronológica' (una secuencia 'causa' otra secuencia) y un rechazo a distinguir entre 'pasado' e 'historia' —una deficiencia común entre antropólogos. En la opinión de Lévi-Strauss:

'(...) todo acontecimiento histórico resulta, en gran medida, del 'corte' (*découpage*) del historiador' (1962a: 321).

Esto es,

'La historia no es pues nunca la historia sino que la historia-para' (*Ibid.*: 341).

Para algunos autores, el antropólogo no puede sino ser un falso historiador o un historiador miope —simplemente porque las sociedades primitivas carecen de escritura (de Heusch 1965a: 7). Es útil mencionar esta concepción aquí pues ilustra uno de los modos posibles en que la idea de la historia como código puede ser interpretada. En el texto de de Heusch se implica que la antropología tiene que ver solamente con pueblos primitivos y que, como éstos carecen de escritura, una aproximación histórica no le es posible. En realidad, la afirmación de Lévi-Strauss tiene un alcance más general. La historia misma (y no solamente la aproximación histórica a las sociedades primitivas) es un código. Esto no es nuevo en la teoría de la historia, sin embargo, y es esto lo que pone a Lévi-Strauss próximo a Croce(28)—aunque la semejanza no podría ser muy enfatizada.

Un autor próximo a Makarius que citaremos aquí para ilustrar la posición de esta escuela 'histórica', es Zimmerman. De acuerdo a él '(...) Lévi-Strauss.. en su rechazo del hombre como-ser-deviniendo, en su insistencia de que el Hombre *qua* (Mente-Como-Tal' ha sido siempre, está en efecto rechazando la existencia de pre-humanos que median la transición de la naturaleza a la cultura. Esto es, al rechazar la noción de que el hombre primitivo era un 'Salvaje', un pre-hombre, él también rechaza la noción de que el hombre, tal como le conocemos ahora, ha evolucionado a través de una serie de formas pre-humanas' (1968: 22).

Para otros, el rechazo de Lévi-Strauss en mirar al hombre sólo desde el ángulo del código histórico ha sido correcto (Fleischmann 1966: 42). Lyotard escribe: 'El etnógrafo se rehúsa a definir al hombre como historicidad mientras que tiene bajo sus ojos sociedades humanas para las que la dimensión diacrónica y la acumulación

de experiencias no son categorías fundamentales...' (1965: 65). Los 'hombres primitivos' no integran el pasado como la sucesión irreversible de acontecimientos sino que como una diacronía petrificada (*Ibid.*,: 65). Pero si los hombres no pueden ser reducidos a la historicidad, la historia tampoco puede reducirse a un puro código cronológico (*Ibid.*,: 82). Lévi-Strauss no ha sido nunca muy explícito acerca de esto, pero escribió sobre la 'diacronía petrificada':

'Por otra parte, el pensamiento salvaje no evoluciona porque es rebelde a la historia. Esta entrega a las sociedades humanas que le han inventado una fuente de energía que les ha permitido de revolucionar su estructura y extender su dominio sobre la naturaleza... Ahora bien, el pensamiento salvaje exige, ante todo, orden, y, por lo tanto, debe rechazar la historia' (1962b: 9).

O:

'No podemos decir que las así llamadas civilizaciones primitivas no tienen historia. Ellas tienen tanta historia como nosotros mismos puesto que han emergido del mismo *stock* humano hace millones de años. Pero ellos no tienen la misma actitud hacia la historia que nosotros. Ellos la rechazan. Piensan que el cambio es malo y que la sabiduría para el hombre debería ser el tratar de permanecer tanto como posible en las mismas condiciones que en los tiempos primevales' (1966: 34).

Sin embargo, contra Lévi-Strauss, algunos autores han reafirmando que toda sociedad tiene historia () (Jaulin 1967: 182). En lugar de proseguir este debate sin destino..., deberíamos tratar de definir la concepción estructural de la historia (Rossi 1973: 75). En esta dirección, Pouillon ha observado que si un momento dado en el tiempo aparece como la consecuencia y la negación del pasado, éste es susceptible del análisis estructural (1965: 57). Es porque la sincronía es estructurada que la diacronía presenta rasgos significativos (*Ibid.*,: 75). De acuerdo a Auzias, no hay una totalidad histórica sino que historias que no están ligadas al hombre (1971: 103). Esta idea peculiar parece derivarse de la creencia en una historia que es solamente codificación cronológica: 'puntos calientes' en la historia -1751 - 1789 - 1793- son 'puntos calientes' por el código y no por una supuesta continuidad histórica (*Ibid.*,: 103). El problema no es tanto, me parece, la aserción misma de la historia como código sino que la búsqueda de la determinación de cada código. No hay codificaciones libres, arbitrarias (Damisch 1963: 105). Cómo la historia interviene (Lyotard 1965) y cómo llega a ser inteligible (Pouillon 1965; Barthes 1963) parecen ser las cuestiones que preocupan a otros estructuralistas.

Lévi-Strauss ha sostenido que el problema con respecto a la literatura oral de las sociedades primitivas no es el pasado 'registrado' sino que el contexto:

'La dimensión histórica aparece más bien como una modalidad negativa que resulta de un desfaseamiento entre el cuento presente y un contexto etnográfico ausente. La oposición se resuelve cuando se vislumbra una

tradición oral aún 'en situación' semejante a aquéllas de las cuales la etnografía hace su objeto. Allá, el problema de la historia no se plantea, o no se plantea más que excepcionalmente porque las referencias externas, indispensables para la interpretación de la tradición oral, son actuales. Propp ha sido pues víctima de una ilusión subjetiva. El no está dividido, como cree, entre las exigencias de la sincronía y aquéllas de la diacronía: no es el pasado lo que le falta, es el contexto' (1960: 157).

Este contextualismo no está privado de historia. Lo importante de destacar es, sin embargo, que la importancia del pasado para algunas sociedades se deriva que fisuras introducidas en sus relaciones con la naturaleza y, en consecuencia, en sus relaciones sociales subyacentes (esto se implica en 1962b: 9; y en 1966: 34). Para sociedades en que el tiempo no está definitivamente perdido (1949: 225), el contexto ocupa el lugar de lo que no está registrado (1960). Para las 'sociedades frías' el contexto es fundamental pues éste es su historia (1966)(29). Pero este contexto es aprehendido por hombres situados históricamente (1962a: 29). Escribe Lévi-Strauss:

'En primer lugar, las condiciones naturales no son sufridas. Lo que es más, ellas no tienen existencia propia, porque son función de las técnicas y del género de vida de la población que las define y que les da un sentido, explotándolas en una dirección determinada...' (1962a: 125).

