
A PARTIR DEL MITO DE LEVI-STRAUSS

Consideraciones sobre la producción mítica y cultural

Margarita Zires *

La perspectiva de Lévi-Strauss sobre el pensamiento mítico ha generado muchas controversias entre los antropólogos, filósofos, lingüistas y otros pensadores de las ciencias sociales. Se le ha alabado, seguido, así como se ha transferido su perspectiva y metodología a otros campos científicos; pero también ha sido blanco de fuertes ataques desde muy diferentes ángulos teóricos y puntos de vista tanto etnográficos, epistemológicos, como políticos. Con todo, la línea de pensamiento de Lévi-Strauss siguen estando presente como punto de referencia en toda reflexión estructuralista, anti, neo o pos estructuralista.

En este trabajo se parte de la idea de que sus reflexiones sobre la producción mítica en América, su pasión por encontrar modelos de comprensión de los mitos indoamericanos en cientos de variaciones, permiten recuperar dimensiones de análisis hasta ahora poco contempladas, así como plantearse interrogantes de relevancia teórica para entender mejor no sólo los procesos de producción mítica, sino también procesos más generales de producción cultural.

Privilegiamos ciertas interrogantes: ¿cuáles son las lógicas que rigen la producción del mito? ¿Cuál es la interrelación que guardan

* La autora agradece el apoyo recibido por parte del Servicio de Intercambio Académico Alemán DAAD para la realización de este trabajo.

unos mitos con otros? ¿Qué es un mito? ¿Qué es la versión de un mito? ¿Por qué deja de lado la dimensión material del mito? ¿Qué tipo de concepción tiene Lévi-Strauss del sujeto que interviene en la producción mítica?

**¿Cuáles son las lógicas que rigen la producción de los mitos?
¿Cuáles son las “mitológicas”?**

Hay que tomar partido: los mitos no dicen nada que nos instruya acerca del orden del mundo o su destino. No puede esperarse de ellos ninguna complacencia metafísica; no acudirán al rescate de ideologías extenuadas. En desquite, los mitos *nos enseñan mucho sobre las sociedades de las que proceden*, ayudan a exponer los resortes íntimos de su funcionamiento, *esclarecen la razón de ser de creencias, de costumbres y de instituciones* cuyo plan parecía incomprensible de buenas a primeras; *en fin, y sobre todo, permiten deslindar ciertos modos de operación del espíritu humano*, tan constantes en el correr de los siglos y tan generalmente difundidos sobre inmensos espacios, que pueden ser tenidos por fundamentales y tratarse de volver a encontrarlos en otras sociedades y dominios de la vida mental donde no se sospechaba que interviniesen, y cuya naturaleza a su vez quedará alumbrada [Lévi-Strauss (1971). *Mitológicas*, vol. IV: 577, el énfasis es nuestro]

Desde sus primeros análisis sobre el mito, Lévi-Strauss muestra sus objetivos claramente y sus tendencias de análisis [Lévi-Strauss, 1955]. A él le interesa encontrar las estructuras del pensamiento humano universal. El mito es un ejemplo de las producciones culturales en donde se pueden estudiar dichas estructuras, “la naturaleza inconsciente de los fenómenos colectivos”. Critica a las tendencias filosóficas que ven en los mitos solamente “ensoñaciones colectivas”, así como a todo tipo de materialismo ingenuo que considera que los mitos son un simple reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales. Sin embargo, esto no lo lleva a plantear que los mitos son el producto de la arbitrariedad y el azar. Una pregunta básica para él es ¿por qué los mitos, en apariencia arbitrarios se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo? Según él, existen reglas lógicas que determinan su funcionamiento, mecanismos mentales universales del ser humano. Pero no niega que hechos de la vida “real” intervengan en la producción mítica. Por lo tanto, existe una compleja relación entre estas reglas lógicas, racionales y los hechos de la existencia social.

A este aspecto quisiéramos dirigir nuestra atención, a la múltiple red de determinaciones que intervienen en la producción mítica. Para ello se presentará aquí brevemente el análisis de los mitos de *La*

gesta de Asdiwal que ha sido considerado por muchos antropólogos (entre ellos Edmundo Leach, 1974) como un análisis fascinante por analizar detalladamente el contexto etnográfico y por destacar los distintos órdenes o lógicas que intervienen en la construcción de estos mitos.

Los mitos de *La gesta de Asdiwal* constituyen un conjunto de mitos contados por las tribus tsimshian, una población de cazadores y pescadores que viven al sur de Alaska en la costa del Pacífico. Su hábitat comprende las cuencas del río Nass y del río Skeena con la región costera que se extiende entre sus estuarios.

