

Claude Lévi-Strauss

Mito y significado

Prólogo y notas de
Héctor Arruabarrena



El libro de bolsillo
Antropología
Alianza Editorial

Las conferencias Massey de 1977

Desde el advenimiento de la ciencia, en el siglo xvii, pensamos a la mitología como un producto de las mentes supersticiosas y primitivas. Sólo en la actualidad hemos conseguido obtener una perspectiva más profunda y abarcadora de la naturaleza y el papel del mito en la historia del hombre. En estas cinco conferencias, el notable antropólogo Claude Lévi-Strauss ofrece una penetrante visión, fruto de una vida dedicada a interpretar los mitos e intentar descubrir el significado de éstos para el entendimiento humano.

Las conferencias, tituladas *Mito y significado*, fueron transmitidas en el programa *Ideas*, de la CBC, en diciembre de 1977, preparadas a partir de una serie de extensas conversaciones entre el profesor Lévi-Strauss y Carole Orr Jerome, productora de la sección parisina de la CBC. El programa, cuya realización estuvo a cargo de Geraldine Sherman, directora de *Ideas*, contó con el aporte de Bernie Lucht como responsable de la producción.

A efectos de su publicación las conferencias se ampliaron sumando algún material que, por limitaciones de tiempo, no pudo ser utilizado en la emisión original. También

el relato sufrió una pequeña revisión, con el fin de adaptarse a las pautas más rígidas del texto impreso. Carole Orr Jerome elaboró las preguntas que se le formularían al profesor Lévi-Strauss, lo que contribuyó a dar forma definitiva a las conferencias. Los problemas y temas planteados por Carole Orr Jerome fueron los siguientes:

Capítulo 1

Muchos de sus lectores consideran que usted intenta hacernos retroceder al pensamiento mitológico a partir de su idea de que hemos perdido una cosa muy valiosa que debemos reconquistar. ¿Esta formulación significa acaso que deberíamos dejar de lado la ciencia y el pensamiento moderno para regresar al pensamiento mítico?

¿Qué es el estructuralismo? ¿Cómo llegó a la conclusión de que el pensamiento estructural era una posibilidad?

¿Es necesario que haya orden y normas para que haya significado? ¿Podrá haber significado en el caos? ¿Qué pretende decir cuando afirma que el orden es preferible al desorden?

Capítulos 2 y 3

Algunos escritores afirman que el pensamiento de los llamados pueblos primitivos es inferior al pensamiento científico y no debido al estilo sino porque, científicamente hablando, es erróneo. ¿Cómo compararía al pensamiento «primitivo» con el pensamiento «científico»?

En su obra *Las puertas de la percepción*, Aldous Huxley afirma que la mayoría de las personas sólo hacen uso de

una pequeña parte de sus poderes mentales y que el resto prácticamente permanece inutilizado. ¿Cree usted que con el tipo de vida que llevamos en la actualidad tendemos a usar nuestras capacidades mentales en menor medida que los pueblos de mentalidad mitológica sobre los que usted escribe?

Si bien la naturaleza nos muestra un mundo variado, prestamos más atención a las diferencias que nos separan que a las semejanzas de nuestras culturas. ¿Tendemos hacia un punto en que sea posible eliminar muchas de las divisiones que aún existen entre nosotros?

Capítulo 4

Existe el viejo problema de que el investigador altera el objeto de su investigación por el simple hecho de ubicarse en el lugar. Considerando aquellas historias míticas que han sido recogidas, ¿poseen un significado y un orden propios o ese orden les fue impuesto por los antropólogos que las recogieron?

¿Cuál es la diferencia entre la organización conceptual del pensamiento mítico y la de la historia?

Capítulo 5

¿Puede hablarnos de un modo genérico acerca de la relación entre el mito y la música?

En su opinión el mito y la música provienen del lenguaje, pero evolucionan en diferentes direcciones. ¿Qué quiere decir con esto?

Introducción

Voy a referirme a lo que he escrito –a mis libros, mis artículos y otros trabajos–; empero, como desgraciadamente olvido lo que escribo casi inmediatamente después de finalizar, esto probablemente traerá algunos problemas. Creo que es significativo el hecho de que ni siquiera tengo la sensación de haber escrito mis libros. Por el contrario, siento que los libros son escritos a través de mí y luego, cuando terminan de atravesarme, me siento vacío: nada ha quedado en mí.

Recordarán que alguna vez escribí que los mitos despiertan en el hombre pensamientos que le son desconocidos. Esta afirmación ha sido muy discutida y hasta criticada por mis colegas de lengua inglesa porque en su opinión desde un punto de vista empírico ésta es una frase que, en último análisis, carece de significado. Sin embargo, yo creo que ella describe una experiencia vivida, precisamente por-

que explica el modo como yo percibo mi relación con mi propia obra. Es decir, mi obra despierta en mí pensamientos que me son desconocidos.

Nunca tuve, tampoco ahora, la percepción del sentimiento de mi identidad personal. Yo mismo aparezco como el lugar por cuyo intermedio suceden cosas, pero el «yo» (*je*) no existe, no existe el «yo» (*moi*). Cada uno de nosotros es una especie de encrucijada donde suceden cosas, encrucijadas que son puramente pasivas: algo sucede en ese lugar. Otras cosas igualmente válidas suceden en otros puntos. No existe opción: es una cuestión de probabilidades.

De ninguna manera pretendo estar facultado para concluir que por el hecho de que yo piense de este modo toda la humanidad también lo haga, pese a lo cual creo que el modo peculiar como cada investigador y cada escritor piensa y escribe abre una nueva perspectiva acerca de la humanidad. Es por ello por lo que mi personal punto de vista tal vez me habilite para apuntar alguna afirmación válida, en la medida en que la manera de pensar de mis colegas también abre diferentes perspectivas, todas ellas igualmente válidas.

1. El encuentro del mito y la ciencia

Permítanme comenzar con una confesión. Hay una revista que leo fielmente todos los meses desde el principio al fin, pese a que no entiendo todo lo que dice: *Scientific American*. Trato de mantenerme tan bien informado como me sea posible con respecto a todo lo que sucede en la ciencia moderna y a sus más recientes revelaciones. Por consiguiente, por lo que se refiere a la ciencia mi posición de ninguna manera es negativa.

En segundo lugar, creo que hay ciertas cosas que hemos perdido y que deberíamos hacer un esfuerzo por recuperar, ya que no estoy seguro de que, debido al tipo de mundo en que vivimos y al tipo de pensamiento científico a que estamos sujetos, podamos reconquistar tales cosas como si nunca las hubiésemos perdido; pero podemos intentar tomar conciencia de su existencia e importancia.

En tercer lugar, tengo la sensación de que en su evolución la ciencia moderna no prescindirá de estos materiales perdidos, sino que, por el contrario, intenta reintegrarlos cada vez más al campo de la explicación científica. El corte, la separación real entre la ciencia y aquello que podríamos denominar pensamiento mitológico –para llamarlo de alguna manera, aunque no sea ése el nombre exacto– tiene lugar durante los siglos XVII y XVIII. En esa época, con Bacon, Descartes, Newton y otros, la ciencia necesitó erguirse y afirmarse contra las viejas generaciones del pensamiento místico y mítico; se pensó entonces que ella sólo podría existir si volvía la espalda al mundo de los sentidos, al mundo que vemos, olemos, saboreamos y percibimos, que el mundo sensorial era un mundo ilusorio frente al mundo real, que sería el de las propiedades matemáticas, que sólo pueden ser descubiertas por el intelecto y que están en total contradicción con respecto al testimonio de los sentidos. Es probable que este movimiento haya sido necesario, pues la experiencia nos demuestra que gracias a esta separación –este cisma, si se quiere– el pensamiento científico halló las condiciones para autoconstituirse.

Así, tengo la impresión, y evidentemente no hablo como científico –no soy físico, no soy biólogo, no soy químico–, de que la ciencia contemporánea está en camino de superar este pozo y de que cada vez más los datos de los sentidos serán reintegrados a la explicación científica como algo que posee un

significado, que tiene una verdad y que puede ser explicado.

Tómese, por ejemplo, el mundo de los olores. Estábamos habituados a pensar que se trataba de una cuestión completamente subjetiva y exterior al ámbito de la ciencia. Sin embargo, ahora los químicos están capacitados para afirmar que cada olor y cada sabor tienen una determinada composición química y para explicar por qué creemos, subjetivamente, que ciertos olores y ciertos sabores poseen algo en común, en tanto a otros los hallamos muy diferentes¹.

Tomemos otro ejemplo. Desde la época de los griegos hasta los siglos XVIII y XIX –e incluso hasta la actualidad, en cierto sentido– se desarrolló en el campo de la filosofía una discusión enorme sobre el origen de las ideas matemáticas: la idea de línea, la idea de círculo, la idea de triángulo. Hubo fundamentalmente dos teorías clásicas dominantes: la primera sostenía que la mente era como una tabla rasa desprovista de todo contenido; luego todo le llegaba a

1. Claude Lévi-Strauss desarrolla este tema con mayor amplitud en *El pensamiento salvaje*, quizá su libro teórico por excelencia. Allí los elementos químicos quedan ligados en una cadena de elementos moleculares. Además, cuando se revisa la taxonomía indígena se advierte que ésta adquiere rigor científico porque ha ligado especies a partir de sus olores y de sus sabores, que obedecen a propiedades químicas exactas. De este modo quedan verosímelmente sobreimpresos los dos pensamientos que dan cauce a las clasificaciones: el concreto y el abstracto.

partir de la experiencia: por observación de una serie de objetos redondos, y pese a que ninguno de ellos fuera perfectamente redondo, seríamos capaces de abstraer la idea de círculo. La segunda teoría clásica se remonta a Platón, quien defendía que esas ideas –de círculo, de triángulo, de línea– eran ideas perfectas, innatas, y que por razón de su existencia en la mente seríamos capaces de proyectarlas, por decirlo de algún modo, sobre la realidad, aunque ésta nunca nos ofreciera un círculo o un triángulo perfectos.

Actualmente, los investigadores que trabajan en el campo de la neurofisiología de la visión nos enseñan que las células nerviosas de la retina y de otros aparatos ubicados por detrás de la retina están especializados: algunas células sólo son sensibles a la dirección en línea recta, otras a la dirección en sentido vertical u horizontal u oblicuo, y otras apenas son sensibles a la relación entre el fondo y las figuras destacadas. De este modo –y simplificando demasiado porque me resulta muy complicado explicar esto en inglés– todo este problema de la experiencia como opuesta a la mente parece encontrar la solución en la estructura del sistema nervioso, es decir, no en la estructura de la mente ni en la de la experiencia, sino en un punto intermedio entre la mente y la experiencia, en el modo como nuestro sistema nervioso está construido y en la manera como se interpone entre la mente y la experiencia.