Además, un esquema conceptual precede la acción (*Ibid.*: 173). Esta conceptualización es también un rasgo de la codificación de la información operada por los sentidos: los ojos no se limitan a 'fotografiar' el ambiente (1971a: 605; Damisch 1963: 96-100). En otro lugar, Lévi-Strauss ha especificado la relación entre historia y contexto para la antropología:

'Que la antropología es primero que todo una ciencia empírica es obvio: cada cultura que aproximamos nos confronta con una situación enteramente nueva que sólo puede ser descrita y entendida a costo del escrutinio más concreto y doloroso. Solamente este escrutinio puede enseñarnos no sólo cuáles son los hechos materiales sino también de acuerdo a qué principios —que no son los mismos para todas las culturas— cada una elige animales, plantas, minerales, cuerpos celestes y fenómenos naturales específicos para dotarlos de significación y construir un sistema lógico con este conjunto limitado de datos... En consecuencia, la observación etnográfica no nos confronta con la alternativa de decidir entre una mente plástica reflejando pasivamente la ecología exterior, o leyes psíquicas universales exponiendo en todas partes las mismas propiedades innatas independientemente de la historia de cada grupo y de las características concretas de sus ambientes sociales y naturales. Más bien, lo que observamos, y lo que deberíamos tratar de describir, son intentos siempre cambiantes de cerrar un compromiso entre tendencias históricas y características especiales por un lado, y, por otro, requerimientos psíquicos fundamentales que, en cada etapa,

son el resultado de compromisos previos. Como resultado, la historia humana y la ecología natural se articulan en un todo significativo' (1972: 10).

Lévi-Strauss termina tratando dos tipos de determinismo en la vida social: leyes mentales similares a las que se encuentran operando en el mundo físico y, en segundo lugar, las pre-determinaciones impuestas por la ecología, las actividades tecno-económicas y las condiciones socio-políticas prevalecientes en cada cultura dada (1972: 13-14).

LA CRITICA HUMANISTA

Comenzaremos esta sección revisando los términos con los que el trabajo de Lévi-Strauss ha sido evaluado. De acuerdo a Scholte, la obra de Lévi-Strauss no puede ser juzgada recurriendo a criterios que ésta no pensó conformar y enfatizó que eran más bien las intenciones de Lévi-Strauss las que debían ser entendidas (1966: 117). Contra Scholte, Shankman argumentó que no eran sus intenciones las que importaban sino que sus teorías y predicciones (1969: 68). Otros autores han señalado que la obra de Lévi-Strauss ha sido a menudo juzgada de acuerdo a lo que él no trataba de demostrar (Boon y Schneider 1974: 805; Lacroix 1965: 7; Rossi 1973: 21; Edmonson 1973: 377). Gran parte de los debates en torno a esto se han originado en la aplicación al análisis estructural de criterios y normas que le son ajenos.

Si la aplicación de criterios provenientes del paradigma empiricista ha probado ser obstrusiva para la comprensión del estructuralismo, otro curso de acción fue anunciado: si un juicio es requerido, éste debe ser ubicado en un conjunto más amplio de problemas: el propósito total del estructuralismo, 'las fragilidades o posibilidades de su perspectiva hacia el hombre, etc.,' (Scholte 1969b; 120). Diamond continúa esta perspectiva —aunque bajo otra óptica— afirmando que el estructuralismo de Lévi-Strauss debe ser entendido sobre otras bases que las que Lévi-Strauss mismo ha fijado (1974: 295). El escenario de estas críticas es, hablando generalmente, el del humanismo.

Para algunos escritores, Lévi-Strauss ha transformado al hombre en un objeto (Diamond 1974: 297). Todos los estructuralistas compartirían un anti-humanismo. Los hombres, y las mujeres, han cesado de existir para los estructuralistas, y han sido reemplazados con un 'lo' (*it*) inconsciente (Scholte 1977; 1; 24, nota 2). En la antropología estructuralista se privilegia la lógica sobre el hombre y se pone énfasis en lo que presumiblemente habla al hombre que en lo que los hombres hablan como sujetos conscientes. Lévi-Strauss ha sido a menudo reprochado por excluir de la antropología las actividades conscientes de los hombres (Rossi 1973: 21). Debe notarse que hay aquí algunas diferencias en las objeciones. La primera

contiene que el estructuralismo ha objetivizado al hombre; la segunda sostiene que su discurso ha dejado de lado a los hombres.

En general, los estructuralistas concuerdan en que el hombre, tal como lo entienden los humanistas, no es y no puede ser el objeto de la ciencia (Caws 1968: 204 sqq.). El sujeto es una actividad, no una cosa. En palabras de Lacan, el sujeto se produce a sí mismo al reflexionar sobre sí mismo, pero cuando se compromete en algún otro objeto no tiene un ser aparte de la actividad de estar así comprometido. El sujeto no puede ser el objeto de la ciencia pues él es su sujeto. No hay una ciencia del hombre (en estos términos expone Caws la visión de Lacan; Caws 1968: 207-208). El Hombre de los humanistas es una ilusión: no hay más que hombres (Foucault en Caws 1968: 208-210). Formulaciones ligeramente diferentes pueden encontrarse en Lévi-Strauss mismo, aunque expresadas desde otra perspectiva. El *impasse* en que se encuentran las ciencias sociales se deriva del hecho de que la influencia del observador sobre lo observado provoca modificaciones que son del mismo orden que el fenómeno estudiado (1951: 63-64). Las ciencias sociales deberían tratar de llegar a un nivel en que su objeto constituido sea independiente del observador (*Ibid.*: 65). Semejantes casos son los del lenguaje, la música, los mitos. Esto es, el estructuralismo difícilmente transformaría al hombre en objeto pues él no lo ha sido nunca.