Lévi-Strauss describe una versión de dicho mito que él denomina "mito de referencia" —no porque lo conciba como origen de las demás versiones, sino porque lo utiliza como punto de partida de su análisis—. Dicha versión —de la cual aquí se presenta un resumen— narra que:

Existía hambre en el invierno en el Valle del Skeena. Una madre y su hija que vivían separadas quedan viudas y deciden volverse a ver. Como la madre reside río abajo y la hija río arriba, la primera se dirige al este, la segunda hacia el oeste y se encuentran a mitad del camino. Ninguna lleva alimento, pero se hallan una baya podrida que comparten. La hija se casa con un pájaro que las alimenta a las dos y del cual la hija tiene un hijo, Asdiwal. Este recibe de su padre-pájaro varios objetos mágicos que le servirán —entre otros— para hacerse invisible y producir un alimento inagotable. Desaparece el padre y la madre muere. Asdiwal y su madre se instalan en el pueblo natal de ella. Desde ahí él sigue a una osa blanca hasta el cielo que después se sabrá que es la hija del Sol, llamada Estrella de la Tarde. Con ella se casa después de verse sometido por el padre de ella a pruebas muy difíciles que logra resolver gracias a los objetos mágicos que le había regalado su padre. Al sentir nostalgia por su lugar de origen vuelve a la Tierra, le es infiel a su esposa celestial y ésta lo abandona y lo mata con un rayo, pero su suegro lo resucita y viven juntos algún tiempo. Él vuelve a sentir nostalgia, regresa a la Tierra y a su hogar, se da cuenta de que su madre ha muerto y sigue caminando hacia el oeste. Vuelve a contraer matrimonio, pero una vez desafia a sus cuñados a probar que la caza marina es mejor que la caza terrestre. Él gana y los cuñados regresan con las manos vacías. Furiosos con su derrota, se llevan a su hermana y lo abandonan. Asdiwal se une a unos desconocidos que van también hacia el norte, hacia el Nass para la temporada del pez candela. Otra vez se casa él con la hermana de ellos, vive en el pueblo de ella, tiene un hijo y vuelve a desafiar a sus cuñados en la caza de morsa, triunfa y éstos irritados lo abandonan sin comida en un arrecife rocoso. Su padre-pájaro lo protege. Un ratón lo conduce al hogar subterráneo de las morsas a las que hirió. Asdiwal las cura y en el estómago de una de ellas es transportado hasta su hogar. Ahí y con ayuda de su esposa mata a sus cuñados, pero Asdiwal nuevamente con nostalgia por su lugar de origen abandona a su esposa y regresa al valle del Skeena con su hijo. Cuando llega el invierno Asdiwal va de caza a las montañas, pero al olvidar sus raquetas mágicas para la nieve no puede subir ni bajar y queda petrificado.

Después de narrar el mito, Lévi-Strauss analiza los diferentes tipos de hechos geográficos, económicos, sociológicos y cosmológicos con los que se relaciona el mito.

En primer lugar menciona el marco geográfico en el que se desarrolla el mito: los distintos lugares y ciudades, ríos, valles “que tenían existencia real”.

Luego describe de qué manera el hambre de invierno y las actividades económicas de los indígenas “no son menos reales”, entre las que se encontrarían: la recolección de frutos en el verano, tarea femenina entre los tsimshian, así como los diferentes tipos de caza y pesca, tareas realizadas por los hombres de acuerdo con las variaciones estacionales.

Más adelante analiza los aspectos sociológicos del mito: la organización familiar y social de los tsimshian a partir de los diferentes matrimonios, divorcios y viudeces de los personajes de la narración. Con relación a este aspecto, Lévi-Strauss afirma: “No se trata de un cuadro fiel y como documental de la realidad indígena, sino de una especie de contrapunto que ya acompaña esta realidad, ya parece apartarse de ella antes de unírsele” [Lévi-Strauss, 1960: 151].

El último aspecto o nivel de análisis es el cosmológico. Aquí Lévi-Strauss menciona los dos viajes sobrenaturales de Asdiwal al cielo y bajo la Tierra que según él “serían del orden del mito y no de la experiencia”.

Concluye que los dos primeros niveles de análisis —el geográfico y el económico— “traducen exactamente la realidad”, mientras que el cuarto —el cosmológico— “se le escapa” a ésta, y el tercero —el sociológico— “trenza instituciones reales e imaginarias”.