Es probable que alguna razón muy profunda me haya llevado a ser lo que hoy se designa como es-

tructuralista. Según relatos de mi madre, cuando yo tenía aproximadamente dos años, y era obviamente incapaz de leer, afirmé que de hecho podía hacerlo. Y cuando me preguntaron por qué respondí que al mirar los escaparates de los negocios –por ejemplo el del panadero (*boulangier*) o el del carnicero (*boucher*)– era capaz de entender cualquier cosa porque aquello que era obviamente semejante desde un punto de vista gráfico no podía tener en la escritura otro significado que «bou», la primera sílaba común a *boulangier* y a *boucher*. Probablemente no se encuentre mucho más que esto en el abordaje estructuralista: la búsqueda de invariables o de elementos invariables entre diferencias superficiales.

Durante toda mi vida esta búsqueda se ha revelado como un interés predominante. Cuando aún era niño mi curiosidad se centró durante algún tiempo en la geología, cuyo problema también reside en intentar comprender lo que de invariable hay en la enorme diversidad del paisaje, es decir, en reducir el paisaje a un número finito de datos y operaciones geológicas. Más tarde, durante la adolescencia, dediqué gran parte de mi tiempo a diseñar escenografías para la ópera. También en este caso se plantea el mismo problema: intentar extraer en un lenguaje, esto es en el lenguaje de las artes gráficas y de la pintura, algo que también existe en la música y en el *libretto*; es decir, intentar extraer la propiedad invariable de un variado y complejo conjunto de códigos (el código musical, el código literario, el código ar-

tístico). La cuestión reside en desentrañar lo que es común a todos ellos. Podría decirse que es un problema de traducción: traducir lo que está expresado en un lenguaje —o en un código si se prefiere, aunque el término «lenguaje» es suficiente— a una expresión de un lenguaje diferente.

Actualmente el estructuralismo, o lo que se pretende designar con este nombre, ha sido considerado algo completamente novedoso y revolucionario, aunque yo pienso que esto es doblemente falso. En primer lugar, el estructuralismo no tiene nada de nuevo en el campo de las humanidades; se puede seguir perfectamente esta línea de pensamiento desde el Renacimiento hasta el siglo XIX e inclusive hasta nuestros días. Pero esa opinión también es errónea por otro motivo: lo que denominamos estructuralismo en el campo de la lingüística o de la antropología, o en el de otras disciplinas, no es más que una pálida imitación de lo que las ciencias naturales han venido realizando desde siempre.

La ciencia tiene apenas dos maneras de proceder: es reduccionista o es estructuralista. Es reduccionista cuando descubre que es posible reducir fenómenos que en un determinado nivel son muy complejos a fenómenos más simples en otros niveles. Por ejemplo, hay muchas cosas en la vida que pueden ser reducidas a procesos físico-químicos que las explican parcialmente aunque no en forma total. Y cuando nos enfrentamos con fenómenos tan complejos que no permiten su reducción a fenóme-

nos de orden inferior, sólo podremos abordarlos estudiando sus relaciones internas, esto es intentando comprender qué tipo de sistema original forman en conjunto. Y es esto, precisamente, lo que intentamos hacer en lingüística, en la antropología y en muchos otros campos.

Es cierto que la naturaleza —vamos a personificarla a efectos de clarificar el razonamiento— dispone de un número limitado de procedimientos. Los tipos de procedimiento que utiliza a un cierto nivel de la realidad son susceptibles de aparecer en otros niveles. El código genético es un buen ejemplo de ello; es sabido que cuando los biólogos y los genetistas se vieron ante la dificultad de tener que describir lo que habían descubierto no encontraron nada mejor que tomar en préstamo de la lingüística su lenguaje, y comenzaron entonces a hablar de palabra, de frase, de acento, de signos de puntuación, etc. No quiero decir que sean una misma cosa; es evidente que no lo son. Pero se trata del mismo tipo de problema surgiendo en dos niveles diferentes de la realidad.

Está lejos de mí la idea de intentar reducir la cultura, como decimos en nuestra jerga antropológica, a la naturaleza, pese a lo cual aquello que observamos en la cultura son fenómenos del mismo tipo, si se los considera desde un punto de vista *formal* (de ninguna manera me refiero al aspecto sustancial). Al menos podemos analizar a nivel de la mente el mismo problema que observamos en la naturaleza

aunque, evidentemente, lo cultural sea más complicado y exija mayor número de variables.

No estoy intentando formular una filosofía, ni siquiera una teoría. Desde niño me he sentido incómodo ante lo irracional y desde entonces he intentado encontrar un orden por detrás de aquello que se nos presenta como el desorden. Y sucede que me convertí en antropólogo no porque estuviese interesado en la antropología, sino porque intentaba alejarme de la filosofía. Sucedió además que en la estructura académica francesa de esa época, en la que la antropología no se enseñaba en las universidades como una disciplina independiente, a una persona con formación filosófica le resultaba posible desplazarse hacia la antropología. Huí a ese campo e inmediatamente me enfrenté con un problema: descubrir que hay una gran cantidad de reglas de casamiento en todo el mundo que parecían absolutamente desprovistas de significado, lo cual era tanto más irritante en la medida en que si de hecho carecían de significado debería entonces haber reglas diferentes para cada pueblo, aunque su cantidad pudiese ser más o menos finita. Así, si el mismo absurdo se repitiese una y otra vez, y otro tipo de absurdo en otro lugar, resultaría una cosa que nada tendría de absurda, pues si lo fuese no volvería a aparecer.

Ésta fue mi primera orientación, que se tradujo en descubrir el orden subyacente a este aparente desorden. Y cuando luego de haber trabajado nuestros sistemas de parentesco y nuestras reglas de matrimonio

volqué mi atención, también azarosamente y no por opción, hacia la mitología, el problema resultó ser el mismo: las historias de carácter mitológico son, o lo parecen, arbitrarias, sin significado, absurdas, pero a pesar de todo diríase que reaparecen un poco en todas partes. Una creación «fantasiosa» de la mente en un determinado lugar debería ser única —uno no esperaría encontrar la misma creación en un lugar completamente diferente—. Mi problema residía en intentar descubrir si había algún tipo de orden por detrás de este aparente desorden —esto era todo—. No afirmo que puedan extraerse conclusiones de todo este material.

En mi opinión es absolutamente imposible concebir el significado sin orden. Hay una cosa muy curiosa en la semántica que es la palabra «significado» pues en toda la lengua probablemente sea ésta la palabra cuyo significado resulte más difícil de encontrar. ¿Qué significa el término «significar»? Me parece que la única respuesta posible es que «significar» significa la posibilidad de que cualquier tipo de información sea traducida a un lenguaje diferente. No me refiero a una lengua diferente, como el francés o el alemán, sino a diferentes palabras en un nivel diferente. A fin de cuentas, es ésta la traducción que se espera de un diccionario —el significado de la palabra a través de otras palabras que, en un nivel ligeramente diferente, son isomórficas con relación a la palabra o a la expresión que se pretende percibir—. Y porque no puede sustituirse una palabra por cualquier otra palabra, o una frase por cualquier otra

frase (arbitrariamente) debe haber reglas de traducción. Hablar de reglas y hablar de significado es hablar de la misma cosa; y si reparamos en las realizaciones de la humanidad siguiendo los registros disponibles en todo el mundo, siempre verificaremos que el denominador común es la introducción de algún tipo de orden. Si este hecho representa una necesidad básica de orden en la esfera de la mente humana, y como la mente humana, finalmente, no pasa de ser una parte del universo, entonces quizás la necesidad exista porque en el universo hay algún tipo de orden, el universo no es un caos.

Lo que he intentado transmitir hasta ahora es que ha habido un divorcio –un divorcio necesario– entre el pensamiento científico y aquello que yo llamé la lógica de lo concreto², es decir el respeto por los datos de los sentidos y su utilización como opuestos a las imágenes, a los símbolos y cosas del mismo género³. Atra-

2. En su libro *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss aborda este tema dedicando un capítulo a la lógica de lo concreto. Se trata de la lógica de un pensamiento clasificatorio, que aunque descriptivamente fenoménico aborda la naturaleza en busca de un franco dominio para lograr, en consecuencia, la pretendida coexistencia por parte de la cultura.

3. Por una parte, Claude Lévi-Strauss habla de imágenes y signos lingüísticos, por la otra conceptualiza: 1) el pensamiento concreto sigue la dirección que va desde el fenómeno hasta el concepto, y 2) el pensamiento científico, el de nuestra civilización y cultura, parte del concepto en dirección al fenómeno. Los dos «piensan bien», aclara el autor, y no existe privilegio ni arrogancia por parte de ninguno de ellos. Mas bien su propuesta consiste en la recuperación y puesta en consideración del primero.

vesamos actualmente una etapa en que quizás podamos dar cuenta de la superación o de la inversión de este divorcio en la medida en que la ciencia moderna parece estar capacitada para progresar no sólo según su línea tradicional –presionando continuamente hacia adelante, pero siempre en el mismo y limitado carril– sino también, y simultáneamente, ensanchando el carril para reincorporar una gran cantidad de problemas anteriormente dejados de lado.

Por esta afirmación puedo llegar a ser tachado de «cientificista» o a que se me considere un creyente ciego en la ciencia por el hecho de considerarla capaz de resolver todos los problemas. Bueno, yo realmente no sostengo eso porque no concibo que pueda llegar el día en que la ciencia esté completa y terminada. Siempre habrá problemas nuevos y con el mismo ritmo con que la ciencia fue capaz de resolver problemas que se consideraban filosóficos hace una docena de años o hace un siglo, harán su aparición nuevos problemas que aún no habían sido percibidos como tales. Siempre habrá un hiato entre las respuestas que la ciencia esté facultada para brindar y las nuevas preguntas que estas respuestas provoquen⁴. Por lo tanto, no soy partidario del

4. Así, las respuestas nunca darán cuenta, en forma amplia y plena, de lo planteado por las preguntas; a su vez, las nuevas preguntas que traerán aparejadas las respuestas siempre serán fragmentarias; y puesto que preguntas y respuestas pertenecen cada

«cientificismo». La ciencia nunca nos brindará todas las respuestas. Lo que sí podemos intentar es aumentar lentamente la cantidad y la calidad de las respuestas que estemos capacitados para dar, y esto, pienso, sólo en una mínima medida lo conseguiremos a través de la ciencia.

una a dos órdenes diferentes, nunca podrán ser homologables (en tanto existe lo simbólico), equiparables unas a otras. Una pregunta deberá ser colocada entre dos respuestas para obtener una mayor contextualidad: respuesta - pregunta - respuesta. Paralelamente, una respuesta debe ser instalada entre dos preguntas: pregunta - respuesta - pregunta.