Con respecto al concernimiento por hombres y mujeres ‘concretos’ —pero en esto los estructuralistas no forman un movimiento homogéneo— uno debería solamente considerar el trabajo de Foucault (Caws 1968: 208-210; Geertz 1978). Su preocupación por, y su compromiso con, la vida de ‘hombres concretos’ (pacientes psiquiátricos, presos) es bien significativa cuando se la compara con el concernimiento abstracto de los humanistas. Caws ha descrito correctamente el punto de vista general de los estructuralistas acerca de esto: ‘(...) los estructuralistas han llegado a la conclusión de que el hombre primitivo, no fragmentado, está más cerca de la verdad que nosotros, y que buena parte de nuestro problema surge de la invención del ‘yo’ como un objeto de estudio, de la creencia de que el hombre tiene una manera especial de ser, es decir, de la emergencia del humanismo. El estructuralismo no es un humanismo porque rehusa otorgar al hombre un status especial en el mundo’ (1968: 204). Ningún estructuralista niega que hay individuos que observan, piensan, etc., ni que hay grupos sociales con sus historias particulares, etc.; lo que rechazan son las bases teóricas del humanismo (*Ibid.*: 204). En el caso de Lévi-Strauss, sin embargo, podría haber una inconsistencia entre el concernimiento por la experiencia existencial del hombre y un método que excluye al sujeto existencial (Rossi 1972: 785). El objeto del estructuralismo no es el hombre ni los hombres, pero dice algo sobre ambos. La réplica de Lévi-Strauss fue la siguiente:

‘Al leer las críticas que algunos filósofos dirigen al estructuralismo, reprochándole de abolir la persona humana y sus valores consagrados, yo me siento tan aturdido como si uno se rebelase contra la teoría cinética de los gases bajo el pretexto de que explicando porque el aire

caliente se dilata y se eleva se pusiera en peligro la vida de familia y la moral del hogar cuyo calor desmistificado perdería así las resonancias simbólicas y afectivas. Siguiendo a las ciencias físicas, las ciencias humanas deberían convencerse que la realidad de su objeto de estudio no está enteramente acantonada en el nivel donde el sujeto la percibe' (1971a: 570).

Más preocupados con el adorno de la identidad personal, los filósofos prefieren un sujeto sin racionalidad más que una racionalidad sin sujeto mientras que los desarrollos más fundamentales de la ciencia indican la presencia de una racionalidad que está fuera de los hombres (*Ibid.*: 614). El hombre es, en este sentido, un lugar en el espacio y un momento en el tiempo (*Ibid.*: 559); y no es el portador privilegiado de ninguna esencia (Benoist 1973: 209; Gardner 1973: 223; Barden 1973: 231) ni la fuente última de significación (Benoist 1974: 24; Lacroix 1962). Lyotard escribe: 'En todo rigor, el pensamiento no es nada, no es una substancia particular, no es la actividad de un espíritu, un sujeto no la posee... El antropólogo nos entrega así razones suplementarias y motivadas para terminar con el privilegio acordado desde hace siglos por la filosofía occidental a uno de los polos, el polo Yo pienso, de nuestra relación con el mundo. Pensar es un momento de la transformación por la cual el mundo se cambia en mundo' (1965:69). O, el hombre es un permutador de signos (Lyotard 1965; Barthes 1962), pero no quien habla (Lyotard 1965: 73). De acuerdo a Lévi-Strauss, el hombre se ha atribuido a sí mismo toda clase de esencias en un intento desesperado para significar su presencia en el mundo porque sabe que enfrenta a la nada (1971a: 617 sqq.).

Volviendo al problema del humanismo: la obra de Lévi-Strauss habría ampliado las posibilidades del diálogo humano, de acuerdo a algunos autores, porque al develar los códigos de sociedades diferentes permite su traducción mutua (Ortigue 1963: 150). El mensaje de Lévi-Strauss es que un humanismo global no puede excluir a ninguna parte de la humanidad —no puede excluir otros discursos simplemente porque no concuerdan con los discursos de los observadores (Fleischmann 1966: 53). El estructuralismo invita a los etnólogos a mantener un discurso general sobre el sentido de la condición humana (de Heusch 1965b: 688; Lacroix 1957). Para Turnbull, Lévi-Strauss nos ha ayudado a comprender las sociedades primitivas y, sí podemos querer, a aprender de ellas (1967: 144). El estructuralismo, además, ha cuestionado la ciencia y la razón occidentales (Barthe 1964: 1086).

También se ha atribuido al estructuralismo las implicaciones políticas más inesperadas e improbables. Puesto que el estructuralismo minimiza la realidad de los propósitos y principios humanos, no pone ninguna obligación sobre los antropólogos a trabajar por ellos (Zimmerman 1968: 232). Políticamente, de hecho, el estructuralismo de Lévi-Strauss sostiene el *status quo* y expresa una ideología tan conservadora como el catolicismo histórico (*Ibid.*: 232). Para Rodinson, el rechazo de Lévi-Strauss de la noción de progreso es políticamente peligroso pues 'corre el riesgo de descorazonar a la clase obrera' (en Pividal 1964: 1097). Para Makarius, el

estructuralismo es la conclusión de una tendencia intelectual que era hostil al evolucionismo sociológico en tiempos del colonialismo militante cuando el evolucionismo ofrecía perspectivas de cambio y de progreso (1970: 243). El hecho es, sin embargo, que era el evolucionismo el que tenía más que ofrecer al colonialismo. Ni siquiera Marx escapó a la ideología del progreso y de la evolución cuando los imperios europeos estaban en necesidad de una ideología que ocultara sus objetivos políticos reales (Kiernan 1969; Leclerc 1972). Diamond ha continuado la crítica en ese sentido. Para él es políticamente significativo que Lévi-Strauss evite toda mención de procesos sociales tales como la explotación, la alienación, etc., como materias que requieren atención (1974: 299)⁽³⁰⁾.

Para otros autores las implicaciones políticas del estructuralismo son radicalmente diferentes. Aunque no hay una ideología estructuralista, hay en Lévi-Strauss una condena implícita, en su comparación entre sociedades primitivas y modernas, de la sociedad occidental contemporánea (Rossi 1972: 785). La crítica de la civilización occidental continúa la tradición que ve en el 'salvaje' no la antítesis de la civilización sino que su falta (Damisch 1963: 90; Turnbull 1967). Clastres ha observado que la etnología es una disciplina ambigua: constituye un discurso sobre las sociedades primitivas y no un diálogo con ellas (1965: 78). Esta ambigüedad funda la condición existencial del antropólogo (Lévi-Strauss 1955a: 500-514). Lévi-Strauss escribió, más explícitamente:

'(...) Sin embargo, conociendo mejor a los otros nos capacita para distanciarnos de nuestra propia sociedad. No que nuestra sociedad sea particularmente o absolutamente mala, pero es la única de la que tenemos el deber de liberarnos: como libres, por definición, en relación con los otros. De esta manera nos ponemos en posición de embarcarnos en la segunda etapa que consiste —sin adoptar los rasgos de ninguna de ellas— en elucidar principios de la vida social que podemos aplicar en reformar nuestras propias costumbres y no aquéllas de otras sociedades: a través de la operación de una prerrogativa que es la reversa de aquélla mencionada, la sociedad a la que pertenecemos es la única que estamos en posición de transformar sin riesgo de destruirla puesto que estos cambios, por ser introducidos por nosotros mismos, vienen desde dentro de la sociedad misma' (1955a: 514).

