

La estructura mitológica en Lévi-Strauss

Pedro Gómez García

Teorema (Madrid), 1976, vol. VI/1: 119-146.

Sin menospreciar otros aspectos de la realidad etnográfica, la fascinación de Lévi-Strauss se polariza en el análisis e interpretación de los mitos. El mito no es algo absurdo desprovisto de lógica y sentido. A la creación mítica de los primitivos subyace una lógica que se encuentra universalmente en todo pensamiento. Los primitivos no son pueblos prelógicos, como se demuestra al tratar del pensamiento salvaje. Elucidar esa lógica del mito es la finalidad de extensos estudios. Veinte años de ardua investigación ha dedicado al tema nuestro autor, en busca de las estructuras mentales que organizan, a nivel inconsciente, las funciones y operaciones del espíritu humano, o sea, de la mente. Sus principales trabajos¹ en esta línea son artículos recogidos en AE I: *La estructura de los mitos* (1955); *Estructura y dialéctica* (1956); y en AE II: *La gesta de Asdiwal* (1958), *Postscriptum* (1973), *Cuatro mitos winnebago* (1960). Otras aportaciones: *El sexo de los astros* (1967), *Cómo mueren los mitos* (1971). Y fundamentalmente, su obra maestra constituida por la tetralogía *Mitológicas*: I, *Lo crudo y lo cocido* (1964); II, *De la miel a las cenizas* (1967); III, *El origen de las maneras de mesa* (1968); y IV, *El hombre desnudo* (1971).

La mitología no desempeña una función utilitaria en el seno de la sociedad, ni se encuentra ligada a otras realidades objetivas que le impongan determinantemente sus constreñimientos de forma directa, como ocurre con otros niveles o sistemas culturales. Si en alguna parte se desenvuelve a sus anchas el espíritu humano y se abandona enteramente a su «espontaneidad creadora», es en el mito. Pero si se descubre que el pensamiento mítico se rige por leyes —semejantes a las del lenguaje—, entonces «habremos demostrado que hasta aquello que aparentemente constituye el elemento más arbitrario del pensamiento humano está en realidad rigurosamente determinado»². Y si el espíritu se halla determinado hasta en sus mitos, con mayor razón quizá habrá leyes determinantes en todo el restante ámbito de la cultura.

Por consiguiente, cabría dar un paso más y sostener que un método que fuera válido para analizar la mitología, lo sería igualmente para el resto de las actividades del espíritu humano: pictóricas, musicales, etc. En *Mitológicas*, se lleva a cabo la experimentación de ese método, el análisis estructural del vasto conjunto mítico que recubre prácticamente ambos hemisferios del Nuevo Mundo. La exposición que sigue tratará la definición, génesis y función del mito, el método de su análisis estructural y la interpretación de su mensaje —si lo hay—.

Definición, función y muerte del mito

No está suficientemente acuñado el concepto de mito. En sentido vulgar, puede indicar una historia falsa, fingida o aureolada; se aproxima al cuento, a la fábula y a la

leyenda, pero difiere de ellos. En sentido teológico, alude a la formulación de algún misterio religioso. Su relación con la historia es muy problemática. El mito, para Lévi-Strauss, se define por referencia a un *sistema temporal* que combina las propiedades de la diacronía y la sincronía, pues los acontecimientos desplegados en el tiempo conforman una estructura perdurable. «Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: *antes de la creación del mundo, o durante las primeras edades*, o en todo caso *hace mucho tiempo*. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente que se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro» (AE I, 1955, p. 231/189). Posee una estructura a la vez histórica y ahistórica. La narración se sitúa «en el tiempo», en el nivel del «habla», en una sucesión irreversible, y a la vez «fuera del tiempo», en el nivel de la «lengua», en un suceder reversible o reiterable. Pero es un tercer nivel de significación, que un poco más adelante desarrollaré, el que da al mito su carácter específico.

En concreto, Lévi-Strauss define *cada mito* por el «conjunto de todas sus versiones» o variantes. De forma que el análisis estructural se despreocupa de buscar la versión originaria para considerar por igual todas las versiones. Mientras siga siendo reconocible, se tratará del mismo mito. Por eso, la unidad del mito resulta tan inconcreta, «no es sino de tendencia proyectiva», producto de interpretación; de manera que la ciencia de los mitos puede considerarse como una *anaclástica* o estudio de los rayos reflejados y refractados (cfr. M I, p. 13/15). La unidad del mito se proyecta «en un foco virtual»: «más allá de la percepción consciente del oyente, que de momento sólo atraviesa, hasta un punto donde la energía que irradia será consumida por el trabajo de reorganización inconsciente» (M I, p. 26/27). Tal es la organización y unidad que indaga el análisis.

En la concepción lévi-straussiana del mito, se descartan todas las clasificaciones preconcebidas y exteriores (mitos cosmogónicos, estacionales, divinos, heroicos, etc.), a fin de que cada mito entregue al análisis el secreto de su tipología. Asimismo se excluye cualquier delimitación precipitada de «lo mítico», en cuyo estudio se recurrirá a «toda manifestación de la actividad mental o social de las poblaciones estudiadas» (M I, p. 12/14), como complemento e ilustración.

La verdad es que el proceso de mitopoyesis queda postergado frente al interés por la estructura. Ya casi al término del último tomo de *Mitológicas*, aparecen unos párrafos sobre la génesis del mito, o mejor, sobre el mecanismo de su engendramiento. En el fondo de todo sistema mitológico yace «una secuencia absolutamente indecible» — no opcional—, que viene a reducirse a un primer par de oposición o «asimetría primera» de la que arranca el juego de las transformaciones sucesivas: alto y bajo, cielo y tierra, tierra y agua, cerca y lejos, izquierda y derecha, macho y hembra, ... «Inherente a lo real, esta disparidad pone en marcha la especulación mítica», precisamente porque este mecanismo de aparear oposiciones está «de alguna manera montado de antemano en el entendimiento», y basta que acontezcan determinadas experiencias recurrentes para que éstas accionen el mando: «la maquinaria conceptual se pone en marcha» imponiendo una organización formal a los datos empíricos

situacionales, «aplicando sistemáticamente reglas de oposición». Así es como los mitos nacen y se transforman en otros que siguen transformándose sin cesar. Las condiciones de la génesis del mito coinciden con las de la génesis de todo pensamiento; lo constitutivo no es la oposición entre el yo y lo otro, sino la experiencia de «lo otro aprehendido como oposición», la conciencia «como conciencia de una relación». «Para que el pensamiento engendre un mito y éste a su vez engendre otros mitos, es preciso y basta que se inyecte una primera oposición en la experiencia, de donde resultará que sucesivamente se engendrarán otras oposiciones» (M IV, pp. 539-540) a las que especulativamente se intentará dar un sentido.