Dada la imposibilidad de aquella igualdad, demostrada por mitos (en los que sí es posible), como el de la adivinanza, entonces una porción de cada una de ellas, alternativamente, quedará subsumida en sí misma, en salvaguarda de la cultura, que deberá esperar hasta la próxima oportunidad, cualquiera ella sea, para dar cuenta de lo que en momentos anteriores aparentaba ser irreductible. Asimismo «barren» campos enteros con sus «escobillas» que son de cualquier disciplina, de cualquier método, de cualquier ciencia. El autor pone el ejemplo de la filosofía, «barrida» por el conocimiento científico.

2. Pensamiento «primitivo» y mente «civilizada»

La manera de pensar de los pueblos que normalmente, y erróneamente, llamamos «primitivos» —sería más correcto llamarlos «pueblos ágrafos» pues es éste, creo yo, el factor que los distingue de nosotros— ha sido interpretada de dos modos diferentes, ambos, en mi opinión, erróneos. El primero considera que dicho pensamiento reviste una calidad más grosera que el nuestro y el ejemplo más inmediato de esta interpretación en la antropología contemporánea es la posición de Malinowski. Quiero aclarar desde ya que tengo la mayor admiración por él, pues lo considero uno de los mayores antropólogos, por lo que con esta observación no pretendo disminuir su contribución con respecto al campo de la ciencia. Con todo, Malinowski tuvo la sensación de que el pensamiento del pueblo que se disponía a estudiar —y, en general, el de todas las po-

blaciones ágrafas objeto de estudio de la antropología— era o es enteramente determinado por las necesidades básicas de la vida. Si se sabe que un pueblo, sea el que fuere, está determinado por las necesidades básicas más simples de la vida —resolver el problema de la subsistencia, satisfacer las pulsiones sexuales, etc.— entonces se está en condiciones de explicar sus instituciones sociales, sus creencias, su mitología y todo el resto. Ampliamente difundida, esta concepción ha sido designada en antropología con el nombre de funcionalismo⁵.

En lugar de subrayar que es un tipo de pensamiento inferior, como lo hace la primera interpretación, la otra manera de encarar el pensamiento «primitivo» afirma que es un tipo de pensamiento fundamentalmente diferente del nuestro. Este abordaje se concreta en la obra de Lévy-Bruhl, quien consideró que la diferencia básica entre el pensamiento «primitivo» —pongo siempre entre comillas

5. Para utilizar un término de Lévi-Strauss, quizá el pozo infranqueable entre la obra de Malinowski y la suya esté centrado alrededor de la caracterización de la «función». Para Malinowski es lo que sirve para algo, lo que tiene sentido, da significado (a su cultura inglesa). Para Lévi-Strauss la función es un elemento cualquiera que puede hallarse *en lugar de* otro. Algo *en f* de otra cosa. En su opinión, no existen los lugares, que sólo son del orden del sentido, sino que lo importante son las relaciones. Si para Malinowski el tótem es bueno para comérselo, para Lévi-Strauss lo es para poder pensar.

la palabra «primitivo»— y el pensamiento moderno reside en que el primero está completamente determinado por representaciones místicas y emocionales. En tanto la de Malinowski es una concepción utilitarista, la de Lévy-Bruhl es emocional o afectiva. Entonces, he intentado demostrar que, de hecho, el pensamiento de los pueblos ágrafos es (o puede ser, en muchas circunstancias) por un lado un pensamiento desinteresado —lo que representa una diferencia con relación a Malinowski— y, por otro lado, un pensamiento intelectual —lo que supone una diferencia con respecto a Lévy-Bruhl.

En *El totemismo en la actualidad*⁶ o en *El pensamiento salvaje*⁷, por ejemplo, intenté demostrar que esos pueblos que consideramos totalmente dominados por la necesidad de no morir de hambre, de mantenerse en un nivel mínimo de subsistencia en condiciones materiales muy duras, son perfectamente capaces de poseer un pensamiento desinteresado; es decir, son movidos por una necesidad o un deseo de comprender el mundo que los circunda, su naturaleza y la sociedad en que viven. Por otro lado, responden a este objetivo por medios intelectuales, exactamente como lo hace un filósofo o incluso, en cierta medida, como puede hacerlo o lo hará un científico.

Ésta es mi hipótesis básica.

6. *El totemismo en la actualidad*, México, F. C. E., 1964.

7. *El pensamiento salvaje*, México, F. C. E., 1964.

Pero desde ya quiero aclarar un malentendido. Decir que un pensamiento es desinteresado, o sea, que se trata de un modo intelectual de pensar, no significa asimilarlo al pensamiento científico.

Evidentemente, es diferente en ciertos aspectos e inferior en otros. Y es diferente porque su finalidad reside en alcanzar, por los medios más diminutos y económicos, una comprensión general del universo –y no sólo una comprensión general, sino *total*–. Es decir, se trata de un modo de pensar que parte del principio de que si no se comprende todo no se puede explicar nada, lo cual es absolutamente contradictorio con la manera de proceder del pensamiento científico, que consiste en avanzar etapa por etapa, intentando dar explicaciones para un determinado número de fenómenos y progresar, enseguida, hacia otro tipo de fenómenos, y así sucesivamente. Como ya dijo Descartes, el pensamiento científico divide la dificultad en tantas partes como sea necesario para resolverla⁸.

Así, esta ambición totalitaria de la mente salvaje es bastante diferente de los procedimientos del pensamiento científico. Y la gran diferencia, en verdad, reside en que esta ambición no alcanza el éxito. Por ejemplo, por medio del pensamiento científico no-

8. Lévi-Strauss explicó alguna vez que escapó de la filosofía por la proliferación en ese campo del pensamiento cartesiano, que impedía lo que más tarde iba a ser su objeto de investigación durante muchos años.

sotros somos capaces de alcanzar el dominio de la naturaleza –creo que no hay necesidad de desarrollar este punto, ya que esto es suficientemente evidente para todos– en tanto el mito fracasa en su objetivo de proporcionar al hombre un mayor poder material sobre el medio. A pesar de todo le brinda la ilusión, extremadamente importante, de que él puede entender el universo y de que, de hecho, él *entiende* el universo. Empero, como es evidente, apenas se trata de una ilusión.

Sin embargo, debemos señalar que como pensadores científicos utilizamos una cantidad muy limitada de nuestro poder mental, sólo el necesario para nuestra profesión, para nuestros negocios o para la situación particular en que nos encontramos inmersos. De esta manera, si una persona profundiza durante veinte años o más en la investigación del modo como operan los sistemas de parentesco y los mitos utiliza esa porción de su poder mental. Pero no podemos exigir que toda la gente esté interesada precisamente en las mismas cosas; de ahí que cada uno de nosotros utilice una cierta porción de su poder mental para satisfacer las necesidades o alcanzar los objetivos que le interesan.

En la actualidad utilizamos más –y al mismo tiempo menos– nuestra capacidad mental que en el pasado. Y no se trata precisamente del mismo tipo de capacidad mental en ambos casos. Por ejemplo, hacemos un uso considerablemente menor de nuestras percepciones sensoriales. Cuando me disponía

a redactar la primera versión de *Mitológicas*⁹ me topé con una cuestión en apariencia extremadamente misteriosa. Al parecer existía una determinada tribu que conseguía ver el planeta Venus a la luz del día, cosa que además de increíble me parecía materialmente imposible. Cuando expuse el problema a astrónomos profesionales me respondieron que, efectivamente, nosotros no lo logramos, pero que atendiendo a la cantidad de luz emitida por el planeta Venus durante el día realmente no es inconcebible que algunas personas puedan detectarlo. Más tarde consulté viejos tratados de navegación pertenecientes a nuestra propia civilización, y todo indica que los marineros de esa época eran perfectamente capaces de ver el planeta Venus a la luz del día. Probablemente, también nosotros podríamos lograrlo si tuviésemos la vista entrenada.

Sucede precisamente lo mismo con nuestros conocimientos acerca de las plantas y los animales. Los pueblos ágrafos poseen un conocimiento extremadamente exacto de su medio y de todos sus recursos. Nosotros hemos perdido todas esas cosas, pero no ha sido en vano: ahora estamos en condiciones de guiar un automóvil sin correr el riesgo de ser aplastados en cualquier momento, y al final del día podemos arreglar la radio o el televisor. Esto implica un entrenamiento de las capacidades mentales

9. *Lo crudo y lo cocido*, México, F. C. E., 1968.

que los pueblos «primitivos» no tienen porque no necesitan de ellas¹⁰. Presiento que con el potencial que poseen podrían haber modificado la calidad de sus mentes, pero tal modificación no sería adecuada al tipo de vida que llevan y al tipo de relaciones que mantienen con la naturaleza. No es posible desarrollar inmediata y simultáneamente todas las capacidades de la mente humana. Apenas puede usarse un sector diminuto, y éste nunca es el mismo pues varía en función de las culturas. Eso es todo.

Una de las muchas conclusiones que, probablemente, pueda extraerse de la investigación antropológica es que, pese a las diferencias culturales existentes entre las diversas fracciones de la humanidad, la mente humana es en todas partes una y la misma cosa, con las mismas capacidades. Creo que esta afirmación es compartida por todos.

No juzgo que las culturas hayan intentado, sistemática o metódicamente, diferenciarse unas de

10. En este sentido, Claude Lévi-Strauss dirá del pensamiento indígena con respecto a la historia que poseen historia pero no precisan de ella, si se piensa a la historia como íntimamente ligada a la escritura. Actualmente el autor afirma que la historia debe ser entendida como nuestra mitología o que es nuestra herencia mitológica. La historia, fragmentaria como toda historia, podrá ser estudiada, podrá ser analizada tomando cierta metodología a partir del estudio de la mitología. Mito e historia entonces abandonarían sus respectivas distancias para luego colocarse en una posición accesible para el investigador.

otras. En verdad, durante centenares de miles de años la humanidad no era numerosa sobre la tierra y los pequeños grupos existentes vivían aislados, de modo tal que no resulta asombroso que cada uno haya desarrollado sus propias características, tornándose diferentes unos de otros. Pero no era ésta una finalidad percibida por los grupos. Apenas fue el mero resultado de las condiciones que prevalecieron durante un período bastante dilatado.

Llegados a este punto, no quiero que piensen que esto representa un peligro o que estas diferencias deberían ser eliminadas, pues en la realidad las diferencias son extremadamente fecundas. El progreso sólo fue posible a partir de ellas. Actualmente el desafío reside en aquello que podríamos llamar la supercomunicación —es decir, la tendencia a conocer con exactitud, ubicados en un determinado punto del globo, lo que sucede en el resto del mundo.

Para que una cultura sea realmente ella misma y esté en condiciones de producir algo original, la propia cultura y sus miembros deben estar convencidos de su originalidad y, en cierta medida, también de su superioridad sobre los otros¹¹: sólo en

11. De este modo quedan relativizados la idea y el concepto de raza, de racismo y sus contrarios. El autor hará una aguda observación en cuanto a racismo y xenofobia en *La mirada distante*, Barcelona, Argos Vergara, 1984.

condiciones de subcomunicación puede ella producir algo. En la actualidad nos hallamos amenazados por la perspectiva de quedar reducidos a simples consumidores, individuos capaces de consumir lo que fuere, sin importar de qué parte del mundo y de qué cultura proviniere y desprovistos de todo grado de originalidad.