Está claro, Lévi-Strauss se aparta de la interpretación original que de esos relatos realiza Boas. Según Lévi-Strauss, no se podrían utilizar los mitos —como Boas pretende— para describir la vida de la organización social, las creencias y prácticas religiosas de un pueblo tal como aparecen en sus mitos. Si bien los mitos se relacionan con lo dado, la relación no es de “representación”, sino dialéctica. “Las instituciones descritas en los mitos pueden ser inversas de las instituciones reales”. Esto último ocurriría en el aspecto sociológico del mito descrito en el cual se narra que los matrimonios de Asdiwal con sus diferentes esposas adoptan la residencia matrilocal y no patriolocal como sería en la realidad, según este autor.

Ahora bien, a Lévi-Strauss le interesa señalar no solamente “los diferentes órdenes en los que evoluciona el mito”, sino también mostrar cómo el simbolismo proveniente de cada uno de esos órdenes aparece como una “transformación de una estructura lógica subyacente y común a todos los niveles” [Lévi-Strauss, 1960: 142].

Para poder extraer dicha estructura es necesario distinguir entre el relato aparente, construido por las secuencias cronológicas y los esquemas organizadores de dichos relatos. Esto lleva a Lévi-Strauss a extraer del mito de Asdiwal los esquemas geográfico, cosmológico, económico y sociológico, así como las simetrías entre ellos. Dichos esquemas superpuestos e integrados en uno, tomando en cuenta sólo sus dos proposiciones extremas, inicial y final, arrojarían un conjunto de oposiciones binarias lógicas que se podrían resumir en el cuadro siguiente:

| | |
|------------------|--------------------|
| hembra | macho |
| eje este — oeste | eje arriba — abajo |
| hambre | repleción |
| movimiento | inmovilidad |

[Lévi-Strauss, 1960: 160]

Dado que en esa fase hegeliana del pensamiento de Lévi-Strauss este autor está interesado no solamente en encontrar la estricta lógica del pensamiento mítico, sino también su función dialéctica social, él plantea que los mitos de Asdiwal muestran las contradicciones de la sociedad de los tsimshian:

Todas las antinomias concebidas en los más diversos planos por el pensamiento indígena —geográfico, económico, sociológico y aun cosmológico— son, a fin de cuentas, asimiladas a aquella, menos aparente pero cuán real, que el matrimonio con la prima matrilateral procura superar, sin lograrlo, como lo confiesan nuestros mitos, cuya función precisamente está ahí. [Lévi-Strauss, 1960: 167]

Para fundamentar esta aseveración Lévi-Strauss recoge otra versión del mito de Asdiwal, una versión que publicara Boas en 1916, donde se narra que el hijo que tuvo Asdiwal con su segunda mujer se llamó Waux, quien es obligado por su madre antes de morir a desposar a su prima, la cual da a luz a unos gemelos, y una vez que Waux estando en peligro le pide asistencia ritual a su esposa y que para ello no coma grasa; ésta entiende lo contrario, se atraca de grasa, muere por ello y Waux muere también petrificado.

Ahora bien, está claro que la versión que Lévi-Strauss llama de "referencia" de 1912 versa sobre distintos matrimonios, pero ninguno entre primos cruzados, lo cual sí sucede en la versión de 1916. Esto llevaría a poner en duda la posibilidad de generalizar la aseveración de Lévi-Strauss con respecto a la función social de este mito antes mencionado. Sin embargo, y dado que para Lévi-Strauss el corpus de análisis no se restringe a los mitos de Asdiwal —y éstos estarían relacionados con el resto de los mitos de los tsimshian—, él remite a otros mitos en donde aparecen matrimonios arreglados entre primos pertenecientes a la nobleza. La estructura subyacente de estos mitos debería entonces incluirse como parte del conjunto de posibilidades o virtualidades latentes e inherentes a una estructura más amplia.

Esta interpretación de la función social del mito de Asdiwal ha sido objeto de severas críticas.¹ Pero por lo pronto volvamos a la segunda versión del mito de Asdiwal y a la versión de Nass de 1902 y comparémoslas con la versión de referencia de 1912.

¿Cómo explica Lévi-Strauss las transformaciones y variaciones del mito de los tsimshian? ¿Qué determinan estas transformaciones?

Con respecto a la versión de 1916 de Waux, en la cual ya mencionamos antes que Waux es obligado a desposar a su prima, Lévi-Strauss destaca otras diferencias: una de ellas es que Waux se convierte en el padre de dos gemelos mientras que en la versión de 1912 Asdiwal sólo tiene un hijo; en la de 1905 Asihwil no tiene hijos, pero su padre le brinda dos perros mágicos. Según Lévi-Strauss aquí se advierte una operación de sustitución y homología dado el paralelismo entre los gemelos y los perros mágicos.