No parece haber bases sólidas para sostener la tesis sobre el conservadorismo de Lévi-Strauss. En muchos casos, las críticas en este sentido son infantiles y en no pocos casos van acompañadas de exigencias políticas dogmáticas e inusuales. Lévi-Strauss no ha estado explícitamente preocupado con la crítica de la civilización occidental, pero él mismo sostiene que un cierto sentimiento de incomodidad y descontento con la propia sociedad son los fundamentos de la vocación antropológica. Además de esto, es evidentemente claro que Lévi-Strauss prosigue la tradición que ve en la 'civilización' más bien un testimonio de fracaso que otra cosa. Puede argumentarse que no hay continuidad entre el método estructural y sus bases nor-

mativas. O que la intención normativa simplemente cruza la antropología. Cualquiera que sea el caso, este es un terreno muy frágil sobre el que moverse. La ambigüedad de Lévi-Strauss (o la ambigüedad de la antropología; Clastres 1965) no puede oscurecer el hecho de que ésta surge de una crítica previa —implícita y explícita— de la sociedad occidental y sus fundamentos⁽³¹⁾.

NOTAS

1. Quiero agradecer muy especialmente a mis supervisores el Dr. Bob Scholte y el Dr. Jan Power, y a mi esposa Fabiola Jara, quienes han leído y discutido detenidamente conmigo la primera versión de este artículo.
2. A pesar de la precaución de Lévi-Strauss mismo, las *Mythologiques* han sido muy raramente leídas desde el ángulo de la semiología —no, al menos, en círculos antropológicos. La importancia de la semiología no ha sido seriamente tomada en cuenta. Sobre esto, algunos autores han sido aún más explícitos que Lévi-Strauss mismo (Sebag 1965: 1610; Glucksman 1965; Lyotard 1965; Drummond 1974: 849).
3. Pero Diamond hace un argumento de una confesión de Lévi-Strauss mismo: 'A mi, en todo caso, que he emprendido estas *Mythologiques* plenamente consciente que buscaba compensar, bajo otra forma y en un dominio que me fuese accesible, mi incapacidad innata de componer una obra musical...' (Lévi-Strauss 1971a: 580).
4. Al parecer, Lévi-Strauss planeó alguna vez poner las *Mythologiques* en música (de Heusch 1965a: 14). Desafortunadamente, no será ya el caso (Lévi-Strauss 1971a: 580). Para otras notas personales sobre Lévi-Strauss, ver Pingaud (1965).
5. Otras figuras menores pero importantes en este terreno las constituyen los trabajos de Oscar Lewis, Carlos Castañeda, y Jacques Rouch (cine). En el primer caso, el *impasse* de las ciencias sociales (Lévi-Strauss 1951) fue solucionado, si podemos decir así, entregando el micrófono a los observados (*Pedro Martínez y La Vida*; podemos mencionar el proceso por el cual Lewis llegó a *La Vida*: primero trabajó en el modo académico tradicional (*Tepoztlán*): más tarde escribió una novela antropológica (*Los hijos de Sánchez*), una biografía (*Pedro Martínez*), y luego se limitó a escribir la introducción de su libro más notable (*La Vida*). Castañeda describió las enseñanzas de un shaman yaqui y llegó a ser uno de ellos. Rouch ha probado entregar traducciones cinematográficas de realidades etnográficas. Jaulin últimamente ha abierto la posibilidad de traducción por el recurso a técnicas de las humanidades y literatura (comunicación personal).
6. El primer problema que enfrenta el análisis lógico-matemático de los mitos ha sido definido de la siguiente manera: '(...) El estudio de los mitos presenta problemas mucho más difíciles y que no se derivan solamente del hecho de que, en este inmenso dominio, estamos irremediablemente destinados a no conocer más que aspectos parciales y fragmentarios sometidos, antes incluso de que los conozcamos, a toda suerte de modificaciones y fenómenos de erosión' (Lévi-Strauss 1971a: 567).
7. Continúo la citación aquí —no siendo de importancia para la comprensión del texto: '(...) la noción de morfismo (...) parece superar el mismo género de dilema que aquel que me fue revelada hace veinticinco años ya cuando un matemático ilustre pero de la vieja escuela me dijo que él no podía ayudarme a solucionar los problemas del parentesco porque él no

conocía más que la adición, sustracción, la multiplicación y la división y que el matrimonio no era asimilable a ninguna de estas operaciones mientras que otro más joven, y ya nombrado, me asegura que le era indiferente saber lo que era el matrimonio matemáticamente hablando provisto que entre los diferentes tipos de matrimonio se pudiesen definir relaciones' (1971a: 568).