Por lo que concierne al papel del sujeto en la génesis mítica, esto es, a su *autor*, «los mitos carecen de autor: desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición» (M I, p. 26/27). Su característica es la anonimidad. Aunque, evidentemente, su origen estuvo en una creación individual, «para pasar al estado de mito» (M VI, p. 560) esa individualidad ha de esfumarse y reconocerse el mito como patrimonio común de una cultura o sociedad.

¿Cuál es la *función* del mito en una sociedad? El mito se esfuerza por corregir o disimular oposiciones o disimetrías estructurales, a las que ofrece una mediación lógica; «el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción» (AE I, 1955, p. 254/209) percibida por la sociedad. Los mitos sirven para resolver problemas de orden sociológico, o psicológico. Entre pueblos vecinos, funda la existencia de un «orden externo» construido sobre diferencias de diversa índole. Dentro de un mismo pueblo, instituye y legitima un «orden interno» donde se encuadran nobles y plebeyos, señores y vasallos. Normalmente las variantes se deben a la necesidad de diferir que experimentan grupos colindantes. Pero, en general, la función de los mitos —en ambas Américas— parece ser la de «transigir con la historia y restablecer, en el plano del sistema, un estado de equilibrio en el seno del cual van a amortiguarse las sacudidas más reales provocadas por los acontecimientos» (M IV, p. 543); las estructuras mitológicas y sus omnipresentes operadores binarios buscan la persistencia del sistema, al que dan consistencia frente a los cambios demográficos e históricos. Aun cuando las contradicciones reales sean insuperables y, por tanto, la mediación resulte irrealizable, los mitos la logran a efectos psicológicos, bien sobre el plano simbólico, bien sobre el imaginario.

Hay autores que asignan al mito una función etiológica, como si tratara de explicar fenómenos naturales o sociales. No piensa así Lévi-Strauss. Más bien tales fenómenos «son aquello *por medio de lo cual* los mitos tratan de explicar realidades que no son de orden natural sino lógico» (PS, p. 126/142). De modo que ninguna función del mito da razón de él, sino que es necesario dilucidar la lógica estructural inconsciente mediante la cual se cumple y se explica cualquier función.

El engendramiento del mito se desarrolla, al principio, operando transformaciones vigorosas, pero al final, en los límites del sistema, sólo se observan transformaciones extenuadas, en el tiempo y en el espacio. Las estructuras de oposición se degradan en

estructuras de reduplicación, expirantes, en mera repetición o serialidad. El mito se dilata: acumula episodios tomados de otros mitos y, llevado por la necesidad de cumplir períodos cada vez más cortos, multiplica las historias dentro del relato.

Se desemboca en una construcción del mito «con cajones», basado en una forma de periodicidad interna muy corta —que evoca la periodicidad externa de la novela por entregas, degradación del género novelesco—. El mensaje mítico se ve envuelto en una «degradación irreversible desde la estructura hasta la repetición» (M III, p. 106/104). Estos estados extremos del sistema someten la armadura mítica a tales distorsiones que terminan por desarticularla. Entonces, el mito traspone su propio umbral, ya sea para ceder el puesto a otros mitos de otras culturas, o bien para metamorfosearse en algo diferente. «Así, un mito que se transforma al pasar de tribu en tribu se extenúa finalmente sin por ello desaparecer. Dos caminos quedan aún libres: el de la elaboración novelesca y el reemplazo con fines de legitimación histórica» (AE II, 1971, p. 315), sea en una línea tradicional, retrospectiva, o en una línea prospectiva. El mito como tal fallece, al traspasar su umbral, pero su hueco lo ocupa y su papel lo asume la literatura y también, de manera especial, la música. Es lo que ocurriría en nuestra sociedad.

Nivel de significación del mito

La significación del mito, como su unidad, es englobante y virtual. No se confunde con el contenido aparente de la narración; supone algo más. Su sentido no es completamente arbitrario o contingente, porque en tal caso no se comprendería la estrecha semejanza que los mitos muestran en todas partes; pero tampoco hay significados precisos ligados a ciertos temas mitológicos; no existe un «simbolismo arquetípico» jungiano. El análisis estructural de los mitos sigue un método similar al que el psicoanálisis freudiano emplea en la interpretación de sueños. Los contenidos empíricos, los objetos, símbolos y personajes que aparecen no significan por sí mismos sino que se vuelven significativos dentro del sistema de relaciones o estructura que revelan. El «mitoanálisis» prescinde de la carga emocional: es la única diferencia. El significado de cada elemento mítico depende de la posición que ocupa dentro de un sistema mitológico concreto, no conservando de su naturaleza empírica más que unos rasgos diferenciales que lo hacen oponible.

Es menester distinguir el nivel lingüístico y el nivel mítico. El mito utiliza el lenguaje habitual para construir imágenes y acciones, una historia o sucesión de acontecimientos. Y son estos significantes «normales», desde el punto de vista lingüístico, los que se convierten en elementos de significación en el marco de «un sistema significativo suplementario, que se sitúa en otro plano»³. De forma que el mito se mueve al mismo tiempo en el lenguaje y *por encima del lenguaje*: su sentido consigue «despegar» de la base lingüística. C. Lévi-Strauss resume así sus conclusiones provisionales: «1, Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. 2, El mito pertenece al orden del lenguaje, del

cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas. 3, Estas propiedades sólo pueden ser buscadas *por encima* del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera» (AE I, 1955, p. 232/190).

Por hipótesis, el nivel significativo mítico despliega un discurso coherente. Pero no se apoya en ningún contenido privilegiado. Lo constituyen relaciones lógicas cuyo valor operatorio se cifra en su invariancia, ya que pueden establecerse entre muy diferentes contenidos. Los contenidos o elementos que el mito pone en acción «no tienen valor autónomo, adquieren su función significante en el seno de las combinaciones donde están llamados a figurar, y sólo la conservan por relación a estas combinaciones» (M IV, p. 232). En otras combinaciones, los mismos elementos entrañarán otras significaciones.

Método de análisis estructural del mito

No hay ningún punto de partida privilegiado para emprender el análisis, pues de antemano se desconoce la organización de la materia mítica y ni siquiera el método puede estar perfilado; una y otro han de extraerse progresivamente del mismo objeto de estudio. Por eso, «el punto de partida del análisis debe inevitablemente elegirse al azar» (M I, p. 11/33) o intuitivamente, y el punto de llegada se impondrá de improviso.

Como regla, la versión del mito —supuesta la crítica textual para fijarla suficientemente— siempre debe aceptarse «tal como es». Desde cualquier punto, el proceso analítico se despliega «en espiral», pasando varias veces sobre el mismo tema, pero a diferente altura o desde un ángulo distinto, hasta que el sistema global se cierra regresando al punto inicial. El conjunto mítico de una población «nunca se cierra», en el sentido de que está diacrónicamente abierto y puede desarrollarse como discurso indefinidamente, pero al mismo tiempo se clausura en cuanto sistema sincrónicamente cerrado.