No sabemos gran cosa de estos gemelos, pero es tentador establecer un paralelismo entre ellos y los dos perros mágicos recibidos de su padre Asdiwal; en la versión procedente del río Nass: uno rojo, el otro moteado, es decir marcados por un contraste que (cuando se le remite a los sistemas simbólicos de los colores, tan frecuentes entre los indios de América del norte) sugiere funcione divergentes. Lévi-Strauss, 1960: 162]

Por otra parte trata de explicar la muerte de la esposa de Waux por exceso de nutrición y repleción como la consecuencia de la operación complementaria negativa de un juego de oposiciones subyacente a ambos mitos. La oposición:

| | |
|--|-----------------|
| mujer demasiado nutrida | hombre nutricio |
| pero incomprensiva | incomprendido |
| <i>es complementaria negativamente de la oposición</i> | |
| mujer con hambre | hombre nutricio |

Pasemos ahora a la versión de la otra zona de esta cuenca, a la versión del Nass de 1902 de la población niska. Lévi-Strauss señala otras diferencias importantes. En esta versión los personajes femeninos no son una madre y una hija viudas ambas, sino dos hermanas, una de las cuales es divorciada y tiene una hija, mientras que la otra es soltera. Ambas llevan provisiones de comida, aunque pocas, mientras que en las versiones anteriores éstas no tenían ningún alimento y viven menos alejadas una de la otra, por lo cual Lévi-Strauss afirma que nos encontramos con un “debilitamiento de todas las oposiciones”:

Oposición débilmente marcada:

| | |
|-------------------------------|---------------------------|
| mar | tierra |
| oeste | este |
| alimento vegetal | alimento animal |
| (relativamente más abundante) | (relativamente más pobre) |
| [Lévi-Strauss, 1960: 177] | |

Además afirma que dado que en la versión de 1912 del Skeena la mayor de las mujeres viene de río abajo y la menor de río arriba, mientras que en la versión del Nass esto es al contrario, se pueden verificar “verdaderas inversiones” de los términos. De ahí pasa a describir muy detalladamente ciertas fórmulas de la correlación entre las dos variantes y de su derivación, en las cuales los signos positivos y negativos expresarían matemáticamente, por un lado, la mayor o menor cantidad de alimento vegetal que las mujeres llevaban, así como alimento animal que recibirían después, y por otro lado la región de procedencia de ambos relatos. Según él, el mito se deforma al pasar del Skeena al Nass de dos maneras que “están estructuralmente vinculadas”: “por una parte se adelgaza, por otra parte se invierte” [Lévi-Strauss, 1960: 180].

¿A qué se deben estas transformaciones?

En las versiones de 1912 y 1916 Lévi-Strauss relaciona las transformaciones míticas sólo con reglas de procesos mentales lógicos, de sustitución, de inversión, entre otros, como se señaló anteriormente. En la versión de 1905 del Nass, procedente de otra parte del territorio tsimshian, Lévi-Strauss toma en cuenta también otros factores geográficos y sociales. Según él, la gente del Skeena y del Nass poseen una organización social y dialectos parecidos, pero "géneros de vida" distintos. Esto se debería a que los del Nass vivían en un valle mientras los del Skeena en dos. Las actividades de caza y pesca serían más complejas en el caso de los habitantes del Skeena porque variarían más de acuerdo con las estaciones. En cambio los del Nass serían sedentarios y sus actividades menos variadas.

¿Cómo intervienen estos factores concretamente en los cambios de los mitos de Asdiwal? Según Lévi-Strauss las diferencias geográficas del valle del Nass y del valle del Skeena, así como las distintas actividades económicas relacionadas con ambos valles son concebidas bajo la forma de una oposición en ambas poblaciones. "Cada población forma espontáneamente imágenes simétricas e inversas de la misma comarca" [Lévi-Strauss, 1960: 179]. Y añade más adelante que dichas oposiciones poseen un "rendimiento lógico y filosófico" distinto en cada uno de los valles. De ahí se derivaría el debilitamiento de las oposiciones y la inversión de los términos en el mito procedente de la región del Nass.

En este trabajo surge una pregunta: ¿se puede extraer de aquí que los factores geográficos, económicos y sociales que intervienen en las transformaciones míticas se traducen siempre en pares de oposiciones susceptibles de múltiples operaciones lógicas?