8. Véase Régnier 1968b. Sin negar las contribuciones de las matemáticas a las ciencias humanas, Régnier duda del valor explicativo de éstas cuando aplicadas a comprensión de hechos humanos (1968b: 35).
9. La crítica de Makarius se conecta también con las dificultades de trabajar con computadores con materiales míticos. Escribe que los computadores trabajan con signos, no con significaciones. El término polar 'padre' se opone a 'no-padre' y no necesariamente a 'madre'. La operacionalización de los análisis de Lévi-Strauss parecería, en consecuencia, imposible (1970: 249).
10. La crítica de Leach fue provocada por el análisis de Lévi-Strauss del mito de Edipo (1955b), pero lo ha reiterado en otro lugar. En lo que se refiere al binarismo, Leach criticó el uso de discriminaciones binarias tal como aparecen en *La pensée sauvage*. Escribió Leach: 'El empleo por Lévi-Strauss de la analogía de la teoría de la comunicación es muy revelador, pero él parece haber ignorado el hecho de que existen algunos tipos de problemas de comunicación que son más satisfactoriamente tratados por computadores analógicos (que responden en términos de más o menos) que por computadores digitales (que no pueden responder más que con un sí o un no)' (1964: 112).
11. Shankman trata sólo del triángulo culinario (Lévi-Strauss 1965) y especialmente de lo que él llama 'teoría del canibalismo'. Yo he incluido su crítica por consideraciones más generales.
12. Richard da un ejemplo: 'Es así que se opondrá peces a cerdos como un alimento acuático a uno terrestre. De la misma manera, el agua pluvial se opone al agua de las pozas como el cielo a la tierra' (1967: 335). Esto puede decirse con algunas reservas pues los términos de la etnozología no pueden ignorarse.
13. Esta es la crítica general de Diamond. Sin embargo, él menciona casos específicos: los términos 'vida' y 'muerte' tal como aparecen en el análisis del mito del *trickster* (Lévi-Strauss 1958). Diamond señala que 'uno debe observar que en las culturas primitivas 'vida' y 'muerte' (que la mente secular concibe como irreconciliables) pueden no ser percibidas como polares sino que más bien como aspectos de una sola condición, la condición de existencia' (1974: 306).
14. Ingham trabajó con las categorías de lo crudo y lo cocido tal como eran traducidas en un código sociológico entre los Sirionos. En este caso, los cazadores son simbólicamente 'cocidos' cuando ingresan al grupo; hasta antes, son considerados 'crudos' y 'naturales' (1971: 1092-1099).
15. Pouillon trata esto también: 'Una regla se deriva: el análisis debe ser exhaustivo y toda contradicción debe ser imputada a su insuficiencia eventual, no a la mentalidad mítica misma. Por otra parte, si todo mito se organiza rigurosamente, él posee una inteligibilidad que le es intrínseca y no puede pues ser considerado simplemente como el reflejo más o menos deformado de una realidad etnográfica e histórica' (1966: 102).
16. Los conceptos usados corrientemente en semiología no han sido aún el objeto de una standarización muy estricta, lo que permite una gran variación en su uso (Guiraud 1973). El primer punto se refiere a la articulación entre significante y significado –o la relación simbólica (Pouwer 1975: 81). El problema aquí es identificar la motivación de la relación. Si es 'natural' seguirá los casos anotados en el texto. Ahora bien, la motivación, que puede

ser inconsciente, no excluye la convención— la diferencia reside en que la convención puede asegurar el funcionamiento de un signo en el que hay una relación no-natural (Guiraud 1973: 34). Cuando este es el caso, se dice que el signo es inmotivado o arbitrario, i.e. un símbolo (Guiraud 1972: 13). En consecuencia, mientras más arbitrario un signo, más sujeto está a la convención, i.e. al consenso entre quienes lo usan y a la historia. Por otro lado, mientras más motivado es el signo, menos sujeto está a la convención. Si este es el caso, el énfasis será puesto en lo que está 'más acá de la conciencia'. Pero si el analista tiene que trabajar con símbolos, un cambio de énfasis debe tomar lugar pues el tiempo y el espacio particular de una cadena de signos llega a ser más determinante (Pouwer 1975: 81-82). En el texto (naturalmente que hay ya 'escuelas' acerca de esto) he restringido la significación de signo para denotar una 'relación natural'.

17. Otros autores han tratado la función semántica de algunos zoemas. Por ejemplo, Testart trata la función-cuervo y la función-lobo —los dos términos como los significantes de la oposición violador/no violador— en la mitología de los indios Tlingit (1976: 424). Drummond ha analizado la función semántica de algunos zoemas en los mitos sincréticos de los Arahuacanos (1977).
18. Esta problemática había sido anunciada en trabajos previos de Lévi-Strauss. Escribe en *La structure des mythes*: 'Todo puede ocurrir en un mito; parece que la sucesión de acontecimientos no está subordinada a ninguna regla de lógica o de continuidad. Todo sujeto puede tener un predicado cualquiera; toda relación concebible es posible. Sin embargo, estos mitos en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres, y a menudo con los mismos detalles, en diversas regiones del mundo. De donde surge el problema: si el contenido de los mitos es enteramente contingente, ¿cómo entender que, de un lado a otro de la tierra, los mitos se semejen tanto?' (1955b: 229).
19. Sebag indicó que el léxico de los mitos puede variar de acuerdo a los ambientes naturales y sociales, etc. Pero esto ocurriría sólo hasta un cierto punto y en un cierto grado y siempre de acuerdo a ciertas reglas. El análisis de los mitos revelaría la permanencia de ciertos temas míticos. Algunos temas permanecen a pesar del léxico: éste está más enraizado histórica y culturalmente que los temas (1965: 1622).
20. No consideraré aquí los casos concretos en que se han planteado estos problemas. Para una ilustración de cómo se realiza el análisis estructural de los mitos, véase Cuisinier (1967), Fages (1973), y de Josselin de Jong (1973).
21. Para Nuttini, el estructuralismo tiene mucho de una ideología: '(...) un método tiene necesidad de una implementación deductiva-inductiva para alcanzar el status de método científico' (1971: 541). Pratis ha replicado justamente que Nuttini coloca 'su discusión del estructuralismo dentro del marco de algunas dicotomías (que son falsas) - ideología: ciencia, filosofía: antropología (...)' Nuttini parece estar defendiendo los *percepts* de un paradigma quizás redundante que le impide examinar la posibilidad de que Lévi-Strauss esté tratando de establecer un nuevo paradigma... (1972: 1323-1224).
22. Pouillon refuta esta idea: 'El espíritu no es aquí, como Leach erróneamente cree, 'el espíritu objetivo' de Hegel; tampoco es esa especie de representación colectiva a la que uno se refiere cuando se habla del 'espíritu de un pueblo' o del 'espíritu de una época'. Si fuese esto lo que el autor quería decir, él mismo se contradiría porque equivaldría a re-establecer entre los mitos y las sociedades de donde son recogidos una relación de expresión directa que él rechaza a lo largo de su trabajo. Es pues Leach quien se contradice pues su contrasentido habría debido, al menos, impedirle reprochar a Lévi-Strauss de no mostrar suficientemente cómo los mitos considerados están en armonía con las culturas

amerindias' (1966: 105). Otros autores han ido mas lejos: Burridge reprocha a Lévi-Strauss se descansar muy pesadamente en ... Darwin! (1967: 92)