Si el nivel de significación del mito, hemos visto, se superpone al nivel lingüístico, si el idioma constituye un código de primer grado y si los mitos se basan en códigos de segundo grado que transmiten su mensaje específico, los análisis mitológicos de Lévi-Strauss bosquejan «un código de tercer grado destinado a asegurar la traductibilidad recíproca entre varios mitos» (M I, p. 20/21). Este código, implícito en la mitología, es lo que se quiere explicitar.

Una vez recogida la documentación etnográfica, compilada la mitología de las poblaciones encuestadas, se trata de ligar mitos unos con otros sobre la base de comunes estructuras. Poco a poco, se delinean las propiedades características de un cuerpo mítico. Entonces se procede a «filtrar» el material mítico, repetidas veces, hasta que la interpretación incorpora todo lo que el mito contiene. En esta labor del

mitólogo, y por su mediación, los mitos se autorreconstruyen en el plano de la conciencia, de la ciencia.

Se persigue alcanzar un conocimiento positivo. Para aproximarse a esa meta, es conveniente ajustarse «a un método muy estricto, que se resume en tres reglas:

- 1) Un mito jamás debe interpretarse en un solo nivel. No existe explicación privilegiada, pues todo mito consiste en una *puesta en relación* de muchos niveles de explicación.
- 2) Un mito jamás debe interpretarse solo, sino en su relación con otros mitos que, tomados juntos, constituyen un grupo de transformación.
- 3) Un grupo de mitos jamás debe interpretarse solo, sino por referencia: a) a otros grupos de mitos; b) a la etnografía de las sociedades de donde provienen» (AE II, 1968, pp. 82-83).

Así pues, a través de la relación entre niveles de un mito, la relación entre mitos, la relación entre grupos de mitos y la referencia al contexto social de origen, el análisis llega a detectar propiedades comunes, «estructuras relativamente simples» que han generado transformacionalmente la diversidad mítica.

Antes de pasar a pormenorizar las diversas fases del método, es preciso descalificar el presunto inconfesado cambio del método que autores como D. Sperber o P. Cressant creen detectar en el lapso que va desde *Antropología estructural I a Mitológicas*⁴. Según ellos, Lévi-Strauss habría preterido la segmentación en mitemas para operar, en su lugar, con mitos enteros. Sin embargo, C. Lévi-Strauss replica insistiendo en su continuidad metodológica. Únicamente admite, y él mismo lo hace notar al lector, una *inflexión en el método*, obligada por la necesidad de efectuar el análisis sobre un número mayor de mitos y en varios planos simultáneamente. La inflexión equivale a reemplazar la modulación de frecuencia (utilizada en M I y II) por una modulación de amplitud, pero «no constituye un abandono definitivo de nuestro viejo uso, sino un sometimiento provisional que nos ha impuesto el traslado progresivo de nuestros métodos de investigación de los mitos de América del Sur a los de América del Norte» (M III, p. 14/7-8). Posteriormente (M IV) retorna al método analítico más fino. Por lo demás, de hecho continúa hablando de «mitemas», como puede comprobarse, por ejemplo en los dos últimos volúmenes de *Mitológicas* (M III, p. 384/404; M IV, p. 398-399). Incluso se acuña una categoría especial de mitemas, denominados «zoemas» (M IV, p. 68). En el «Finale» del cuarto volumen, refuta la acusación de haber cambiado el método subrepticamente.

A) Niveles en el mito

En la construcción mítica se distinguen dos aspectos: las *secuencias*, que son el contenido aparente, la sucesión de acontecimientos narrados; estas secuencias están

organizadas, en niveles profundos, en función de *esquemas* superponibles —como las varias voces de una melodía, en el pentagrama—. Cada nivel del relato encierra su propio esquema: geográfico, cosmológico, sociológico, tecnoeconómico, etc. Y cada esquema constituye un orden, un registro, dotado de su propio código.

De la hipótesis de trabajo se desprende que el mito lo componen unas unidades constitutivas. Así como, en la lengua, los fonemas se integran en los morfemas, y éstos en los semantemas, en el mito todo se integra en «unidades constitutivas mayores», más complejificadas, que reciben el nombre de *mitemas*. Éstos están «pretensados», actúan en el plano del lenguaje a la vez que en el plano de un metalenguaje que provee la «supersignificación» propia del mito. Para identificar los mitemas, el análisis comienza tomando cada mito separadamente. En primer lugar, segmenta o recorta la sucesión de acontecimientos en sus elementos más simples, es decir, en *frases* muy breves (consistentes en una relación de sujeto + predicado), cada una de las cuales se transcribe a una ficha, que se numera siguiendo el orden del relato. pero aún no tenemos las verdaderas unidades constitutivas del mito, puesto que éstas no son relaciones aisladas sino «haces de relaciones». Por eso, en segundo lugar, se hace intervenir el *principio de armonía*: se manipula el mito «como si fuese una partitura orquestal que un aficionado perverso hubiera transcrito, pentagrama tras pentagrama, en forma de una serie melódica continua, y cuyo ordenamiento inicial hay que reconstruir. Como si se nos presentara una sucesión de número enteros del tipo: 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, y se nos propusiese como tarea reagrupar todos los 1, todos los 2, todos los 3, etcétera, en forma de tabla:

1	2	4	7	8
2	3	4	6	8
1	4	5	7	8
1	2	5	7	
3	4	5	6	8 (AE I, 1955, p. 235-236/193)

Tras esta operación, cada columna vertical agrupa varias frases, un fajo de relaciones coincidentes en un *rasgo común* y diferencial; cada haz de relaciones forma una gran unidad constitutiva del mito o mitema. Aquí aparece la temporalidad peculiar del mito, puesto que en el mitema se condensan diversas relaciones distantes en la sucesión cronológica de la narración y se configura un nuevo sistema de referencia temporal sincro-diacrónico. Cada mitema, ya identificado, adquiere a su vez significación en su diversa combinación con el resto de los mitemas.

Lévi-Strauss aduce como ejemplo el mito de Edipo. Los reduce a frases. Las alinea en columnas verticales. Resultan cuatro columnas (cuatro mitemas), cada una con un rasgo común. La primera, «lazos de parentesco sobreestimados». La segunda, «lazos de parentesco subestimados». La tercera «negación de la autoctonía del hombre». Y la cuarta, «persistencia de la autoctonía humana». A continuación, las interrelaciona: la columna primera se relaciona con la segunda lo mismo que la cuarta con la tercera; «la sobrevaloración del parentesco de sangre es a la subvaloración del mismo como el esfuerzo por escapar a la autoctonía es a la imposibilidad de lograrlo» (AE I, 1955, 237-

239/194-197). Ya sólo queda, para la interpretación, vincular una con otra las diferentes versiones del mismo mito.