A partir de este ejemplo él concluye que:

Quando un esquema mítico pasa de una población a otra, tales que diferencias de lengua, de organización social o género de vida dificulten la comunicación de aquél, el mito comienza por empobrecerse y embrollarse. Pero puede captarse un paso al límite donde, en lugar de abolirse por completo perdiendo todos sus contornos, el mito se invierte y recupera una parte de su precisión. [Lévi-Strauss, 1960: 181-182]

Después de esta aseveración surgen las interrogantes: ¿qué se entiende por empobrecimiento de un mito? ¿Podemos suponer que a partir de cualquier mito, al circular de una región a otra, se produce una inversión?²

En forma de resumen se puede decir que según Lévi-Strauss los distintos factores geográficos, económicos, sociológicos y cosmológicos que intervienen en la producción de los mitos, así como en las transformaciones y variaciones se reducen a términos de un sistema de oposiciones subyacente y de juegos de operaciones lógicas dentro de este sistema.

Sin embargo, aquí se piensa que la información que Lévi-Strauss brinda sobre los tsimshian y sus mitos permiten señalar otros aspectos importantes en el análisis de la producción y transformación mítica. El mismo señala que la sociedad de los tsimshian poseía un orden jerárquico social que comprendía a tres tipos de individuos: “las personas verdaderas” o familias reinantes, la “pequeña nobleza” y el pueblo. También afirma que los mitos que versan sobre el matrimonio entre primos cruzados tratan de la nobleza. Uno se pregunta ¿cuál es la procedencia social de los informantes de Boas? ¿Es lo mismo si la versión procede de la nobleza o de la pequeña nobleza o del pueblo? ¿Es lo mismo que el informante sea hombre o mujer?

Los mitos de 1902 y 1912 en los que Lévi-Strauss constata un debilitamiento de las oposiciones porque en uno se narra que las mujeres llevan alimento y en otro no llevan nada, conlleva diferentes representaciones de las figuras femeninas y masculinas. Esta transformación podría ser el resultado de la categoría sexual y social del informante o de los oyentes que participan en el momento de la enunciación del mito.

El hecho de que Lévi-Strauss no tome en cuenta estos aspectos tiene que ver —entre otros— con la concepción del sujeto que tiene, aspecto que será tratado más adelante. Primero quisiéramos plantear la problemática de la interrelación mítica, un tema fundamental en la perspectiva de Lévi-Strauss y que ha sido abordado poco por otros antropólogos.

¿Qué relación guardan los mitos entre sí?

Al final del análisis de *La gesta de Asdiwal*, Lévi-Strauss afirma que habrá logrado su objetivo si ha podido mostrar que el campo del pensamiento mítico está “firmemente estructurado” [Lévi-Strauss, 1960: 182]. ¿Qué significa “firmemente estructurado”?

Esto nos remite a otras obras de Lévi-Strauss, a las *Mitológicas*, en donde intenta establecer los “principios organizadores de la materia mítica”, la “sintaxis mítica” a través de las mitologías sudamericana-

nas y norteamericanas —sin olvidar algunos mitos europeos—. Para ello, parte de un mito de los indios bororo del Brasil y con el fin de dilucidarlo recorre diferentes mitologías sudamericanas y después norteamericanas. Al final, el recorrido toma el sentido inverso: mitos norteamericanos son explicados y relacionados con mitos sudamericanos expuestos anteriormente.

En un primer momento el mito bororo de “referencia” es analizado en su contexto etnográfico y en el contexto de un conjunto de mitos de la misma sociedad, como en el análisis de *La gesta de Asdiwal*. Después se amplía el estudio a mitos de las sociedades vecinas que inicialmente son situados en su contexto etnográfico. Se analizan las variaciones y transformaciones como en el caso de los mitos de *La gesta de Asdiwal* y se intenta extraer el patrón paradigmático o sistema total de las variaciones posibles. Sin embargo, a lo largo de esta larga trayectoria el autor deja de lado progresivamente el contexto específico sociohistórico y brinca del polo sur al norte y del norte al sur sin ninguna vacilación.

Cuando se asciende a un nivel suficientemente general para contemplar el sistema por fuera y ya no desde dentro, se anula la pertinencia de las consideraciones históricas, al mismo tiempo que desaparecen los criterios que permiten distinguir estados del sistema que pudieran llamarse primeros o último. [Lévi-Strauss, 1971: 547]

Lévi-Strauss se aparta de la perspectiva antropológica funcionalista de los mitos y de toda perspectiva que considera que un mito se entiende sólo en el marco de la cultura de esa misma población [Lévi-Strauss, 1971: 549-550]. En los cuatro volúmenes de *Mitológicas* y en *Mito y significado* [1979] Lévi-Strauss intenta mostrar que mitos sudamericanos se vuelven comprensibles cuando se les asocia con el sistema paradigmático de mitos norteamericanos y viceversa.