Entretanto, es fácilmente concebible una época futura en que sólo existan una cultura y una civilización en toda la superficie de la tierra. No creo que esto vaya a suceder, porque siempre funcionarán tendencias diversas y contradictorias —por un lado en dirección a la homogeneidad y, por otro, a favor de nuevas diferenciaciones—. Cuanto más homogénea se torna una sociedad, tanto más visibles serán las líneas internas de separación, y lo que se ganó en un nivel se perderá, inmediatamente, en el otro. Ésta es una creencia personal, y no tengo pruebas claras que aseguren el funcionamiento de esta dialéctica. Pero ocurre que en realidad no consigo entender cómo la humanidad podría vivir sin algún tipo de diversidad interna.

Vamos a considerar ahora un mito del Canadá Occidental sobre una raya que intentó controlar o dominar al Viento Sur y que tuvo éxito en su empresa. Se trata de una historia anterior en el tiempo a la existencia del hombre sobre la tierra, es decir, de una época en que los hombres, de hecho, no se diferenciaban de los animales; los seres eran mitad humanos y mitad animales. Todos se sentían muy incómo-

dos con el viento, porque los vientos, especialmente los vientos malos, soplaban permanentemente, impidiéndoles pescar o recoger conchas con moluscos en la playa. Por lo tanto, decidieron que debían luchar contra los vientos, para obligarlos a comportarse más decentemente. Hubo una expedición en que participaron varios animales humanizados o seres humanos animalizados, incluyendo a la raya, que desempeñó un importante papel en la captura del Viento Sur. Éste fue liberado luego de prometer que no volvería a soplar constantemente, sino sólo de vez en cuando, o en determinados períodos. Desde entonces, el Viento Sur sólo sopla en ciertos períodos del año, o una vez cada dos días: durante el resto del tiempo la humanidad puede dedicarse a sus actividades.

Bueno, en realidad esta historia no sucedió nunca, pese a lo cual no podemos limitarnos a considerarla completamente absurda y a permanecer satisfechos tachándola de una creación imaginaria de una mente entregada al delirio. Tenemos que tomarla en serio y hacernos la siguiente pregunta: ¿por qué la raya y por qué el Viento Sur?

Cuando se estudia minuciosamente el material mitológico respetando la forma exacta en que ha sido narrado se verifica que la raya actúa sobre la base de determinadas características, que son de dos tipos. La primera reside en que la raya es un pez, como todos sus congéneres escamados, blando por

abajo y duro por arriba. La segunda es aquella según la cual la raya puede escapar con éxito cuando tiene que enfrentarse a otros animales: parece muy grande vista desde abajo o desde arriba y es extremadamente delgada vista de perfil. Un adversario podría pensar que es muy fácil disparar una flecha y matar a una raya, por el hecho de que es tan grande; sin embargo, mientras la flecha se dirige al blanco ella puede girar o deslizarse rápidamente ofreciendo apenas el perfil que, evidentemente, es imposible de alcanzar; y así puede escapar. Por lo tanto, la razón por la cual se escogió a la raya reside en que éste es un animal que, considerado desde uno u otro punto de vista, es capaz de responder —empleando el lenguaje de la cibernética— en términos de «sí» y «no». Es capaz de dos estados que son discontinuos, uno positivo y otro negativo. La función que la raya desempeña en el mito es —aunque, evidentemente, no pretendo llevar el paralelismo demasiado lejos— semejante a la que cumplen los elementos que se introducen en las computadoras modernas y que pueden ser utilizados para grandes problemas adicionando una serie de respuestas del tipo «sí» y «no».

Obviamente, pese a que es erróneo e imposible (desde un punto de vista empírico) que un pez pueda luchar contra el viento, desde un punto de vista lógico es posible comprender por qué razón se utilizan *imágenes* extraídas de la experiencia. En esto consiste la originalidad del pensamiento mitológico.

co, en desempeñar el papel del pensamiento conceptual: un animal susceptible de ser usado como, diría yo, un operador binario puede tener, desde un punto de vista lógico, relación con un problema que también es un problema binario. Si el Viento Sur sopla todos los días del año la vida se vuelve imposible para la humanidad. Pero si sopla día por medio –un día «sí», el otro «no», y así sucesivamente– entonces se torna posible una especie de compromiso entre las necesidades de la humanidad y las condiciones predominantes en el mundo natural.

Así, desde un punto de vista lógico existe afinidad entre un animal como la raya y el tipo de problema que el mito se propone resolver. Desde un punto de vista científico la historia no es verdadera, pero sólo pudimos entender esta propiedad del mito en la época en que la cibernética y las computadoras aparecieron en el mundo científico, proporcionando el conocimiento de las operaciones binarias, que ya habían sido puestas en práctica, si bien de una manera bastante diferente, por el pensamiento mítico, valiéndose de objetos o seres concretos. Así, no existe en realidad una especie de divorcio entre mitología y ciencia. Sólo el estadio alcanzado contemporáneamente por el pensamiento científico nos posibilita comprender lo que hay en este mito; permanecemos completamente ciegos ante él hasta que la idea de las operaciones binarias devino un concepto familiar para todos.

No quiero que juzguen que en este momento estoy colocando en pie de igualdad la explicación científica y la explicación mítica. Lo que afirmo es que la grandeza y la superioridad de la explicación científica no sólo residen en las realizaciones prácticas e intelectuales de la ciencia, sino también en el hecho, del que damos testimonio a diario con mayor claridad, de que la ciencia no sólo está preparada para explicar su propia validez, sino también aquello que, en cierta medida, es válido en el pensamiento mitológico.

Lo importante es que comenzamos a interesarnos cada vez más por este aspecto cualitativo y que la ciencia, cuya perspectiva fue meramente cuantitativa entre los siglos XVII y XIX, comienza a integrar los aspectos cualitativos de la realidad. Indudablemente, esta tendencia nos permite entender una gran cantidad de cuestiones pendientes del pensamiento mitológico que en el pasado nos apresurábamos a dejar de lado como cosas absurdas y carentes de significado.

El desarrollo de esta línea nos lleva a pensar que entre la vida y el pensamiento no existe un hiato absoluto¹² considerado como una realidad

12. En conversaciones con Georges Kukudjian, Claude Lévi-Strauss observa: «[...] algún día el último problema de las ciencias del hombre consistirá en devolver el pensamiento a la vida, para conducir luego a la vida al conjunto de sus condiciones físico-químicas; pero enseguida he añadido que cada una de estas

concreta por el dualismo filosófico del siglo XVIII. Si lográsemos admitir que lo que ocurre en nuestra mente no se diferencia en absoluto, ni sustancial ni fundamentalmente, del fenómeno básico de la vida; y si llegáramos a la conclusión de que no existe tal hiato imposible de superar entre la humanidad, por un lado, y todos los demás seres

reducciones no será posible sino a condición de reconocer que el nivel inferior es de una riqueza enorme, de una gran complejidad. Si llega el día en que el pensamiento haya sido devuelto a la vida, éste será el precio de advertir que la vida es aún más compleja que lo que se suponía y otro tanto ocurrirá con la materia, en tanto jamás se debiera llegar a ésta para conducir la vida. Por consiguiente, esto no significa rebajar jamás lo complejo hacia lo más simple, sino, por el contrario, en descubrir que cada simplicidad aparente recubre una complejidad insospechada». Más adelante ampliaré estos términos, interrogándose por su materialismo: «[...] los aspectos de lo real que nos parecen irreductibles, como el pensamiento y la vida o la vida y la materia inanimada, representan eslabones de una cadena que han sido unidos unos con otros por eslabones intermedios, siempre, sin embargo, detrás de nuestras espaldas. Tenemos en una mano un eslabón terminal, el otro en la otra mano y, cuando miramos hacia adelante, no advertimos qué es lo que los reúne; a lo que se suma el hecho de que, en razón de nuestra particular posición de sujetos en un universo de objetos, probablemente jamás capturemos el modo como se opera esta unión. Al menos podremos remontar algunos eslabones en cada sentido y hacer aproximarse los bordes en una solución de continuidad que probablemente subsistirá siempre». «Devolver el pensamiento a la vida», en *Homenaje*, núm. 1, Buenos Aires, 1981.

vivos (no sólo los animales sino también las plantas), por el otro, llegaríamos tal vez a obtener más sabiduría (digámoslo francamente) que aquella que esperábamos llegar alguna vez a alcanzar.

3. Labios partidos y gemelos: el análisis de un mito

En este caso nuestro punto de partida será una enigmática observación registrada por un misionero español, el padre P. J. de Arriaga, hacia fines del siglo XVI publicada en su obra *La extirpación de la idolatría en el Perú*¹³. El misionero advirtió que en cierta región del Perú de su tiempo, en las épocas de frío más intenso, el sacerdote convocaba a todos los habitantes que, se sabía, habían nacido con los pies para adelante, a los que tenían un labio partido y a los gemelos. Los acusaba entonces de ser responsables del frío, ya que, se decía, habían comido sal y pimienta, por lo cual les ordenaba que se arrepintiesen y confesasen sus crímenes.

13. En Lima, Perú, en el año 1621. En 1920 apareció en la *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, Lima, segunda serie, t. I.

Ahora bien, la relación entre los gemelos y los desórdenes atmosféricos es un hecho generalmente aceptado en todo el mundo, inclusive en el Canadá. Es bien sabido que los indios de la costa de la Columbia Británica creían que los gemelos tenían poderes especiales para originar el buen tiempo, detener las tempestades y cosas por el estilo. Pero no es éste el problema que quería considerar ahora. Me espanta que los investigadores del mito —por ejemplo, el mitógrafo sir James Frazer¹⁴, que cita varias veces a Arriaga— nunca se hayan preguntado por qué las personas con los labios partidos y los gemelos son considerados semejantes, por lo menos en ciertos aspectos. Me parece que el problema hace referencia a estos interrogantes: ¿por qué los gemelos?, ¿por qué los de labios partidos? Y ¿por qué asociar gemelos y labios partidos?

Para resolver el problema tenemos que dar un salto desde América del Sur hacia América del Norte, porque, como a veces sucede, será un mito norteamericano el que nos dé la clave para entender el mito de América del Sur. Mucha gente me ha criticado esta manera de proceder, afirmando que los mitos de una determinada población sólo pueden ser entendidos

14. Claude Lévi-Strauss hace la prolija división entre mitólogos y mitógrafos. Los primeros efectúan su análisis en la cadena significante dejándose llevar por los rumbos que imponen los mitos, mientras que los segundos comandan ellos mismos la relación de significados, imponiéndole la dirección elegida.

en el marco de la cultura de esa misma población. A propósito de esta objeción, puedo alegar muchas cosas a manera de respuesta.