23. El pensamiento racional denota al menos tres cosas: a) el modo de adquisición del conocimiento positivo; b) la representación analítica de la realidad; c) el modo del razonamiento lógico. Con pensamiento racional, Lévi-Strauss denota vagamente la observancia de ciertas reglas desconocidas por la mentalidad primitiva (Règnier 1968b: 289-290). Desde otra perspectiva, Ortigues ha señalado la afinidad entre Paul Valéry y Lévi-Strauss en su definición de conocimiento. Valéry ha escrito: 'Todo conocimiento se reduce a esto: a) limitar un dominio; 2) dividirlo o agruparlo en elementos; 3) conocer las leyes de transformación de un elemento en otro' (Ortigues 1963; 143).
24. Los materiales incorporados en un mito devienen signos. El lugar particular de un elemento en un mito dependerá de la disposición interna de las partes (sintagmas) del discurso, pero este elemento debe conllevar algunas propiedades que lo hagan adecuado para su integración. De lo que se deriva que no es sólo la estructura relacional la que debe considerarse. Cada material está pre-determinado: '(...) por la historia particular..., y por lo que subsiste en él de predeterminado debido al uso original para el cual fue concebido o por las adaptaciones que ha sufrido en vista de otros empleos' (Lévi-Strauss 1962a: 29).
25. Pividal ha comentado también: 'Este acercamiento explica la analogía (de apariencia completamente materialista) que hace Lévi-Strauss entre la química molecular del cerebro y las combinaciones matemáticas del matemático. Una no es la causa directa de la otra, como lo piensa el materialismo, pues la estructura que preside la distribución de los elementos en cada una de las dos regiones es semejante y juega el rol de una matriz o más bien de un programa de trabajo de una máquina electrónica' (1965: 562).
26. Rossi ha sido quizás demasiado cuidadoso al afirmar en lo que concierne al debate sobre el reduccionismo, 'uno tiene la impresión de que para Lévi-Strauss este es un pseudo-problema'. Agrega: 'Lévi-Strauss ha planteado que poner a la mente y al cuerpo como dos entidades separadas es una posición metafísica cuestionable y una forma de cartesianismo. En la naturaleza, como en el cerebro y en la mente, hay el mismo código estructural, de modo que el análisis estructural es posible puesto que la misma operación ocurre en los tres niveles de realidad... Similarmente, la cuestión de si la mente es lo mismo que el cerebro o su epifenómeno parece ser una cuestión incorrecta, desde el punto de vista de Lévi-Strauss. Le parece a él que su funcionamiento estructural homólogo es suficiente para establecer su unidad' (Rossi 1973: 45, nota 13; véase también Lyotard 1965).
27. Makarius es marxista. Sin embargo, en su concepción de los fenómenos sociales se suma a la escuela positivista-empiricista; críticas empiricistas del estructuralismo —incluso si quienes las han expresado no lo son siempre— se encuentran en Maybury-Lewis (1968: 1969), Leach (1967; 1970), Murphy (1969), Sahlins (1966), Burridge (1967).
28. Croce sostenía una teoría de la historia que veía a ésta, en palabras contemporáneas, como código (Croce 1938; véase Auzias 1971: 10; él considera a Croce un precursor del estructuralismo).
29. Y sin embargo al reflexionar sobre el pasado los hombres llegan a conclusiones o reflexiones similares. Las reflexiones sobre las primeras dificultades de la vida social que se encuentran en mitos sud-americanos se re-encuentran también en Rousseau (1755: 346 spp.), Marx (1845: 58 sqq.), y Durkheim (1937: 93 sqq.). Estas reflexiones, dice Lévi-Strauss, no prueban nada sobre el pasado pero dicen mucho sobre las operaciones de la mente (1967: 259-260).
30. Aunque yo mismo me siento cercano a Diamond en su crítica general de la antropología, creo que su crítica del estructuralismo es errónea. Hay también algunas formulaciones de

Diamond eluden la comprensión; por ejemplo, 'We entenderemos a nosotros mismos y nuestro mundo solamente buscando cambiarnos y cambiando nuestro mundo –concretamente, históricamente, y dialécticamente' (1974: 325). La significación de 'históricamente' y 'dialécticamente' es un misterio.

31. Termino este artículo de alguna manera abruptamente. Los problemas resumidos en las páginas últimas –concerniendo las dimensiones ideológicas y políticas del estructuralismo de Lévi-Strauss– deben aún ser discutidos más extensamente. Sin embargo, en lo que se refiere a la crítica más violenta, es decir, la crítica del marxismo ortodoxo, creo haber mostrado que es profundamente etnocéntrica (como lo evidencian Makarius, Zimmerman y otros) y, en un sentido muy marxista, ideológica (i.e. falsa). Una crítica política del estructuralismo que no sea marxista me es aún desconocida. Pero podemos discutir sobre esto.

BIBLIOGRAFIA

- AUZIAS, J. - M., *Clefs pour le structuralisme*. Editions Seghers. Paris.
1971
- BARDEN, G., Recensia de L'Homme Nu. En *The Human Context* 5 (1): 229-
1973 231.
- BARTHES, R., *Mythologies*. Editions du Seuil. Paris
1957
1962 Sociologie et socio-logique. En *Social Sciences Information* 1 (4)
114 - 122.
1963 L'activité structuraliste. En *Lettres Nouvelles* 11 (22): 71-80.
1964: Les sciences humaines et l'oeuvre de Lévi-Strauss. En *Annales* 19
(6): 1085 - 1086.
- BENOIST, J.-M., The art of the fugue. En *The Human Context* 5 (1): 219-221.
1973
1974 Classicism revisited: human nature and structure in Lévi-Strauss and
Chomsky. En (Ed.) Jonathan Benthall: *The Limits of Human
Nature*, New York: 20-48.
- BOON, J., y D. Schneider, Kinship vis-à-vis myth. Contrast in Lévi-Strauss' appro-
1974 aches to crosscultural comparison. En *American Anthropologist*
76 (4): 799-817.
- BURRIDGE, K.O.L., Lévi-Strauss and myth. En (Ed.) Edmund Leach: *The Struc-
1967 tural Study of Myth and Totemism*. London: 91-115.
- CALVET, L.-J., *Pour et contre Saussure*. Payot. Paris.
1975
- CAWS, P., What is structuralism? En (Eds.) E. Nelson Hayes y T. Hayes: *Claude
1968 Lévi-Strauss. The Anthropologist as a Hero*. 1970: 197-214. (Publi-
cado originalmente en *Partisan Review* 35 (1), 1968).