Desde la perspectiva lévi-straussiana el mito puede ser explicado por factores externos de orden social, pero sobre todo por otros sistemas míticos, aunque esos otros sistemas míticos provengan de las regiones más apartadas.

Hay, por el contrario, que compenetrarse de la convicción de que detrás de todo sistema mítico se perfilan, como factores preponderantes que lo determinan, otros sistemas míticos: son ellos quienes hablan en él y se hacen eco unos a otros, si no hasta el infinito, cuando menos hasta el momento inasible en que, hace unos cientos de millares de años —y a lo mejor un día se dice que más—, la humanidad nueva profirió sus primeros mitos. Esto no significa que a cada etapa de este desarrollo complejo el mito no se inflexione, pasando de una sociedad a

otra, en contigüidad con infraestructuras tecnoeconómicas diferentes, cuya atracción experimenta cada vez. [Lévi-Strauss, 1971: 568]

Según Lévi-Strauss cada versión del mito es por lo tanto producto de un doble determinismo. La “infraestructura tecnoeconómica” interviene en las inflexiones o variaciones proporcionando respuestas temporales y locales, pero sólo temporales al orden propio o particular de los mitos.

[El origen de este orden] se pierde en el fondo de las edades, yace en el trasfondo del espíritu y su despliegue espontáneo se frena, se acelera, se tuerce o bifurca al sufrir constreñimientos históricos que lo embargan —atrevámonos a decirlo— a otros mecanismos con los cuales, sin traicionar su orientación primera, se componen sus efectos. [Lévi-Strauss, 1971: 568]

Desde esta perspectiva el mito no posee una unidad, es siempre parte de un sistema. No tiene principio ni tiene fin. Es eterno y universal [Lévi-Strauss, 1964: 14-15]. Su carácter universal se deriva —en determinados momentos de la argumentación de Lévi-Strauss— de principios biológicos, de características estructurales universales del cerebro humano, y en otros momentos se deduce de la idea de que en una época remota existió un sincretismo universal que “se pierde en el fondo de las edades”. De ahí que afirme que: “La génesis del mito se confunde con la génesis del pensamiento mismo” [Lévi-Strauss, 1971: 544].

No pocas veces el trabajo de Lévi-Strauss parece la construcción de un rompecabezas que puede adoptar cualquier forma arbitraria y cuya argumentación es circular. ¿Qué pasa cuando un mito hasta ahora no considerado parece contradecir sus interpretaciones o asociaciones y no encajonar en el sistema de oposiciones elaborado por él?

Así cuando parece ininteligible un aspecto de un mito particular, un método legítimo consiste en tratarlo, de manera hipotética y preliminar, como una transformación del aspecto homólogo de otro mito, vinculado al mismo grupo por las necesidades de la causa y que se presta mejor a la interpretación. Eso hemos hecho repetidas veces: así al resolver el episodio de la boca cubierta del jaguar en M7 mediante el episodio inverso de la boca abierta en M55 [...] Contrariamente a lo que pudiera creerse, el método no cae en un círculo vicioso. [Lévi-Strauss, 1964: 22]

En *Mitológicas III*, Lévi-Strauss comenta en una cita que un etnógrafo colombiano le proporcionó un mito de los chacos donde se demuestra que la miel pura es una metáfora de los espermias humanos. Dado que en *Mitológicas II* Lévi-Strauss llega a la conclusión, después de una larga y detallada argumentación, de que existe una

analogía entre la miel y la sangre de la menstruación, se podría suponer que sus conclusiones tendrían que ser revisadas. Sin embargo, Lévi-Strauss plantea que este mito es simplemente una inversión del sistema que él encontró y no lo contradice, sino le añade “una dimensión suplementaria”.

Con respecto a esto, Edmund Leach añade:

Si “dimensiones suplementarias” pueden ser añadidas siempre, la teoría general nunca puede ser puesta a prueba críticamente. [Edmund Leach, 1974: 131]

“Todo cabe en un jarrito si se sabe acomodar”, reza un dicho mexicano y el jarrito de Lévi-Strauss no es pequeño seguramente. Está concebido como una matriz algebraica de transformaciones y combinaciones múltiples posibles localizadas en el espíritu humano. Dicho jarro y dicha matriz son flexibles, permiten múltiples juegos. La evidencia empírica, los cientos de mitos americanos están ahí para dejarse acomodar, aunque no sin complicaciones, evidentemente. El recorrido de Lévi-Strauss es arduo y no pocas veces tortuoso, así como laberíntico. No en balde abarca cuatro volúmenes después de los cuales llega a la conclusión de que pueblos del nuevo mundo que hablan lenguas distintas y poseen géneros de vida diferentes y que no tienen nada en común efectúan las mismas operaciones lógicas míticas.