En primer lugar, me parece bastante obvio que, como demostró la llamada Escuela de Berkeley en los últimos años, la población de las Américas precolombinas era mucho más numerosa de lo que se suponía, y por esta razón es obvio que estas poblaciones estaban en contacto, en cierto modo, unas con otras y que las creencias, las prácticas y las costumbres se difundían. Cualquier población siempre tenía la posibilidad de saber lo que sucedía en la población vecina¹⁵. El segundo punto, en el caso que aquí estamos considerando, reside en que los mitos no existen aislados, por un lado en el Perú y por el otro en el Canadá, sino que surgen repetidamente en áreas intermedias. En verdad, son más mitos panamericanos que mitos dispersos por diferentes partes del continente.

Ahora bien, entre los Tupinambás, antiguos indios de la costa del Brasil en la época del descubrimiento, y también entre los indios del Perú, hay un mito que habla de una mujer a la que un pobre individuo consigue seducir de una manera tortuosa. Según la versión más conocida, registrada por el monje francés André Thevet en el siglo XVI¹⁶, la mujer seducida dio

15. El autor desarrolla esta referencia en «Mitos y ritos de pueblos vecinos», *Antropología estructural II*, México, Siglo XXI, 1979.

16. André Thevet, *La cosmographie universelle*, París, 1575.

a luz gemelos, uno de ellos nacido del padre legítimo, y el otro del seductor, que es el burlón. Cuando la mujer se dirige a un encuentro con el dios que sería su marido se interpone en el camino el burlón y le hace creer que *él* es el dios; es así que ella concibe del burlón. Cuando, más tarde, se encuentra con aquel que debiera ser su legítimo marido, también concibe de él, y luego da a luz gemelos. Y estos gemelos, que tienen padres diferentes, poseerán características antitéticas: uno es valiente y el otro cobarde, uno da bienes a los indios, mientras que el otro, por el contrario, es responsable de una serie de desgracias.

Sucede que en América del Norte también encontramos exactamente el mismo mito, especialmente en el noroeste de los Estados Unidos y en el Canadá. Si se las compara con las sudamericanas, las versiones provenientes del área del Canadá presentan dos diferencias importantes. Entre los Kootenay, por ejemplo, que viven en las Montañas Rocosas, sólo hay una fecundación, cuya consecuencia es el nacimiento de los gemelos, que más tarde se transformarán uno en Luna y el otro en Sol; entre los indios de la Columbia Británica —los indios Thompson y los Okanagan— hay dos hermanas que son aparentemente engañadas por dos individuos diferentes, cada una da a luz un hijo. En realidad no son gemelos, porque nacieron de madres diferentes. Pero puesto que, por lo menos desde un punto de vista psicológico y moral, nacieron en circunstan-

cias semejantes, en cierto modo son semejantes a gemelos¹⁷.

Desde el punto de vista que me interesa destacar, estas versiones son las más importantes. La de los Thompson y de los Okanagan debilita el carácter de gemelo del héroe, porque los gemelos no son hermanos sino primos. Y sólo las circunstancias del nacimiento son estrechamente paralelas —ambos nacieron como consecuencia de un engaño—. Con todo, la intención básica es la misma: en alguna parte los héroes serán realmente gemelos, nacieron de padres diferentes (lo mismo ocurre en la versión sudamericana) y tienen caracteres opuestos, características que se revelarán en la conducta y el comportamiento de sus descendientes.

Por lo tanto, podríamos decir que en todos los casos los niños gemelos, o lo que se acredita como tal (como ocurre en la versión Kootenay), tendrán más tarde aventuras diferentes, que los separarán. Esta división entre individuos que al principio fueron presentados como gemelos, ya sea reales o equivalentes, es una característica básica de todos los

17. Son ilustrativos, en nuestra cultura, los personajes bíblicos de Jesucristo y Juan el Bautista. Sus madres eran primas y ellos nacieron bajo condiciones similares y bajo el tenor de héroes. Ambos recibieron la anunciación por una voz y sus respectivos padres quedaron mudos al recibir la noticia. Jesús y Juan son gemelos por la similitud de la historia que se cuenta.

mitos tanto de América del Sur como de América del Norte.

En la versión de los Thompson y de los Okanagan existe un detalle muy curioso y que es muy importante tener en cuenta. Recuerden que en esa versión no existen gemelos de ninguna especie, ya que se trata de dos hermanas que viajan para encontrar, cada una de ellas, un marido. La abuela les había dicho que reconocerían a sus maridos por tales y cuales características pese a lo cual fueron engañadas por buriones que encontraron en su camino y les hicieron creer que eran ellos los maridos con los que deberían casarse. Así, pasaron la noche con ellos y de cada una nació después un niño.

Ahora, luego de esa desgraciada noche en la cabaña del burlón, la hermana mayor deja a la menor y parte a visitar a su abuela, que es una cabra montés además de una especie de maga; como ésta ya sabe que su nieta está por llegar envía a una liebre para darle la bienvenida en el camino. La liebre se esconde bajo un tronco caído en medio del camino y cuando la joven levanta la pierna para pasar por encima del tronco la liebre puede ver sus partes genitales y lanza una parrafada muy poco apropiada. La joven se pone furiosa y le pega con un palo, hendiéndole la nariz. Ésta es la razón por la que los animales de familia leporina tienen ahora una nariz y un labio superior partidos; en las personas se denomina labio leporino, a causa de esta particularidad anatómica de los conejos y las liebres.

En otras palabras, la hermana mayor comienza a dividir el cuerpo del animal. Si esta división fuese llevada hasta el final —si no se detuviese en la nariz y continuase por todo el cuerpo hasta la cola— ella transformaría a un individuo en dos gemelos, es decir, en dos individuos idénticos porque ambos serían parte de un todo. En este sentido es extremadamente interesante descubrir la concepción que los indios americanos, a lo largo de toda América, desarrollaron acerca del origen de los gemelos.

Encontramos una creencia generalizada en que los gemelos son el resultado de una división interna de los fluidos del cuerpo, que después se solidifican y se convierten en un niño. Por ejemplo, entre algunos indios norteamericanos a la mujer embarazada le está prohibido darse vuelta bruscamente en la cama cuando se encuentra durmiendo porque si lo hiciera los fluidos del cuerpo podrían dividirse en dos partes, dando origen a gemelos.

Existe un mito entre los indios Kwakiutl, de la isla de Vancouver, que vale la pena relatar. Se refiere a una muchachita a quien todo el mundo odia porque tiene el labio partido. Aparece, entonces, una ogra, mujer canibal sobrenatural que roba a todas las niñas, inclusive a la muchachita del labio partido, y las pone en una cesta para llevárselas a su casa y comerse las. La muchachita, que fue capturada en primer lugar, queda en una punta de la cesta y consigue hacer una abertura con una concha que recogiera en la playa; logra entonces saltar del cesto que la ogra lleva

a sus espaldas y huye antes que todas las demás. Ella sale con los *pies para adelante*.

Esta posición de la muchachita del labio partido es muy simétrica con respecto a la posición de la liebre en el mito que mencioné anteriormente: cuando se agacha debajo de la heroína al esconderse bajo el tronco que le obstaculiza el camino, la liebre estaría en relación con ella exactamente en la misma posición que tendría si hubiese nacido de la muchachita con los pies para adelante. Verificamos de este modo que en toda esta mitología hay de hecho una relación entre gemelos por un lado, y por el otro el nacimiento con los pies para adelante o posiciones que metafóricamente hablando son idénticas. Estos datos clarifican, evidentemente, las conexiones de las que partimos al considerar las relaciones descritas por el padre Arriaga en el Perú, conexiones entre gemelos, personas que nacen con los pies para adelante y personas con labios partidos.

El hecho de que el labio partido sea considerado como una gemelidad incipiente puede ayudarnos a resolver un problema fundamental para los antropólogos, especialmente para los que trabajan en el Canadá: ¿por qué los indios Ojibwa y otros grupos de la familia lingüística algonquina eligieron a la liebre como la mayor deidad a quien adorar? Existen varias explicaciones: la liebre era un elemento importante, podría decirse que esencial, para su dieta; la liebre corre con gran rapidez y era un ejemplo del talento que los indios deberían poseer, y

otras del mismo tipo. Ninguna de estas explicaciones es lo suficientemente convincente, razón por la cual, si mis anteriores interpretaciones son correctas, me parece mucho más convincente decir: 1) entre la familia de los roedores la liebre es la mayor, la más notable, la más importante, y puede ser tomada como la representante de la familia de los roedores; 2) todos los roedores exhiben una peculiaridad anatómica que los convierte en gemelos incipientes, pues en cierto modo están divididos en dos mitades.

Cuando hay gemelos, o más niños, en el vientre de la madre, el mito normalmente refleja consecuencias muy serias porque, aunque haya sólo dos hijos, los niños comenzarán a luchar y a competir para decidir quién tendrá el honor de nacer en primer lugar. Y uno de ellos, el malo, no dudará en efectuar un corte, si es que puedo hablar así, para nacer primero; en vez de seguir el camino normal, dividirá el cuerpo de la madre con el fin de escaparse fuera de él.

Aquí reside, en mi opinión, la explicación de que el hecho del nacimiento con los pies para adelante sea asimilado a la gemelidad, pues en este caso la prisa en la competencia de uno de los niños por nacer primero destruye a la madre. Gemelidad y nacimiento con los pies para adelante son señales de un parto peligroso o de un parto heroico, porque el niño tomará la iniciativa y se transformará en una especie de héroe, un héroe asesino en ciertos casos;

pero de cualquier modo él realiza una hazaña muy importante¹⁸.

Pienso que en esto reside la explicación de que en varias tribus se mate a los gemelos, así como también a los niños que nacen con los pies para adelante.

Lo realmente importante es que en toda la mitología americana, y lo mismo puede afirmarse de la mitología del mundo entero, hay deidades o personajes sobrenaturales que desempeñan el papel de intermediarios entre los poderes de arriba y la humanidad de abajo. Éstos pueden ser representados de diferentes maneras: hay, por ejemplo, personajes del tipo de un Mesías y gemelos de carácter celeste; en el caso de la mitología algonquina, por ejemplo, el papel de la liebre se encuentra precisamente entre el Mesías —es decir, el intermediario único— y los gemelos de carácter celeste. La liebre no es un par de gemelos, sino más bien un par de gemelos incipiente. Aunque sea un individuo completo, tiene un labio partido y está a medio camino de convertirse en gemelos.