Los mitemas, tal como se han definido, pertenecen a distintos estratos, capas o niveles de la construcción mítica, articulados entre sí para formar un sistema cerrado. Constituyen otras tantas dimensiones, al modo de órdenes «encajonados» unos en otros —a guisa de cebolla—, y de tal manera que el desequilibrio estructural de cada uno de ellos sólo se compensa mediante la apelación al adyacente. Estos niveles están cifrados de acuerdo con sus correspondientes códigos.

Un *código* consta de una gramática (o sintaxis) y un léxico (o vocabulario). Los términos del léxico son los que determinan la índole del código: sensorial, espacial, temporal, astronómico, geográfico, anatómico, sociológico, ético, etc. El mito siempre simultanea codificaciones heterogéneas, a veces con el fin de emitir idéntico mensaje, gracias al preservamiento de la misma armadura. No existe ningún código privilegiado al que pueda reducirse la comprensión del mito, que tampoco resulta de la mera adición de códigos. La clave es que, en un mito o grupo de mitos, se da una «sobrecodificación», constituyéndose lo que podría llamarse un «intercódigo» que posibilita la convertibilidad recíproca de los mensajes concretos de los códigos particulares, a cuyo través emerge una «significación global» netamente mítica.

B) Variantes del mito

El análisis considera todas las versiones o variantes por igual, ya que el mito se define por el conjunto de todas sus versiones: otras tantas variaciones sobre el mismo tema.

El análisis, hemos visto, traza un cuadro bidimensional, en columnas paralelas, para cada versión del mito. En fase posterior, estos cuadros se yuxtaponen ordenadamente unos tras otros, como planos paralelos, con lo que se obtiene un conjunto tridimensional. La «lectura» de tal conjunto se realiza ya no sólo de izquierda a derecha y de arriba abajo, sino también de delante atrás y a la inversa. En esta lectura comparativa, aparecerán las variaciones diferenciales entre las versiones. «Estos cuadros no serán nunca exactamente idénticos. Pero la experiencia prueba que las variaciones diferenciales, que no han de pasar inadvertidas, ofrecen entre sí correlaciones significativas que permiten someter el conjunto a operaciones lógicas, por simplificaciones sucesivas, para llegar finalmente a la ley estructural del mito considerado» (AE I, 1955, p. 241/198-199). Estos «cuadros» yuxtapuestos nos muestran lo que Lévi-Strauss denomina la «estructura hojaldrada» del mito: El estudio de sus repeticiones y permutaciones nos conducirá a la significación, como en seguida se verá al tratar de la estructura y las transformaciones. Baste por ahora subrayar «una de las reglas mayores del método estructural: siempre que en determinada versión de un mito constatamos un detalle que aparece como 'desviante' con respecto a las otras versiones, lo más verosímil es que dicha versión esté tratando de decir precisamente lo opuesto de la versión normal»⁵. Con frecuencia, se aborda un mismo problema, y cada variante muestra una forma concebible de resolución.

Además de las variantes sobre un mismo mito, suele ocurrir que varios mitos distintos pertenezcan a una temática coincidente, constituyendo lo que puede llamarse un grupo o ciclo mítico. En realidad, es otra forma de variancia a mayor escala y, en el fondo, se trata de un «grupo de transformación». De la misma manera, los grupos de mitos también se interrelacionarán entre sí, como transformaciones dentro del «mito único» de tal cultura, compuesto por el conjunto global de su mitología. Pero esto es anticiparse a la meta alcanzada por Lévi-Strauss en *Mitológicas*. Vayamos por pasos.

Así pues, el análisis estructural descubre que los mitos forman grupos que constituyen otros tantos sistemas; luego, algunos de éstos se agrupan e integran a su vez en un sistema de sistemas, o metasistema.

Desde las transformaciones y relaciones de isomorfismo encontradas entre los niveles del mismo mito, pasando por las existentes entre secuencias extraídas de diferentes mitos, hasta llegar al sistema total que hay que reconstruir, todo acontece como «transformaciones que se verifican en el seno de un grupo» (M I, p. 146/140). Pero nótese que el «grupo» no se confunde con la mera agregación de mitos, pues cada mito, dada su pluridimensionalidad, puede participar en uno, en dos, o en varios grupos de transformación: se podría introducir la noción de «archimito» (cfr. M II, p. 325/314), como existe la noción de «archifonema».

C) Estructura y transformación mítica

El conjunto de la mitología de una cultura o de una región abarca un campo mítico determinado, objeto del análisis estructural. Al describir el curso metódico que ha de seguir la investigación —según se ha inducido de la práctica indagadora—, ya se ha observado que lo explicativo reside en la *lógica* subyacente al campo mítico, a los códigos utilizados y a las variantes halladas: esquemas, armaduras homomorfas, repeticiones, redundancias, interrelaciones múltiples, combinaciones. Si los códigos nos proporcionan los registros semánticos, referidos a contenidos concretos del mensaje, no se olvide que los mitos «no asignan valencias semánticas a los seres y a las cosas en términos absolutos, sino que la significación de cada termino resulta de la posición que ocupe en sistemas que se transforman» (M III, p. 184/189). De ahí lo fundamental que resulta atravesar la superficie del relato al objeto de elucidar su formalización interna, es decir, la lógica del mito, que nos revela su carácter de «totalidad organizada» sobre la base de «una estructura subyacente, independiente de la relación entre el antes y el después» (M I, p. 119/114). Las apariencias del mito recubren estas estructuras, poco numerosas, que «ofrecen el carácter de objetos absolutos; matrices de engendramiento por deformaciones sucesivas de tipos que es posible ordenar en series y que deben permitir reencontrar hasta los menores matices de cada mito concreto tomado en su individualidad» (M IV, p. 33). Hay que penetrar en la nebulosa mítica hasta su núcleo altamente condensado y organizado.

La *armadura* es el conjunto de caracteres que permanecen invariables en dos o más mitos; éstos se consideran entonces «homomorfos». Pero, pese a la común armadura, el signo de las relaciones concretas entre los términos que la armadura vincula puede diferir de un caso a otro, e incluso invertirse, prevaleciendo sólo el isomorfismo o la homología entre las oposiciones. Así ocurre con la completa homología existente entre la configuración de armaduras generatrices de la transformación, que se aprecia en los mitos indios de ambas Américas, tropical y boreal.