Desde esa perspectiva existe un sistema mítico único, operadores binarios y categorías lógicas universales. Cada mito o versión de un mito representa un sintagma de ese sistema, constituye uno de tantos posibles.

No hay duda de que a lo largo de estos cuatro volúmenes habremos recorrido y cerrado lazos estrechos o amplios, pescando cada vez con nuestro hilo mitos dispersos para coafinarlos con otros, que por su parte no tardaban en ser agregados a grupos destinados a fundirse en conjuntos cada vez más vastos, pero también menos numerosos [...] Las costuras y zurcidos aplicados metódicamente a los lugares débiles han producido al fin una labor homogénea donde ajustan los contornos, los matices se funden y se completan; piezas que no parecían tener nada que ver al principio, una vez encontrado el lugar de cada una y su relación con las vecinas presentan el aspecto de un cuadro coherente [...] ¿Por el efecto de qué misteriosa convivencia se completan trozos, se corresponden o replican? Y el cuadro mismo ¿en qué consiste? ¿Repite cientos de veces la misma imagen? [...] ¿Habrà que concluir que no existe en toda la extensión del continente americano más que un solo mito inspirado a los unos y los otros por un secreto propósito, pero tan rico en el detalle de su composición y la multiplicidad de sus variantes que varios volúmenes apenas bastarían para describirlo? [Lévi-Strauss, 1971: 506-507]

Uno no puede dejar de preguntarse si el sistema que interrelaciona a los mitos presenta la coherencia que le adjudica Lévi-Strauss. ¿Esos mitos dispersos, “pescados”, seleccionados por él y presentados como un “cuadro coherente” tienen la coherencia que se pretende y se rigen realmente por reglas lógicas universales?

Aquí coincidimos con Mary Douglas, Nur Yalman, Edmund Leach [1967] y con otros muchos autores que plantean que Lévi-Strauss fuerza la evidencia o sus datos empíricos y que los contextos etnográficos (geográfico, económico y sociohistórico), que a veces describe detalladamente, se ven reducidos a esquemas teóricos de tal grado de abstracción que su capacidad explicativa sobre los fenómenos míticos no se deja reconocer.

Por otra parte, si bien se puede admitir que existen operaciones binarias y operaciones lógicas tal como los describe Lévi-Strauss, no son éstas las únicas operaciones que el cerebro humano realiza. Lévi-Strauss, al incorporar y radicalizar la metáfora jakobsoniana de inspiración cibernética, no logra captar la complejidad de los mecanismos semánticos de la significación social [Leach, 1974: 126-127].

Vale la pena preguntarse si los mitos pueden ser considerados el mismo pensamiento humano, tal como lo plantea Yalman:

Sin embargo, sigue en pie una objeción importante desde el punto de vista filosófico: los mitos, como la poesía, se ajustan a convenciones locales estandarizadas. No equivalen simplemente al “pensamiento”. [Yalman, 1967: 120 y 122]

La problemática de la intertextualidad y la dimensión cultural de los mitos

Nos parece relevante revisar la concepción de la intertextualidad, término que fuera acuñado por Julia Kristeva, representante del grupo Tel Quel en Francia en los años sesenta, así como las aplicaciones de esta concepción por Paul Zumthor, teórico de la “literatura” medieval. Si bien no trabajan específicamente mitos, sus consideraciones pueden ser muy fructíferas en este terreno.

Desde esta perspectiva se parte de que en todo contexto social existe un régimen de verosimilitud, un conjunto de reglas y convenciones sociales que establecen lo que se puede decir y no se puede decir, así como la forma de lo que se puede decir en un lugar específico y en un contexto determinado. Dichas reglas provienen de lo “ya dicho”, de los “discursos preexistentes” [Kristeva, 1968: 67].

Ahora bien, los estudios sobre lo verosímil al centrar su atención sobre lo “ya formulado”, “lo discursivo”, dejan de lado la intervención directa de “lo real”, en este caso, la “realidad etnográfica” o “infraestructura” (ejemplo: el nivel geográfico, económico y social de los tsimishian). Estos hechos tendrían un impacto sin duda en la producción textual o discursiva, pero ese impacto estaría siempre mediado por lo “ya formulado”, por las múltiples convenciones que rigen los discursos sobre los hechos geográficos y socioeconómicos del lugar del estudio.