Esto explica la circunstancia de que en esta mitología la liebre, en tanto dios, posea un carácter ambiguo —lo que mantiene preocupados a comentaristas y an-

18. También consta en los mitos bíblicos esta consideración de la heroicidad por parte del nacido con los pies para delante y condensado en una gemelidad. Jacob, hijo de Isaac, hermano de Esaú, luego llamado Israel y padre de los doce hijos que dieron principio a las doce tribus israelíes, nació con los pies para adelante; fue tomado del calcañar para ser alumbrado.

tropólogos—: a veces es una deidad muy sabia que tiene a su cargo el orden del universo, otras veces aparece como un ridículo payaso que va de contratiempo en contratiempo. Y este hecho se podrá entender mejor si la elección de la liebre por parte de los indios algonquinos se explica porque es éste un individuo que se mantiene entre dos condiciones: *a*) una deidad singular benéfica para la humanidad; y *b*) gemelos, uno de los cuales es bueno y el otro malo. Por no estar dividido totalmente en dos mitades, no ser todavía gemelos, las dos características opuestas pueden permanecer fundidas en una misma y única persona.

4. Cuando el mito se convierte en historia

Este tema presenta dos problemas para el mitólogo. El primero es un problema teórico de gran importancia, porque cuando se examina el material publicado en América del Sur, en América del Norte y en otras partes del mundo parece que ese material es de dos especies. A veces los antropólogos recogen mitos que se asemejan, más o menos, a fragmentos y remiendos, si así puedo expresarme. Se trata de historias desconexas, que se siguen unas a otras sin ningún tipo de relación evidente entre ellas. Otras veces, como en la región de Vaupés, Colombia, se encuentran historias mitológicas muy coherentes, divididas en capítulos, que se siguen unas a otras en un orden lógico.

Así, se plantea una pregunta decisiva: ¿qué significado tienen estas historias recogidas? Hay dos respuestas posibles: pueden significar, por ejemplo, que el orden coherente, esa especie de saga, es la condi-

ción primitiva, y que siempre que se encuentren mitos con elementos desconexos se ha de tratar del resultado de un proceso de deterioro y desorganización; en este caso, sólo se habrán hallado elementos dispersos de lo que anteriormente fue un todo significativo. Es posible alegar también la hipótesis de que lo arcaico es el estado desconexo y que los mitos fueron reunidos y ordenados por algunos nativos sabios y filósofos, que no aparecen en todas partes sino sólo en algún tipo de sociedad. Precisamente, el mismo problema se plantea con la Biblia, porque aparentemente su material básico está formado por elementos desconexos que luego fueron reunidos por filósofos conocedores para tejer una historia continua. Sería extremadamente importante desentrañar si la situación entre los pueblos ágrafos estudiados por los antropólogos es la misma que la de la Biblia o es completamente diferente.

El segundo problema, aunque también teórico, es de naturaleza más práctica. En el pasado, digamos a fines del siglo XIX y principios del XX, el material mitológico era principalmente recogido por los antropólogos, es decir, por personas llegadas desde el exterior. Claro que en muchos casos, y especialmente en el Canadá, éstos contaron con la colaboración de los nativos. Permítanme citar, por ejemplo, el caso de Franz Boas, que tenía un colaborador kwakiutl: George Hunt (en realidad, no era estrictamente kwakiutl; pues era hijo de padre escocés y madre tinglit, pero fue criado entre los kwakiutl y se identificó

completamente con esa cultura). Y para el estudio de los Tsimshian, Boas contaba con la colaboración de Henry Tate, que era un tsimshian culto, y con Marius Barbeau colaboró William Benyon, que también era un tsimshian culto. Así se aseguró desde el comienzo la cooperación nativa, pero la verdad es que Hunt, Tate o Benyon trabajaron bajo la dirección de los antropólogos, es decir que ellos mismos se volvieron antropólogos. Conocían con certeza las mejores leyendas, las tradiciones de su propio clan, su lenguaje, pero a pesar de todo se mostraban interesados en obtener información de otras familias, otros clanes, y así sucesivamente.

Cuando consideramos este enorme cuerpo de mitología indígena representado por la *Tsimshian Mythology*, de Boas y Tate, o los textos kwakiutl recogidos por Hunt, organizados, traducidos y publicados también por Boas, observamos aproximadamente la misma organización de la información, porque es la recomendada por los antropólogos: por ejemplo, comienza con los mitos cosmológicos y cosmogónicos, y después el material puede ser considerado como tradición legendaria e historias de familia.

Esta tarea comenzada por los antropólogos fue desarrollada luego por los indígenas si bien con diferentes objetivos: por caso, para que su lengua y su mitología fueran enseñadas en la escuela primaria a los niños indígenas, lo que en mi opinión hoy en día es muy importante. Otra finalidad consistía en em-

plear las tradiciones legendarias para fundamentar reivindicaciones contra los blancos —reivindicaciones territoriales, reivindicaciones políticas y otras.

Así, es muy importante verificar si existen diferencias (y si las hubiere, qué tipo de diferencias) entre las tradiciones recogidas del exterior y las del interior como si hubiesen sido recogidas desde el exterior. Debo decir que el Canadá tiene la suerte de que los libros sobre su mitología y tradiciones legendarias hayan sido organizados y editados por especialistas indígenas. Este proceso comenzó temprano: existe el libro *Legends of Vancouver*, de Pauline Johnson, editado antes de la Primera Guerra Mundial. Más tarde tenemos los libros de Marius Barbeau, que si bien no era indígena, intentó recoger material histórico o semihistórico convirtiéndose en portavoz de sus informantes indígenas; produjo, por así decir, su propia versión de aquella mitología.

Más interesantes, muchísimo más interesantes, son libros como *Men of Meddek*, publicado en Kitimat en 1962, el que, según se supone, es el relato textual de las palabras del jefe Walter Wright, un tsimshian de la región del curso medio del río Skeena, relato recogido por otra persona, un investigador de campo blanco que ni siquiera era un profesional. Y más importante aún es un libro reciente del jefe Kenneth Harris, que también es un jefe tsimshian, publicado por él en 1974.

Con este material podemos realizar una especie de experiencia, comparando el que fue recogido por los

antropólogos con el que fue reseñado y publicado directamente por los indígenas. En verdad, no debería decir «recogido», porque en vez de presentar las tradiciones de diversas familias, diversos clanes, diversos linajes, reunidas y yuxtapuestas, lo que realmente se relata en ambos libros es la historia de una familia o de un clan, publicada por uno de sus descendientes.

El problema es éste: ¿dónde termina la mitología y dónde comienza la historia? En el caso, completamente nuevo para nosotros, de una historia sin archivos, sin documentos escritos, apenas existe una tradición oral que aparece simultáneamente como historia. Ahora bien, si comparamos esas dos historias, la primera obtenida en la región del curso medio del río Skeena, del jefe Wright, y la otra escrita y publicada por el jefe Harris, perteneciente a una familia de la región del curso superior del Skeena, del área de Hazelton, terminamos encontrando semejanzas y diferencias. En el relato del jefe Wright hallamos lo que podríamos denominar la génesis de un desorden: toda la historia tiene por objeto estudiar cómo, después de su comienzo, un determinado clan, linaje o grupo de linajes pasó por una serie de grandes pruebas, períodos de éxitos y períodos de fracasos, yendo progresivamente hacia un fin desastroso. Es una historia tremendamente pesimista; en verdad, es la historia de un deterioro. En el caso del jefe Harris, existe una perspectiva bastante diferente, porque el libro parece orientado principalmente a explicar el origen de un orden social que era

el correspondiente a aquel período histórico, aunque éste se pone en evidencia, por decirlo de alguna manera, a través de los varios nombres, títulos y privilegios que un determinado individuo que ocupa un lugar prominente en su familia o clan acumuló por herencia a su regreso. Todo sucede como si en la *pantalla (écran)* del presente se proyectase simultáneamente una sucesión diacrónica de acontecimientos para reconstituir, pieza por pieza, un orden sincrónico que existe y es ilustrado por la lista de nombres y privilegios de un individuo dado.

Ambos libros, ambas historias, son positivamente fascinantes, y a su vez grandes piezas desde el punto de vista literario. Pero el principal interés del antropólogo reside en ilustrar las características de un tipo de historia muy diferente de la nuestra. La historia tal como la escribimos está prácticamente –y en su totalidad– basada en documentos escritos, mientras que en el caso de estas dos historias no hay documentos escritos o, si existen, son muy escasos. Ahora bien, lo que me impresiona, cuando intento comparar, es que ambas comienzan con el relato de un tiempo mítico o tal vez histórico –no sé si utilizar un término o el otro, o quizá «arqueológico» sería el más adecuado–, cuando en la región del curso superior del Skeena, cerca de lo que ahora es Hazelton, había una gran ciudad que Barbeau refirió con el nombre de Telaham cuando narra lo que allí sucedió. Se trata prácticamente de la misma historia en ambos libros: explican que la ciudad fue destruida, que

los sobrevivientes dejaron el lugar y comenzaron su peregrinación a lo largo del Skeena.

En verdad, esto puede ser un hecho histórico, pero si se hace un análisis más fino de cómo es explicado el hecho se verifica que si bien el tipo de acontecimiento es el mismo, difiere en algunos pormenores. Por ejemplo, de acuerdo a una versión, en el origen puede haber una lucha entre dos aldeas o dos ciudades, lucha desencadenada como consecuencia de un adulterio; pero de la historia se abren varias posibilidades: el marido mata al amante de su mujer, los hermanos matan al amante de la hermana o el marido mata a su mujer porque ella tenía un amante. Como se ve, poseemos una célula explicativa. Su *estructura* básica es la misma, pero el *contenido* de la célula ya no es el mismo y puede variar; por lo tanto, es una especie de mini-mito, si así puede decirse, porque aunque muy corto y muy condensado mantiene la propiedad de un mito en la medida en que podemos seguirlo bajo diferentes transformaciones. Cuando se transforma un elemento los restantes deben ser readaptados forzosamente a los cambios sufridos por el primero, y en estas historias de clanes lo que me interesa es este primer aspecto.

El segundo aspecto es que son historias altamente repetitivas; el mismo tipo de elemento puede ser utilizado en diversas oportunidades en la explicación de varios acontecimientos. Por ejemplo, es interesante verificar que en las historias de la tradición particular del jefe Wright y de la tradición particular del jefe

Harris se encuentran acontecimientos semejantes, pero que no tienen lugar en el mismo sitio, que no hablan de las mismas personas y que, probablemente, no sucedan en el mismo período histórico.

Lo que se descubre al leer estos libros es que la oposición —la oposición simplificada entre mitología e historia que estamos habituados a hacer— no se encuentra bien definida y que hay un nivel intermedio. La mitología es estática: encontramos los mismos elementos mitológicos combinados de infinitas maneras, pero en un sistema cerrado, por contraposición a la historia, que, evidentemente, es un sistema abierto.

El carácter abierto de la historia está asegurado por las innumerables maneras de componer y recomponer las células mitológicas o las células explicativas, que originariamente eran mitológicas, lo que nos demuestra que usando el mismo material, porque en el fondo es un tipo de material que pertenece a la herencia común o al patrimonio común de todos los grupos, de todos los clanes o de todos los lenguajes, una persona todavía puede conseguir elaborar un relato original para cada uno de ellos.