La *redundancia* constituye otro fenómeno propio de la lógica mítica. En el argot de la teoría de la información, designa «los aspectos del mensaje predeterminados por la estructura del código y sustraídos, por este hecho, a la libre elección del emisor» (M III, p. 160/163). La presencia de la redundancia es indispensable para que exista cualquier lenguaje o gramática. En efecto, de la inmensidad de combinaciones posibles la sociedad selecciona algunas que instituye en código, evitando así la glosolalia ininteligible y posibilitando la significación. Lo mismo pasa con la mitología. Mediante el análisis, la redundancia se recupera en los distintos niveles del pensamiento mítico, en el conjunto de todas las versiones y en la referencia a éstas a la realidad etnográficamente observable. Los mitos que mejor reflejan esa realidad tal cual es se consideran «de primer rango»; luego, los demás se clasifican «de segundo rango», «de tercero», etc., conforme se van alejando del tipo más simple y necesitan, por tanto, la mediación de mayor número de transformaciones. La redundancia «se manifiesta al término de una reducción o una crítica, a las cuales la estructura formal de cada versión sirve de materia prima» (M I, p. 340/327), y se recupera en el orden lógico, en el momento en que se retorna transformacionalmente a la versión inicial de primer rango.

La *permutación* es el tipo de combinatoria que, en último término, explica la estructura transformacional de la mitología. Ya hemos consignado el hecho de que el sistema mítico se caracteriza por sus perpetuas transformaciones, que se operan de un nivel a otro, «de una variante a otra de un mismo mito, de un mito a otro mito, de una sociedad a otra sociedad para los mismos mitos o para mitos diferentes». Esta transformación, tránsito, conversión o convertibilidad recíproca afecta «ya a la armadura, ya al código, ya al mensaje del mito», si bien respetando «una especie de principio de conservación de la materia mítica, según el cuál de todo mito podría salir siempre otro mito» (AE II, 1971, p. 301). De ahí que, en mitos que aparentemente no se parecen nada, llegue a desvelarse una estructura lógica idéntica, por la que pertenecen a un mismo *grupo de transformaciones*, regulado por los mismos principios y operaciones. Un ejemplo ilustrativo de estas transformaciones, muy grato a Lévi-Strauss, es el mecanismo de un caleidoscopio.

Ahora bien, todo cambio se realiza de conformidad con una *reglas de transformación* entre las variantes, que funcionan sutilmente, pero cuya existencia es demostrable. El pensamiento mítico genera estos grupos transformacionales ateniéndose a dos principios básicos, a fin de preservar el «carácter de grupo». En primer lugar, un principio de ilimitación por el que produce un número teóricamente infinito de hojas o variantes, inscribiendo «entre dos distorsiones tomadas como límites, una serie

ilimitada de estados intermediarios» (M IV, p. 604). En segundo lugar, un principio de discontinuidad debido a la naturaleza de los procedimientos mentales, que imponen como una «rejilla» mediante la cual opera cambios «discretos» (en sentido matemático: por números enteros), al modo de los «quanta», provocando cada cambio una reorganización del conjunto mítico. En consecuencia, es continuo el proceso de crecimiento del mito, mientras que es discontinua su estructura. Un mito o conjunto de mitos nunca es algo inerte, sino que «debe definirse en una perspectiva dinámica, como un estado de un grupo de transformación provisionalmente en equilibrio con otros estados» (M IV, p. 184). Si sufre tensiones muy fuertes en un punto, todo el sistema se desliza hacia un nuevo equilibrio.

Cada una de las transformaciones resulta siempre «de una oposición dialéctica a otra transformación», de manera que prácticamente «todo mito es a la vez primitivo por respecto a sí mismo, derivado con respecto a otros mitos» (M IV, p. 576). Su esencia radica en la pura oposición; y su finalidad es superar la contradicción, cosa que sólo logra sobre un eje para, en seguida, reencontrarla sobre otro, originando así una multiplicidad de ejes, cuya arquitectura se complejifica progresivamente.

De un extremo a otro de las variantes, las transformaciones mitológicas obedecen a un debilitamiento general de las oposiciones que acaba por desencadenar una inversión de las correlaciones. Esta evolución va acompañada de toda clase de fenómenos estructurales: antítesis, réplicas, remedos, excusas, remordimientos, en una palabra, torsiones sucesivas cuyos extremos aparecen completamente invertidos. Aclaremos, así, una «propiedad fundamental del pensamiento mítico» de la que hay ejemplos por doquier: el esquema mítico pasa de población en población, se empobrece, se desfigura, pero finalmente se puede encontrar un caso en que, en vez de desaparecer, el mito se presenta rehecho en sentido inverso, como ocurre en óptica con la inversión de la imagen.

Destaca Lévi-Strauss que las operaciones lógicas que regulan la transformación constituyen un tipo de álgebra: «Si este método de análisis estructural se aplica sistemáticamente, conseguimos ordenar todas las variantes conocidas de un mito en una serie, que forma una especie de grupo de permutaciones y donde las variantes colocadas en ambas extremidades de la serie ofrecen, una con respecto a la otra, una estructura simétrica pero invertida» (AE I, 1955, p. 248/204). Si es cierto que la serie completa de las variantes, es decir, el grupo de transformaciones, se dispone como un *grupo de permutaciones* (o grupo de Klein, dice a veces), entonces no será difícil el descubrimiento de la *ley del grupo*. Lévi-Strauss aventura ya la fórmula: «Sean cuales fueren las precisiones y modificaciones que deban introducirse en la fórmula indicada a continuación, parece posible afirmar desde luego que todo mito (considerado como el conjunto de sus variantes) es reducible a una relación canónica del tipo:

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a^{-1}}(y)$$

en la cual, dados simultáneamente dos términos 'a' y 'b' y dos funciones 'x' e 'y' de esos términos, se postula que existe una relación de equivalencia entre dos

situaciones, definidas respectivamente por una inversión de los *términos* y de las *relaciones*, bajo dos condiciones: 1ª, que uno de los términos sea reemplazado por su contrario (en la expresión indicada arriba: 'a' y 'a-1'); 2ª, que se produzca una inversión correlativa entre el *valor de función* y el *valor de término* de los dos elementos (arriba: 'y' y 'a')» (AE I, 1955, pp. 252-253/208). En suma, esta ley canónica establece que la permutación de un término en su contrario lleva consigo la permutación de todas las relaciones. Once años más tarde, Lévi-Strauss cita la misma fórmula, en *De la miel a las cenizas*, como muestra de que no ha cesado de guiarle (cfr. M II, p. 212/206); igualmente valdría como argumento a favor de la continuidad metodológica.

Esta hipótesis de trabajo alcanza, de hecho, la *demonstración* de su definitiva validez, cuando las relaciones de transformación realizadas en un sentido consiguen verificar un recorrido regresivo, hasta restituir la misma estructura mediante una transformación simétrica pero en sentido inverso, de forma que el grupo se cierre sobre sí y la serie de transformaciones vuelva al punto de partida, clausurando el sistema.

Bajo esa dialéctica latente de las transformaciones dentro de los mitos y entre los mitos, se percibe el esquema, más simple, que preside su génesis, dotado al mismo tiempo de una estructura lógica y una eficacia semántica.