- CLASTRES, P., Entre silence et dialogue. En *L'Arc* 26, 76-78
1965
- COURTES, Jh., *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique. Une lecture sémiotique des Mythologiques*. Mame. Paris.
1973
- CROCE, B., *La storia como pensiero e come azione*. Editori Laterza, 1973, Roma:
1938 Roma: 7-51.
- CUISINIER, J., Le structuralisme du mot, de l'idée et des outils. En *Esprit* 360:
1967 825-842.
- CULLER, J.D., Mythological cadenza. En *The Human Context* 5 (1): 227 - 229.
1973
- DAMISCH, H., L'horizon ethnologique. En *Lettres Nouvelles* 11 (32): 81-116
1963
- DELIEGE, C., Sur quelques motifs de l'ouverture aux Mythologiques. En *L'Arc* 26:
1965 69-76.
- DIAMOND, S., The Myth of Structuralism. En (Ed.) Ino Rossi: *The Unconscious in Culture*. Chicago: 292 - 335.
1974
- DOUGLAS, M., The Meaning of Myth. With special reference to La Geste d'Asdiwal
1967 En (Ed.) E. Leach: *The Structural Study of Myth and Totemism*.
London, 49-69
- DRUMMOND, L., Structure and process in the interpretation of South-American
1977 myth: the Arawak Dog Spirit People. En *American Anthropologist* 79 (4): 842-868.
- DURKHEIM, E., *Les règles de la méthode sociologique*. Presses Universitaires de
1937 France. 1973. Paris.
- EDMONSON, M.S., Le Lévi et le Strauss. Recensia de L'Homme Nu. En *American*
1973 *Anthropologist* 72 (2): 374 - 378.
- FAGES, J.B., *Comprendre Lévi-Strauss*. Privat. Paris.
1972
- FLEISCHMANN, E., L'esprit humaine selon Claude Lévi-Strauss. En *Archives*
1966 *Européennes de Sociologie* 7 (1): 27-57.
- GARDNER, H., Some notes on the Finale of Lévi-Strauss' L'Homme Nu. En
1973 *The Human Context* 5 (1): 222-226.
- GEERTZ, C., Stir Crazy. Recensia de 'Discipline and Punish: the Birth of the
1978 Prison' por M. Foucault. En *New York Review of Books* 24 (21-
22): 3-6.
- GENETTE, G., Structuralisme et critique littéraire. En *L'Arc* 26: 30-44
1965
- GLUCKSMANN, A., La deduction de la cuisine et les cuisines de la deduction.
1965 En *Social Sciences Information* 4 (2): 200-215.
- GUIRAUD, P., *La Sémantique*. Presses Universitaires de France. Paris.
1972
- 1973 *La Sémiologie*. Presses Universitaires de France. Paris.
- DE HEUSCH, L., Situations et position de l'anthropologie structurale. En *L'Arc*
1965a 26: 6-16.
- 1965b: Vers une mythologie? En *Critique* 21 (219-220): 687-717.

- HULTKRANTZ, A., Recensia de Origines des Manières de Table. En *American Anthropologist* 71 (4): 734 - 737.
1969
- INGHAM, J.M., Are the Sirionos Raw or Cooked? En *American Anthropologist* 73 (5): 1092 - 1099.
1971
- ISAMBERT, F.-A., Recensia de Le Cru et le Cuit. En *Revue Française de Sociologie* 6 (3): 392-394.
1965
- JAULIN, R., Notes brèves sur les sciences humaines. En *L'Homme et la Société* 3: 181 - 186
1967
- DE JOSSELIN DE JONG, P.E., Voltooide Symphonie: Mythologiques van Lévi-Strauss. En *Forum der Letteren* 14 (2): 95-120.
1973
- KIERNAN, V.G., *The Lords of Human Kind*. Middlesex.
1972
- LACROIX, J., Recensia de Tristes Tropiques. En *Le Monde* 13/14 octobre, p. 13.
1957
Recensia de La Pensée Sauvage. En *Le Monde* 27 novembre, p. 17.
1962
1965 Recensia de Le Cru et le Cuit. En *Le Monde* 2 enero, p. 7.
- LEACH, E., Lévi-Strauss in the Garden of Eden: an examination of some recent developments in the analysis of myth. En (Eds.) N. Hayes y T. Hayes: *The Anthropologist as a Hero*: 47-60, 1970.
1961
1964: Telstar et les Aborigènes ou la pensée sauvage. En *Annales* 19 (6): 1100 - 1116.
1965 Recensia de Le Cru et le Cuit. En *American Anthropologist* 67 (3): 776-780.
1967a: Brain-Twister. En (Eds.) N. Hayes y T. Hayes, op. cit., 123-132.
1967b *The Structural Study of Myth and Totemism*. London. (Ed).
1970 Lévi-Strauss. Fontana. London.
- LECLERC, J., *Anthropologie et colonialisme*. Paris.
1972
- LEFEBVRE, H., *L'idéologie structuraliste*. Paris
1971
- LEVI-STRAUSS, C., L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie. En 1945 *Anthropologie Structurale*: 37-62, Plon, 1958, Paris.
1949 L'efficacité symbolique. En *Anthropologie Structurale*, op. cit., 205-226.
1950: Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. En M. Mauss: *Sociologie et Anthropologie*. ix-liii, P.U.F., 1978, Paris.
1951: Langage et société. En *Anthropologie Structurale*, op. cit., 63-76.
1954: *Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur*. Paris.
1955a *Tristes Tropiques*. Penguin Books 1976.
1955b La structure des mythes. En *Anthropologie Structurale*, op. cit., 227-256.
1958a *Anthropologie Structurale*. Plon. Paris.
1958b La Geste d'Asdiwal. En *Anthropologie Structurale Deux*: 175-233, Plon, Paris, 1973.
1960 La structure et la forme. Réflexions sur une ouvrage de Vladimir Propp. En *Anthropologie Structurale Deux*, op. cit., 139-173.