Lo que resulta engañoso de los antiguos relatos antropológicos es la mezcla que practicaban de tradiciones y creencias pertenecientes a muy diversos grupos sociales, lo que provocó que se perdiese de vista una característica fundamental de todo el material: que cada tipo de historia pertenece a un grupo dado, a una familia dada, a un lenguaje dado o a un

clan dado e intenta explicar su destino, que puede ser desgraciado o triunfal, o justificar los derechos o privilegios tal como existen en el momento presente o que incluso intenta validar reivindicaciones de derechos que desaparecieron hace ya mucho tiempo.

¿Cuando intentamos hacer historia científica hacemos acaso algo científico o también adaptamos a nuestra propia mitología esa tentativa de hacer historia pura? Me parece muy interesante considerar el modo como, tanto en el norte como en el sur de América, y en realidad en todas partes del mundo, un individuo que recibió por herencia un cierto relato de la mitología o de la tradición legendaria de su propio grupo rehúsa escuchar una versión diferente, relatada por alguien perteneciente a un clan o linaje diferente, versión que es en cierta medida semejante, pero que desde otra perspectiva también es radicalmente distinta. Podríamos pensar que es imposible que dos relatos que no son idénticos, ni el mismo, puedan ser verdaderos simultáneamente, pero a pesar de todo parecen ser aceptados como verdaderos en algunos casos con la única diferencia de que un relato es considerado mejor y más pormenorizado que el otro. En otros casos, los dos relatos pueden ser considerados igualmente válidos, porque sus diferencias no son percibidas como tales.

Tampoco en nuestra vida diaria tenemos conciencia de que nos encontramos precisamente en la misma situación con respecto a diversos relatos históricos, escritos por diferentes historiadores. Sólo pres-

tamos atención a lo que básicamente es semejante y olvidamos las diferencias debido al hecho de que los historiadores procuran e interpretan los datos de forma sustancialmente diferente. Así, si se tomaran dos relatos de historiadores pertenecientes a diferentes tradiciones intelectuales y con posiciones políticas diferentes de acontecimientos tales como la Revolución Americana, la Guerra Franco-Inglesa en el Canadá, o la Revolución Francesa, de hecho no nos asombraríamos al comprobar que ellos nos cuentan la misma cosa.

Por lo tanto, mi impresión es que si estudiamos cuidadosamente esta historia (en un sentido amplio del término) que los autores indígenas contemporáneos intentan brindarnos de su pasado, si no sólo no la consideramos un relato fantástico sino que investigamos con bastante cuidado con la ayuda de una arqueología de salvamento —excavando los sitios referidos en las historias— e intentamos, en la medida de lo posible, establecer correspondencias entre diferentes relatos, verificando lo que corresponde y lo que no corresponde, tal vez podamos llegar al final de este proceso a una mejor comprensión de lo que en realidad es la ciencia histórica.

No estoy muy lejos de pensar que en nuestras sociedades la historia sustituye a la mitología y desempeña la misma función, ya que para las sociedades ágrafas y que por tanto carecen de archivos la mitología tiene por finalidad asegurar, con un alto grado de certeza —una certeza completa es obviamente impo-

sible— que el futuro permanecerá fiel al presente y al pasado. Sin embargo, para nosotros el futuro debería ser siempre diferente, y cada vez más diferente del presente, diferencias que en algunos casos dependerán, es claro, de nuestras elecciones de carácter político. Pero a pesar de todo el muro que existe en cierta medida en nuestra mente entre mitología e historia probablemente pueda comenzar a abrirse a través del estudio de historias concebidas ya no en forma separada de la mitología, sino como una continuación de ésta.

5. Mito y música

La relación entre mito y música, en la que tanto insistí en el comienzo de mi libro *Lo crudo y lo cocido*¹⁹ y también en la parte final de *El hombre desnudo*²⁰, tal vez sea el tema que dio origen al mayor número de malos entendidos, especialmente en el mundo de habla inglesa, aunque también en Francia, pues se pensaba que esa relación era bastante arbitraria. Por el contrario, yo tenía la idea de que no había una única relación, sino dos tipos de relación –una de similitud

19. Claude Lévi-Strauss se refiere a su trabajo en «Obertura I y II», donde abre su tetralogía de las *Mitológicas*, intentando dar cuenta de que, aunque una ficción, serán armadas a partir del modelo de la música. Allí es donde dirá que el mito y la música son máquinas simbólicas de abolir el tiempo, cada una a su manera y en su peculiar dirección.

20. Luego, hacia el «Finale», colocará a la música y al mito en relación, en sí, con respecto a la oración, al rito, sus lugares en común y sus diferencias fundamentales en el orden del significante y el significado.

y otra de contigüidad- y de que, en realidad, ellas eran lo mismo. Pero no comprendí esta relación inmediatamente, y fue la de similitud la que concitó mi atención en primer lugar. Intentaré explicar cómo sucedió eso.

Con relación al aspecto de similitud tenía la convicción de que, tal como sucede en una partitura musical, es imposible comprender un mito como una secuencia continua. Ésta es la razón por la que debemos ser conscientes de que si intentamos leer un mito de la misma manera en que leemos una novela o un artículo del diario, es decir, línea por línea, de izquierda a derecha, no podremos llegar a entenderlo, porque debemos aprehenderlo como una totalidad y descubrir que el significado básico del mito no está ligado a la secuencia de acontecimientos, sino más bien, si así puede decirse, a grupos de acontecimientos, aunque tales acontecimientos sucedan en distintos momentos de la historia. Por lo tanto, tendremos que leer el mito aproximadamente como leeríamos una partitura musical, dejando de lado las frases musicales e intentando leer la página entera, con la certeza de que lo que está escrito en la primera frase musical de la página sólo adquiere significado si se considera que es parte de lo que se encuentra escrito en la segunda, en la tercera, en la cuarta y así sucesivamente. Es decir, no solamente tenemos que leer de izquierda a derecha, sino simultáneamente en sentido vertical, de arriba hacia abajo. Tenemos que percibir que cada página es una totalidad. Y sólo

considerando al mito como si fuese una partitura orquestal, escrita frase por frase, podremos entenderlo como una totalidad y extraer así su significado.

¿Cómo sucede esto y por qué? En mi opinión, es el segundo aspecto, el de la contigüidad, el que nos da la clave en este problema. En verdad, sólo fue cuando el pensamiento mitológico, no digo se disipó o desapareció, pasó a segundo plano en el pensamiento occidental del Renacimiento y del siglo XVIII, en el que comenzaron a aparecer las primeras novelas en lugar de historias elaboradas según el modelo de la mitología. Y fue precisamente en esa época cuando comprobamos la aparición de los grandes estilos musicales, característicos del siglo XVII y, principalmente, de los siglos XVIII y XIX.

Fue como si la música transformase completamente su forma tradicional para apoderarse de la función -función intelectual y, también, emotiva- que el pensamiento mitológico abandonó aproximadamente en esa época. Ciertamente, cuando hablo de música debería calificar el término. La música que asumió la función tradicional de la mitología no es un determinado tipo de música, pero la música como tal surgió en la civilización occidental en los primeros cuartos del siglo XVII, con Frescobaldi, y en los primeros años del siglo XVIII con Bach, y obtuvo su máximo desarrollo con Mozart, Beethoven y Wagner en los siglos XVIII y XIX.

A fin de aclarar estas afirmaciones me gustaría ofrecer un ejemplo concreto que tomaré de la tetralo-

gía *El anillo de los Nibelungos*, de Richard Wagner. Uno de los temas más importantes de la tetralogía es lo que en francés se llama *le thème de la renonciation à l'amour*: 'la renuncia al amor'. Como se sabe, este tema aparece por primera vez en la composición *El oro del Rin*, en el momento en que Alberich sabe por las ninfas del Rin que sólo puede conquistar el oro si renuncia a toda clase de amor humano. Este impaciente motivo musical es un aviso para Alberich, dado en el preciso momento en que él dice que se queda con el oro y renuncia al amor de una vez por todas. Todo esto es muy claro y simple; es el sentido literal del tema: Alberich *está* por renunciar al amor.

Ahora bien, en un segundo momento, importante y sorprendente, el tema reaparece en *Las Walkirias* en circunstancias en que se torna extraordinariamente difícil entender el porqué. Cuando Sigmund descubre que Siglinda es su hermana y se apasiona por ella, y precisamente cuando iban a iniciar una relación incestuosa, gracias a la espada que se encuentra clavada en el árbol, Sigmund intenta arrancarla; en ese momento reaparece el tema de la renuncia al amor. Esto parece misterioso, ya que, en ese momento, Sigmund no está decidido de ninguna manera a renunciar al amor, sino que está por hacer exactamente lo contrario, al conocer el amor por primera vez en su vida con su hermana Siglinda.

El tercer momento en que aparece el tema también es en *Las Walkirias*, en el último acto, cuando Wotan, el rey de los dioses, condena a su hija Brunilda a

un largo sueño mágico, rodeándola de una barrera de fuego. Podría pensarse que también Wotan estaba por renunciar al amor, porque renunciaba al amor por su hija; pero esta interpretación no es muy convincente.

Es posible observar que en este caso enfrentamos el mismo tipo de problema que en la mitología. Es decir, tenemos un tema —en este caso un tema musical en lugar de un tema mitológico— que aparece en tres momentos diferentes en una historia bastante larga: una vez al comienzo, otra vez hacia la mitad, y otra hacia el final, si en este análisis nos limitamos a las dos primeras obras de *El anillo de los Nibelungos*. Me gustaría demostrar que el único modo de entender estas misteriosas reapariciones del tema reside en reunir los tres acontecimientos, aunque parezcan muy diferentes unos de otros, con el objeto de determinar si pueden ser tratados como un mismo y único acontecimiento.

Así, es posible comprobar que en las tres ocasiones diferentes existe un tesoro que debe ser retirado o desviado de aquello para lo cual está destinado. Está el oro, que se encuentra enterrado en las profundidades del Rin; está la espada, enterrada en el árbol, que es un árbol simbólico, el árbol del universo o el árbol de la vida, y la mujer llamada Brunilda, que debe ser sacada del círculo de fuego. La repetición del tema nos sugiere que en verdad el oro, la espada y Brunilda son la misma cosa: el oro como un medio para conquistar el poder, la espada como un medio para con-

quistar el amor, si así puede decirse. Y el hecho de que exista una especie de unión entre el oro, la espada y la mujer es, realmente, la mejor explicación que podemos tener para que en el final de *El crepúsculo de los dioses* el oro vuelva al Rin a través de Brunilda. Ellos son una y la misma cosa, pero considerados desde diferentes puntos de vista.