Interpretación del mensaje mítico

Antes que nada hay que reseñar las teorías o interpretaciones del mito descalificadas por Lévi-Strauss. De acuerdo con su propia exposición, se dan cuatro: 1) los mitos son vehículo expresivo de sentimientos fundamentales de la humanidad —amor, odio, venganza, etc.—; 2) los mitos intentan dar una explicación de fenómenos naturales incomprensibles; 3) los mitos constituyen un reflejo de las relaciones sociales y de la estructura social; y 4) los mitos proporcionan un cauce indirecto a los sentimientos reprimidos (cfr. AE I, 1955, p. 229/187). Podrían sintetizarse en dos escuelas. Primero, la *simbolista*, que analiza el mito en busca de símbolos o arquetipos universales, prescindiendo del contexto social concreto. Y segundo, la *funcionalista*, que considera el mito en conexión con el contexto social donde aparece pero desconsiderando su estructura interna. La crítica es que todas estas hipótesis someten la mitología a una única interpretación que permite dar cuenta exhaustiva del contenido mítico, como ya podemos imaginar a estas alturas, es la *estructuralista*: la que se basa en el análisis de la estructura interna del mito, a partir de la cual se descifra el sentido.

El *mensaje* mítico se puede entender en dos amplitudes. Generalmente se llama mensaje al contenido o sentido de un mito particular. Entonces cabe descubrir una gama de posibilidades en su confección: en una serie de mitos puede persistir invariante la armadura gramatical de los códigos al tiempo que se transforman sus léxicos y llegan a invertirse los mensajes; pero también se puede utilizar el mismo léxico para codificar mensajes intrínsecamente distintos; o emplear diferentes léxicos y giros gramaticales para comunicar el mismo mensaje, aunque la cantidad y calidad de

información oscile de un caso a otro. Códigos diferentes transmiten un mensaje constante. Idénticos significados admiten significantes opuestos. Y todo esto es así porque el significado consiste en «relaciones entre objetos» (M II, p. 362/350). De ahí que la atención se desplace «del contenido a la forma o, más exactamente, hacia una nueva manera de aprehender el contenido que, sin desdeñarlo ni empobrecerlo, lo traduce a términos de estructura» (M II, p. 401/388). Más aún, «cada vez que se logra reducir una estructura, no se pierde sentido (...); se consigue un útil conceptual que, obrando sobre la materia prima del mito, permite extraer de él más sentido del que anteriormente se hubiera creído posible» (M IV, p. 242). Los filósofos que lanzan la acusación de formalismo no han comprendido nada; están fuera e ignoran que el sentido se encuentra incluido en el interior del sistema.

Con una amplitud mayor, el mensaje del mito trasciende los mensajes particulares. Paradójicamente, ningún mito dice lo mismo que otro y, sin embargo, todos juntos vienen a decir lo mismo. Se abre aquí una nueva dimensión del pensamiento mítico. En el fondo, los mitos convergen y dejan traslucir «como por un enrejado, el mensaje común del que cada uno insinuaba un fragmento o aspecto» (M III, p. 148/150). La razón de este *mensaje común* estriba en que todos remiten a una «organización común» en la que se insertan como especies dentro del mismo género. Lévi-Strauss presume que, *en última instancia*, ese «mensaje común» viene a coincidir con la arquitectura del espíritu humano. Demostrarlo es el objetivo de su investigación. Pero en este punto se separa y aleja ya de la mayoría de los antropólogos, sobre todo de los angloamericanos.

Para captar mejor las dimensiones implicadas en la interpretación de los mensajes del mito, es preciso destacar un triple marco de referencia: referencia interna del universo mítico, referencia a la realidad etnográfica, referencia al espíritu humano. Directa o indirectamente, todo mito remite, a la vez, a esas tres instancias. Pero antes de seguir, conviene llamar la atención sobre el hecho de que los contenidos o acontecimientos relatados en el mito pueden pertenecer, por su parte, a tres órdenes o *planos* simultáneos perfectamente discernibles: real, simbólico, imaginario. Lo narrado se sitúa en el plano de lo *real* o empírico cuando reproduce hechos de experiencia; en el de lo *simbólico*, cuando atribuye a una cosa rasgos percibidos realmente en otra con la que guarda una relación metafórica; y en el de lo *imaginario*, cuando sólo participa de la imaginación (cfr. M II, p. 209/204; M III, p. 68/64; M IV, pp. 595-596; AE II, 1971, p. 297).

A) Referencia interna del universo mítico

No es otra cosa que lo que ya he venido exponiendo sobre los mitemas, niveles, versiones y grupos. Cada relato mítico se presenta como una cadena sintagmática que, en estado bruto, esconde su verdadero sentido y significado, y aun cuando se perciba alguno, nunca se sabe si es el bueno. El proceder del análisis estructural busca superponer unos a otros, como variaciones sobre un mismo tema, ya sean segmentos fragmentados de la cadena sintagmática (pedazos de mito), ya sean cadenas

sintagmáticas en su totalidad (mitos enteros), siempre con la intención de «reemplazar una cadena sintagmática por un conjunto paradigmático». De este modo, «dos cadenas sintagmáticas o fragmentos de una misma cadena que, tomados por separado, no ofrecían sentido cierto alguno, adquieren uno por el mero hecho de que se oponen» (M I, p. 313/302).

En efecto, la significación latente en los pedazos o mitos sueltos surge de la relación dinámica que constituye los pares de oposición dentro de un mismo grupo de transformaciones. Cada nivel remite a otro nivel, cada mito remite a otro mito, se reduce a otro mito en el seno de un sistema, en el cual obtiene su significado precisamente de la posición que ocupa con respecto a los demás; «de suerte que el contexto de cada mito consiste cada vez más en otros mitos, y cada vez menos en las costumbres, creencias y ritos de la población particular de que procede el mito en cuestión» (M II, p. 305/295). En cada nivel, mito o grupo, se desvela una matriz de significaciones. Y cada matriz de significaciones remite siempre a otra, de tal forma que se significan unas a otras.

Este sentido inmanente, no obstante, no elimina la referencia del mito a una base histórica y a una última instancia mental.

B) Referencia de los mitos a la realidad etnográfica

¿Qué relación guarda el contenido del mito con la sociedad que le dio origen? Desde el principio hay que descartar el prejuicio de la escuela americana —dice Lévi-Strauss— para la que los mitos reflejan sin más la realidad etnográfica. La cosa es más compleja. Ayuda poderosamente toda información ecológica, histórica, psicológica, etc., recogida sobre el terreno o documentalmente, siempre que no se presuponga que el mito la refleja como un espejo. Sería lícito interrogarse por las condiciones que habrían de cumplir unas estructuras sociales para engendrar determinadas representaciones míticas, con tal que no se pretenda una correlación directa ni una identidad de oposiciones. Por supuesto, el conocimiento del contexto social puede servir para comprender mejor los mitos y éstos pueden conducir a un esclarecimiento del sistema social donde surgieron, pero no se olvide que la lógica y la dialéctica establecida entre los mitos somete la realidad a deformaciones frecuentes.