- 1962a *La Pensée Sauvage*. Plon. Paris.
- 1962b Entrevista con Thérèse de Saint-Phalle. En *Le Monde* 14 julio, p. 9.
- 1964 *Mythologiques I: Le Cru et le Cuit*. Plon. Paris.
- 1965 Le Triangle Culinaire. En *L'Arc* 26: 19-29.
- 1966 Entrevista con George Steiner. En *Encounter* 26 (4): 32 - 38.
- 1967 *Mythologiques II: Du Miel aux Cendres*. Plon. Paris.
- 1968 *Mythologiques III: L'Origine des Manières de Table*. Plon. Paris.
- 1971a *Mythologiques IV: L'Homme Nu*. Plon. Paris.
- 1971b Rapports de symmétrie entre rites et mythes de peuples voisines. En *Anthropologie Structurale Deux*, op. cit., 281-300
- 1972 Structuralism and Ecology. En *Social Sciences Information* 12 (1): 7-23
- 1973 *Anthropologie Structurale Deux*. Plon. Paris.
- LYOTARD, J.-F., Les Indiens ne cueillent pas les fleurs. En *Annales* 20 (1): 62-83
- 1965
- MAKARIUS, R., Lévi-Strauss et les structures inconscientes de l'esprit. En *L'Homme et la Société* 18: 241-267.
- MAKARIUS, R., y L. MAKARIUS, Ethnologie et Structuralisme. En *L'Homme et la Société* 3: 187-200.
- MARX, K., *L'Idéologie Allemande*. Editions Sociales, 1968, Paris
- 1845
- MAYBURY-LEWIS, D., Science by association. En (Eds). N. Hayes y T. Hayes, 1968 op. cit., 133-139.
- 1969 Science or bricolage? En (Eds) N. Hayes y T. Hayes, op. cit., 150-163.
- MENDELSSON, M.E., The Uninvited Guest. En (Ed.) E. Leach: *The Structural Study of Myth and Totemism*: 119-163
- MURPHY, R.F., Connaissez-vous Lévi-Strauss? En (Eds.) N. Hayes y T. Hayes, 1969 op. cit. 164-169.
- NUTINI, H.G., The ideological Bases of Lévi-Strauss's Structuralism. En *American Anthropologist* 73 (1): 537-544.
- ORTIGUES, E., Nature et culture dans l'oeuvre de Claude Lévi-Strauss. En *Critique* 1963 19 (189): 142-157
- PIGUET, J.C., Les conflits de l'analyse et de la dialectique. En *Annales* 20 (1): 1965 547-557.
- PINGAUD, B., Comment on devient structuraliste. En *L'Arc* 26: 1-5.
- 1965
- PIVIDAL, Ph., Signification et position de l'oeuvre de Lévi-Strauss. En *Annales* 1964 (6): 1087-1099
- 1965: Peut-on acclimater la pensée sauvage? En *Annales* 20 (1): 558-563.
- POUILLON, J., Sartre et Lévi-Strauss. Analyse dialectique d'une relation dialectique-analytique. En *L'Arc* 26: 55-60.
- 1966 L'analyse des mythes. En *L'Homme* 6 (1): 100-105.
- POUWER, J., Structural History: A. New Guinea Case Study. En (Eds.) W.E.A. 1975 van Beek y J.H. Scherer: *Explorations in the Anthropology of*

- Religion. Essays in Honour of Jan van Baal*, 80-112. The Hague.
- PRATTIS, J.I., Science, Ideology, and False Demons: A Commentary on Lévi
1972 Strauss Critiques. En *American Anthropologist* 74 (5): 1323-1325.
- REGNIER, A., De la théorie de groupes à la pensée sauvage. En (Eds.) R. Jaulin y
1968a Ph. Richard: *Anthropologie et Calcul*, 271-298. 1971, Paris.
1968b Mathématiser les sciences de l'homme? En (Eds.) R. Jaulin y Ph.
Richard, op. cit., 15-37.
- RICHARD, Ph., Analyse des Mythologiques de Claude Lévi-Strauss. En (Eds.)
1967 R. Jaulin y Ph. Richard, op. cit., 299-358.
- ROSSI, I., 1972: Reply to Nutini's "The Ideological Bases of Lévi-Strauss's Struc-
1972 turalism". En *American Anthropologist* 74 (3): 784-787.
1973 The Unconscious in the Anthropology of Claude Lévi-Strauss. En
American Anthropologist 75 (1): 20-48.
- ROUSSEAU, J.-J., Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. En
1955 *Du Contrat Social*. Union Général d'Éditions. 1973. Paris.
- SAHLINS, M.D., On the Delphic Writings of Claude Lévi-Strauss. En *Scientific
American* 214 (6): 131-136
- SCHOLTE, B., Epistemic paradigms: some problems in cross-cultural research on
1966 social anthropological history and theory. En (Eds.) N. Hayes y
T. Hayes, op. cit., 108-122.
1969a Lévi-Strauss's Unfinished Symphony: the Analysis of Myth. En
(Eds.) N. Hayes y T. Hayes, op. cit., 145-149.
1969b Lévi-Strauss' Penelopean Efforts: The Analysis of Myth. En *Semio-
tica* 1 (1): 99-124.
1969c Recensia de "Claude Lévi-Strauss ou 'la passion de l'inceste': Intro-
duction au Structuralisme" por Yvan Simonis, 1968, en *American
Anthropologist* 71 (3): 503-505
1977 From Discours to Silence: the Structuralist Impasse. En (Ed.) S.
Diamond, *Toward a Marxist Anthropology*, 31-71. 1979. The Hague.
- SEBAG, L., Le mythe: code et message. En *Les Temps Modernes* 20 (226): 1607 -
1965 1623
- SHANKMAN, P., Le Rôti et le Bouilli: Lévi-Strauss' Theory of Cannibalism. En
American Anthropologist 71 (1): 54-59
- SPENCER, R., Recensia de "The Structural Study of Myth and Totemism" por
1968 (Ed.) E. Leach, 1967. En *American Anthropologist* 70 (3): 602-
604.
- STEINER, G., Orpheus with his Myths. En (Eds.) N. Hayes y T. Hayes, op. cit.,
1967 170-183.
- STUART HUGHES, H. Structure and Society. En (Eds.) N. Hayes y T. Hayes.
1968 op. cit. 22-46
- TESTART, A., Milieu naturel, mythologie et organisation sociale. Le principe de
1976 classification dualiste chez les Tlingit de la côté nord-ouest de
l'Amérique du Nord. En *Social Sciences Information* 15 (2/3):
415-426.
- TURNBULL, C.M. The Nature of Reality. En (Eds.) N. Hayes y T. Hayes, op. cit.
1967 140-144

- YALMAN, N., The Raw: the Cooked: Nature: Culture. Observations on Le Cru et
1967 le Cuit. En (Ed.) E. Leach, *The Structural Study of Myth and
Totemism, op. cit., 71.89.*
- ZIMMERMAN, R.L., Lévi-Strauss and the Primitive. En (Eds.) N. Hayes y T. Hayes.
1968 op. cit., 215-234