Por este proceso se aclaran otras piezas del rompecabezas. Por ejemplo, aunque más tarde Alberich renunciase al amor a cambio del oro, podría seducir a una mujer que le daría un hijo, Hagen. Gracias a la conquista de la espada también Sigmund consigue un hijo, que será Siegfried. Así, la reaparición del tema nos demuestra algo que nunca fue explicado en los poemas: hay una suerte de gemelidad entre Hagen, el traidor, y Siegfried, el héroe; ambos se encuentran en un estrecho paralelismo. Esto explica también por qué razón les será posible a Siegfried y a Hagen o, mejor dicho, a Siegfried, primero como él mismo y luego bajo el disfraz de Hagen, conquistar a Brunilda en diferentes momentos de la historia²¹.

Podría continuar con temas de este tipo durante bastante tiempo, pero tal vez sean suficientes estos ejemplos para explicar la similitud existente entre el método utilizado en el análisis del mito y la com-

21. En la pág. 319 de *Le regard éloigné* Lévi-Strauss retoma este punto para decir que en estas conferencias, pronunciadas en inglés, cometió un error: Hagen en lugar de Gunther, amenazando echar por tierra el razonamiento producido. Allí mismo reelaborará su posición.

prensión de la música. A fin de cuentas, cuando escuchamos música nos disponemos a escuchar algo que se desarrolla a través del tiempo, desde un punto inicial hacia un punto final. Escuchen una sinfonía: una sinfonía tiene un comienzo, una mitad y un fin. Con todo, nunca se entenderá nada de la sinfonía ni se obtendrá placer alguno al escucharla si se fuera incapaz de relacionar, a cada paso, lo ya escuchado con lo que está por escucharse, manteniendo la conciencia de la totalidad de la música. Si se retuviere, por ejemplo, la fórmula musical del tema y las variaciones, sólo se podría entender y sentir la música si para cada variación se tuviera en mente el tema que se ha escuchado en primer lugar; se percibirá que cada variación tiene un sabor musical que le es propio si se consigue relacionarla inconscientemente con la variación escuchada anteriormente.

Hay, pues, una especie de reconstrucción continua que se desarrolla en la mente del oyente de la música o de una historia mitológica. No se trata sólo de una similitud global. Es exactamente como si al inventar las formas específicamente musicales la música sólo redescubriese estructuras que ya existían a nivel mitológico.

Por ejemplo, es asombroso que la fuga, tal como fue formulada en la época de Bach, sea la representación vivida del desarrollo de determinados mitos que tienen dos tipos de personajes o dos grupos de personajes, digamos uno bueno y el otro malo, aunque esto constituya una súper simplificación. La historia

inventariada por el mito es la de un grupo de personajes que intenta escapar o huir de otro. Se trata entonces de una persecución de un grupo por el otro en la que algunas veces el grupo A llega a alcanzar al grupo B —todo como en la fuga—. Es lo que en francés se llama *le sujet et la réponse*. La antítesis o la antífona continúa por fuera de la historia, hasta que ambos grupos se mezclan y confunden —un equivalente de la *stretta* de la fuga—; finalmente, la solución o clímax de este conflicto surge de la conjugación de los dos principios que se habían opuesto durante todo el mito. Puede tratarse de un conflicto entre los poderes de arriba y de abajo, el cielo y la tierra, o el sol y los poderes subterráneos, y así sucesivamente. La estructura de solución mítica de conjugación es muy semejante a los acordes que resuelven y ponen fin a la pieza musical, porque también ellos ofrecen una conjugación de extremos que se juntan por única y última vez. Asimismo, es posible demostrar que hay mitos, o grupos de mitos, que han sido contruidos como una sonata, una sinfonía, un rondó o una tocata, o cualquier otra forma que, en realidad, no ha sido inventada por la música, sino que inconscientemente se ha recogido de la estructura del mito.

Me gustaría contarles una historia. Cuando me propuse escribir *Lo crudo y lo cocido* decidí dar a cada sección del libro el carácter de una forma musical y así denominar a una de ellas «sonata», a otra «rondó», y así sucesivamente. Recordé entonces un

mito cuya estructura comprendía perfectamente, pero para el que no encontraba una forma musical que se correspondiese con la estructura mitológica. Llamé entonces a mi amigo, el compositor René Leibowitz, y le expliqué mi problema. Le describí la estructura del mito: al comienzo dos historias completamente diferentes, sin relación aparente entre una y otra, pero que progresivamente se mezclan y confunden hasta que finalmente acaban por fundirse en un solo tema. ¿Cómo se llamaría una pieza musical con esa estructura? Luego de reflexionar sobre el asunto me respondió que en toda la historia de la música no existía, que él supiese, una pieza musical con semejante estructura, pero que evidentemente era posible componer una pieza musical de ese tipo; pasadas algunas semanas me envió una partitura que había compuesto sobre la base de la estructura del mito que yo le había relatado.

La comparación entre la música y el lenguaje es un problema extremadamente espinoso porque, en cierta medida, se trata de materiales muy parecidos y, simultáneamente, tremendamente diferentes. Por ejemplo, los lingüistas contemporáneos afirman que los elementos básicos del lenguaje son los fonemas —es decir, aquellos sonidos que nosotros representamos, incorrectamente, con las letras—, que en sí mismos no poseen significado alguno, pero que se combinan para diferenciar los significados. Puede afirmarse prácticamente lo mismo con respecto a las notas musicales. Una nota —La, Si, Do, Re, y así sucesivamen-

te- no tiene significado en sí misma, apenas es una nota. Sólo mediante la combinación de las notas se puede crear música. Es perfectamente posible afirmar que, en tanto en el lenguaje se cuenta con los fonemas como material elemental, en la música tenemos algo que yo podría llamar «sonemas» –la palabra más adecuada tal vez fuese «tonemas»–. Esto supone una similitud.

Pero si se piensa en un segundo nivel del lenguaje se verifica que los fonemas se combinan para formar palabras y éstas se combinan a su vez para formar frases. Pero en música no hay palabras; cuando los elementos básicos –las notas– se combinan, dan origen inmediatamente a una «frase», una frase melódica. Así, en tanto en el lenguaje existen tres niveles muy bien definidos –fonemas que combinados forman palabras que combinadas forman frases–, en música las notas son un elemento semejante a los fonemas desde un punto de vista lógico, pero se pierde el nivel de la palabra para pasar inmediatamente al dominio de la frase.

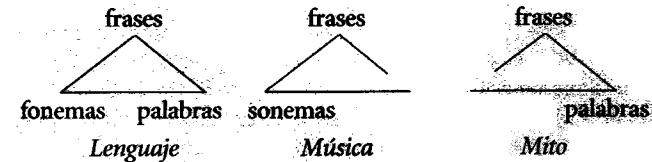
Es decir que se puede comparar la mitología con el lenguaje, con la música, pero existe una diferencia: en la mitología no hay fonemas, los elementos básicos son las palabras. Así, si se toma el lenguaje como paradigma, es posible observar que éste se encuentra constituido en primer lugar por fonemas; en segundo lugar por palabras; en tercer lugar por frases. En la música existen el equivalente de los fonemas y el equivalente de las frases, pero falta el equivalente de las

palabras. Por otra parte, en el mito existen un equivalente de las palabras y un equivalente de las frases pero no el equivalente de los fonemas. Por lo tanto, en ambos casos falta un nivel²².

Si intentamos comprender la relación existente entre lenguaje, mito y música sólo podremos lograrlo utilizando el lenguaje como punto de partida, para luego demostrar que, si bien por un lado la música y por el otro la mitología poseen su origen en el lenguaje, ambas formas se desarrollan separadamente y en diferentes direcciones: la música destaca los aspectos del sonido ya presentes en el lenguaje, en tanto la mitología subraya el aspecto del sentido, el aspecto del significado, que también está profundamente presente en el lenguaje.

Fue Ferdinand de Saussure quien demostró que el lenguaje está compuesto de elementos indisolubles, que son, por un lado, el sonido y, por otro, el signi-

22. A partir de lo que podría llamarse un *triángulo lingüístico*, conformado por fonemas, palabras y frases, si se intentara construir un triángulo para el caso de la música y el mito, uno de ellos carecería del equivalente a las palabras, y del equivalente a los fonemas el otro. Así, estos dos últimos quedarían con un vértice trunco, para dar el lugar (ausente) de la separación diferencial.



ficado. Y mi amigo Roman Jakobson acaba de publicar un pequeño libro titulado *Le son et le sens*²³, consideradas dos frases inseparables del lenguaje. Tenemos el sonido, y el sonido tiene un significado, y no hay significado que no conlleve un sonido. En música es el elemento sonoro el que predomina, y en el mito es el significado.

Desde muy temprano he soñado con ser compositor o al menos director de orquesta. Cuando aún era pequeño intenté arduamente componer la música para una ópera, para la que escribí el *libretto* y pinté la escenografía, pero fui incapaz de componerla porque me faltaba algo en el cerebro. En mi opinión sólo la música y la matemática exigen realmente cualidades innatas y una persona tiene que poseer herencia genética para trabajar en alguno de estos dos campos. Recuerdo muy bien que cuando viví como refugiado en Nueva York durante la Segunda Guerra almorcé en una oportunidad con un gran compositor francés, Darius Milhaud. Le pregunté entonces: «¿Cuándo se convenció de que sería un compositor?». Me respondió que cuando era pequeño, en la cama, casi al dormirse, escuchaba una especie de melodía que no podía relacionar con ninguna música conocida. Más tarde descubrió que ésa ya era su propia música.

23. Se refiere a *Six leçons sur le son et le sens*, de Roman Jakobson, Éd. Minuit, que Lévi-Strauss prologara (aparece en *La mirada distante* bajo el título «Las lecciones de la lingüística»), siguiendo sistemáticamente el orden didáctico propuesto por aquél en Nueva York hacia la década de los cuarenta.

Cuando llegué a la conclusión de que la música y la mitología eran, si es que puede expresarse así, dos hermanas generadas por el lenguaje que siguen caminos diferentes escogiendo cada una su dirección—como en la mitología, en que un personaje va para el Norte mientras el otro se dirige hacia el Sur para ya nunca encontrarse—pensé que si no era capaz de componer con sonidos tal vez pudiese hacerlo con significados.

El tipo de paralelismo que intenté esbozar—ya lo he dicho, pero me gustaría subrayarlo otra vez—sólo se aplica a la música occidental tal como se ha desarrollado en los últimos siglos. Sin embargo, actualmente asistimos a una circunstancia que, desde el punto de vista lógico, es bastante semejante a la que tuvo lugar cuando desapareció el mito como género literario para ser reemplazado por la novela. Estamos a punto de presenciar la desaparición de la propia novela. Y es bastante probable que lo que sucedió en el siglo XVIII, cuando la música asumió la estructura y la función de la mitología, esté por suceder nuevamente ahora, cuando la denominada música serial sustituya a la novela como género, en el momento en que ésta está por desaparecer de la escena literaria.