Con términos parecidos a la afirmación marxista de la autonomía relativa de las superestructuras, Lévi-Strauss señala que «el sistema mitológico posee una autonomía relativa frente a las otras manifestaciones de la vida y el pensamiento del grupo» (M I, p. 338/326). Entre todos los niveles sociales se da una solidaridad basada no en relaciones rígidas sino en relaciones dialécticas; pues «cada versión del mito revela la influencia de un doble determinismo: uno la liga a una sucesión de versiones anteriores o a un conjunto de versiones extranjeras, el otro actúa de forma que en cierto modo es transversal, por constricciones de origen infraestructural que imponen la modificación de tal o cual elemento, de donde resulta que el sistema se reorganiza» (M IV, p. 262). Puesta una situación real, esta realidad condiciona al sistema

mitológico; pero éste, por su parte, goza de libertad para «comentar» la realidad en forma de respuesta, alegato, negación, legitimación, enmascaramiento... Sin contar con que los mitos, a su vez, «dialogan» entre sí.

Los datos sacados de la naturaleza y de la vida no son el objeto significado; sólo son instrumento para la significación. De ahí que el pensamiento mítico empiece por «empobrecer» esos datos hasta reducirlos a contrastes, a pares oposicionales. La diversidad empírica se subordina al proyecto de significación, conservando de lo real exclusivamente un número de propiedades formales (con lo que la imagen del mundo incluida en los mitos se acerca a la inscrita en la mente).

Sean los que sean el medio ambiente y la contingencia histórica, los contenidos concretos son seleccionados, unos escogidos y otros rechazados, en función de las exigencias del sistema. Aunque siempre hay elementos que persisten, no siempre quedan en estado de reproducción literal, sino en el de transformación lógica. La relación entre el dato y el mito «es de naturaleza dialéctica, y las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas a las instituciones reales» (AE II, 1958, p. 208). La realidad puede aparecer del derecho o del revés. No es raro que una situación ecológica o sociológica periclitada se conserve ideológicamente en el mito. A fin de cuentas, la misión de la mitología estriba en tapar grietas, en superar imaginariamente contradicciones insalvables de la realidad o del pensamiento; y esto, mediante reajustes en un sistema constantemente en busca de equilibrio.

Cuando analizamos un mito y sus variantes, hay que atribuir la razón última de sus diferencias a las *infraestructuras*, a las relaciones de la sociedad humana con su medio, pero, al mismo tiempo, hay que tener presente que esas infraestructuras se manifiestan en el relato mítico, con harta frecuencia, sometidas a notables transformaciones: las mismas que habrá que efectuar, en sentido inverso, para reencontrar la verdadera realidad histórica. En ocasiones se puede afirmar absolutamente, por ejemplo, que tal mito representa un estado de transformación anterior a otro determinado, de manera irreversible. Por consiguiente, «los mitos nos enseñan mucho sobre las sociedades de donde provienen, ayudan a exponer los resortes íntimos de su funcionamiento, aclaran la razón de ser de creencias, costumbres o instituciones cuyo ordenamiento parecía incomprensible al primer ataque» (M IV, p. 571); pero mucho más aún, los mitos abren acceso a las estructuras inconscientes del espíritu humano.

C) Referencia de los mitos al espíritu humano

De las múltiples matrices de significación, dispuestas en infinidad de niveles —ninguno privilegiado— hasta cerrar sobre sí mismo el universo mítico, se obtiene una especie de objeto absoluto y autosuficiente. Sin embargo, «este absoluto aún sería relativo, ya que se definiría por su relación con el espíritu humano que, en el mito, pone simultáneamente en acción todos sus medios»⁶. Hay una mediación de la fuente generatriz cuyas leyes inconscientes se trata de sacar a la luz.

Esas significaciones se significan recíprocamente, se refieren todas juntas a un *último significado*. Tal es la postulación de Lévi-Strauss: «los mitos significan el espíritu humano que los elabora en medio del mundo del que forma parte él mismo» (M I, p. 346/334). Y con esto se sobreentiende que la arquitectura del espíritu lleva inscrita ya, básicamente, una imagen del mundo; o lo que es lo mismo, que no son dispares las estructuras del mundo y las de la mente, sino homólogas. Pero no es todavía el momento de abordar este asunto, que más adelante se verá.

Si la lógica subyacente a la mitología, y extraída por el análisis, supone una marcha hacia la abstracción no imputable al mitólogo sino previamente desplegada por el pensamiento mítico, habrá que concluir que éste no deambula en un estadio prelógico: más allá de la materialidad mítica, debida a la observación o a la imaginación, prevalece un sistema de relaciones definidas según el juego de compatibilidades o incompatibilidades inherentes a las estructuras de la mente. Sobre el contenido del relato, limitando su libertad, inciden consignas y constreñimientos de orden lógico, absolutamente ineludibles. El mecanismo más elemental, con mucha frecuencia subrayado, sin duda es el de la «oposición binaria», presente siempre: crudo/cocido, cultura/naturaleza, profano/sagrado, cielo/tierra, etc.

Pero las consecuencias son aún de más largo alcance. Tras constatar el gran paralelismo existente entre el recorrido intelectual de obras o de especulaciones de autores muy distantes en el tiempo y en el espacio, como pueden ser los indios suramericanos y Plutarco, o Rousseau, o Bergson, sólo cabe deducir que nos hallamos frente a un aspecto esencial de la naturaleza del hombre. En todos esos casos, la mente humana funcionó de la misma manera, con un rigor lógico equiparable al del pensamiento científico. Los mitos nos permiten, pues, sobre todo, «despejar ciertos modos de operación del espíritu humano, tan constantes en el curso de los siglos y tan generalmente expandidos por inmensos espacios, que se los puede considerar fundamentales» (M IV, p. 571). Para dar razón de semejante recurrencia, es preciso apelar a una explicación estructural, inscrita en la facultad humana que media en todo pensamiento.

Sistematicidad y límites del análisis

En su obra, Lévi-Strauss muestra cómo el conjunto de la mitología americana — excepto la de Méjico, América Central y la zona andina (M IV, p. 544)— forma un todo. Tras la pista de un mito, se llega a otros y otros muchos, todos ligados por nexos estructurales, lo que revela que el universo mitológico de una vasta área de sociedades constituye un sistema cerrado, pues al final se repliega sobre sí hasta el mismo mito de partida, adquiriendo la indefectible redundancia. Pero hay todavía más. El itinerario para arribar a esta conclusión no es necesariamente único: ni siquiera es obligatorio leer *Mitológicas* por el orden numérico de sus volúmenes. El propio Lévi-Strauss nos propone, en las páginas iniciales del tercero, la posibilidad de seguir otro orden de lectura: tercero, primero, segundo y cuarto (M III, p. 10/3). La ilación será perfecta.

En el camino hacia el sistema completo, el análisis estructural tropieza siempre con una cierta «relación de incertidumbre», puesto que un mito se presenta, a la vez, como transformación local de otros anteriormente analizados y como totalización global de parte del campo investigado, o de todo él. Este fenómeno es debido a la imposibilidad de conocer a una la totalidad del sistema. No hay más remedio que recorrer dos etapas, por separado y con un orden de precedencia: 1º, buscar las relaciones que unen tales o cuales elementos dentro de un sistema; 2º, sólo al irse haciendo redundantes esas relaciones, se percibe con claridad la economía o estructura general del sistema (cfr. M II, p. 304/294-295).

Por lo que toca al origen de la sistematicidad de la mitología americana, según nuestro autor, caben dos hipótesis. Primera: que sea originariamente un único sistema difundido de norte a sur por toda América —las *Mitológicas* habrían hecho el trayecto inverso—. Segunda: que sean relatos dispares articulados, con el tiempo, orgánicamente hasta pasar al «estado de sistema». En cualquier caso, ambas hipótesis equivalen desde el ángulo del análisis, ya que, al tratarse de un sistema global clausurado, «viene a ser lo mismo exactamente explorarlo desde el centro a la periferia, o de la superficie hacia el interior: de todas formas, su curvatura intrínseca garantiza que se recorrerá en su totalidad» (M IV, pp. 541-542). Las consideraciones históricas llegan a abolir su pertinencia, cuando se contempla el sistema a altura suficiente. El sistema entraña, entonces, la supresión del tiempo, hecho reversible en la reversibilidad del sistema. Tan sólo se demuestra que aquellas sociedades de ambos hemisferios americanos constituyeron un «mundo pleno». «A partir del momento en que se sabe que todo se apoya y que la tierra de la mitología es redonda, se puede tomar un camino u otro. Siempre se acaba por volver a casa»⁷.

Para concluir, después y a pesar de todo lo dicho, es preciso dejar bien claro que, en realidad, *Mitológicas* no pasa de ser un esbozo de lo que debería ser una auténtica ciencia de los mitos, confiesa Lévi-Strauss: «la ciencia de los mitos está en sus balbucesos» (M I, p. 11/13). En su situación presente, el análisis estructural de los mitos resulta demasiado torpe (M II, p. 361/348), imperfecto (M IV, p. 240). Hay que contentarse, apenas, con ir jalonando el camino. Pues la masa de materiales es inmensa, así como su pluridimensionalidad, de tal manera que un análisis que pretendiera ser exhaustivo exigiría varias vidas. En consecuencia, el tratamiento es forzosamente parcial.

Los resultados conseguidos sólo se pueden considerar como conclusiones provisionales, «prudentemente propuestas», que, a la vista de otros documentos, tendrán que ser confirmadas, modificadas o abandonadas. El saber científico avanza, en las ciencias humanas, con paso inseguro. Sin embargo, quizá llegue un día en que los análisis llevados a cabo en *Mitológicas* se sometan a un ulterior análisis lógico-matemático. En este sentido se han intentado algunas experiencias, en la universidad de Harvard, tratando los mitos con el ordenador; pero de momento van más aprisa los procedimientos artesanales, aunque esto no durará.

En definitiva, reconoce Lévi-Strauss, su obra sobre los mitos es, a su manera, «un mito». Su presunta unidad ha de buscarse más allá del texto, tal vez en el espíritu del que leyere.

Notas

¹ Las referencias a las obras mayores de Claude Lévi-Strauss se atienen al siguiente sistema de siglas: *EEP* = *Las estructuras elementales del parentesco*; *TT* = *Tristes trópicos*; *AEI* = *Antropología estructural (I)*; *TA* = *El totemismo en la actualidad*; *PS* = *El pensamiento salvaje*; *M I* = *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*; *M II* = *Mitológicas II: De la miel a las cenizas*; *M III* = *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*; *M IV* = *Mitológicas IV: El hombre desnudo*; *AE II* = *Anthropologie structurale deux*. La doble paginación remite al original francés y a la versión castellana, respectivamente.

² Lévi-Strauss, entrevistado por Paolo Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*. Barcelona, Anagrama, 1969, p. 40.

³ Lévi-Strauss, «La estructura y la forma», en *Polémica Claude Lévi-Strauss/Vladimir Propp*. Madrid, Fundamentos, 1972, p. 42.

⁴ Dan Sperber, «El estructuralismo en antropología», en *Qué es el estructuralismo*. Buenos Aires, Losada, 1971, p. 213. Y Pierre Cressant, *Lévi-Strauss*. París, Éditions Universitaires, 1970, p. 121.

⁵ Lévi-Strauss, *Estructuralismo y ecología*. Barcelona, Anagrama, 1974, pp. 15-16.

⁶ Lévi-Strauss, «Cómo funciona el espíritu de los hombres», en R. Bellour, *El libro de los otros*. Barcelona, Anagrama, 1973, p. 32.

⁷ Lévi-Strauss, «Comment travaillent les écrivains», entrevista por Jean-Louis de Rambures, en *Le Monde*, París, 21 de junio, 1974, p. 26.

Nota bibliográfica. Obras mayores de Claude Lévi-Strauss

La vie familiale et sociale des indiens Nambikwara. Journal de la Société des Américanistes, París, 1948.

Les structures élémentaires de la parenté. París, Presses Universitaires de France, 1949. (*Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969.)

Tristes tropiques. París, Librairie Plon, 1955. (*Tristes trópicos*. Buenos Aires, EUDEBA, 1968.)

Anthropologie structurale. París, Librairie Plon, 1958. (*Antropología estructural*. Buenos Aires, EUDEBA, 1968.)

Le totémisme aujourd'hui. París, Presses Universitaires de France, 1962. (*El totemismo en la actualidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.)

La pensée sauvage. París, Librairie Plon, 1962. (*El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.)

Mythologiques I: Le cru et le cuit. París, Librairie Plon, 1964. (*Mitológicas I: lo crudo y lo cocido*. México, Fondo de Cultura Económica, 1968.)

Mythologiques II: Du miel aux cendres. París, Librairie Plon, 1967. (*Mitológicas II: De la miel a las cenizas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.)

Mythologiques III: L'origine des manières de table. París, Librairie Plon, 1968. (*Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*. México, Siglo XXI, 1970.)

Mythologiques IV: L'homme nu. París, Librairie Plon, 1971. (*Mitológicas IV: El hombre desnudo*. México, Siglo XXI, 1976.)

Anthropologie structurale deux. París, Librairie Plon, 1973.