En este sentido Julia Kristeva plantea que “el sentido (más allá de la verdad objetiva) es un efecto interdiscursivo, el efecto verosímil es una cuestión entre discursos” [Kristeva, 1968: 66]. La imagen de la cultura que rige este trabajo no es la de un todo compacto y homogéneo. Más bien se piensa en la existencia de múltiples espacios o campos que están regidos por normas y reglas específicas de funcionamiento. Algunas de ellas atraviesan diferentes campos y configuran el ámbito de lo verosímil en una sociedad en cierta época determinada. Pero este mismo ámbito varía. Todavía menos creemos que se puede hablar de un único sistema mítico universal. Las reglas que rigen la producción mítica no son estáticas y manifiestan una naturaleza más o menos cambiante que permiten no sólo la continuidad, sino también la reestructuración y alteración figurativa permanente de los mitos.

Lo verosímil se transforma. Además no existe *un* verosímil. La heterogeneidad cultural de las sociedades americanas lleva más bien a pensar que hay múltiples verosímiles o diferentes regímenes de verosimilitud. Las reglas que rigen a los diferentes grupos y colectividades y a los diferentes espacios sociales son múltiples y no pocas veces contradictorias. Seguramente algunos de los ejemplos de los mitos que brinda Lévi-Strauss podrían servir también de ejemplo para ilustrar la dinámica de las variaciones sin reducirlas a operaciones lógicas.

Ahora bien, aquí no se niega la presencia de ciertos temas, figuras retóricas o términos recurrentes en los mitos de diferentes culturas. Sin duda esto ocurre, pero consideramos que no se puede explicar como resultado de operaciones mentales confinadas al dominio exclusivo de una lógica binaria, predeterminada y completamente estructurada. Además el hecho de que dichos temas presenten cierta universalidad no significa que su significación sea la misma. Habría

que analizar el contexto cultural en el que se inscriben y el papel que juegan en él.

¿Cómo se explican desde la perspectiva de la intertextualidad las transformaciones míticas?

Según Zumthor, el conjunto de textos preexistentes constituye una "organización ligera", una colección de fragmentos o piezas discursivas. Aquí también se plantea que los textos que se producen y circulan en una sociedad son interdependientes. No existe la autonomía textual tal y como lo supone la tradición filosófica y literaria que centra su atención en los textos escritos.

En esta línea de pensamiento se considera que el texto o mito está conformado por múltiples textos o fragmentos de éstos, que es plural y no posee autonomía.

La interdependencia textual se produce de muy diferentes formas y en diferentes niveles: un mito se puede interrelacionar con uno o múltiples mitos u otros textos, o sólo con ciertos fragmentos de otros textos; dichos textos pueden poseer un mismo modelo o varios, pueden pertenecer a un mismo género o a varios, o se pueden regir por las mismas convenciones en ciertos aspectos y en otros no.

Dado que el texto se mueve, varía. Las variantes provendrían de una "atracción" positiva o negativa de textos vecinos o de textos virtuales dentro de un mismo modelo o dentro de diferentes modelos.

Vale la pena mencionar que en esta perspectiva no sólo se toman en cuenta la historia o el relato como lo realiza Lévi-Strauss, sino también la materia significante de los mitos (el carácter literario, oral, pictórico, teatral, así como la interrelación de discursos o textos con diferentes materias significantes).

Kristeva plantea con relación a la intertextualidad que el proceso de verosimilización consiste en la "unificación de significantes" por encima de significados "diferentes", "opuestos" o "estancos". El "efecto interdiscursivo" es "poner juntos", "identificar" discursos diferentes que dan el efecto de semejanza o de similitud. Por lo tanto las operaciones de verosimilización trascienden las prohibiciones lógicas o racionales.

Según Zumthor, el concepto y el término de intertextualidad implican:

[...] la existencia de complejos significantes articulados los unos a los otros de diferente manera —a menudo imprevisible— que fundan la pluralidad interna del texto. También sugieren la idea de una génesis ilimitada de la significación. El texto, tanto como el discurso, no está cerrado. Está conformado por otros textos, como el discurso por otros discursos [...]. [Zumthor, 1981: 8]

En esta línea de pensamiento se considera que el orden cultural no puede ser concebido como un sistema de ideas, principios, con coherencia lógica y formal. Tal vez la imagen de un orden cultural como un con-texto, como una multiplicidad de textos que mantienen interrelación de “múltiples maneras” —a menudo imprevisible— permita indagar la complejidad de los procesos míticos y por lo tanto de los procesos culturales en las diferentes sociedades americanas o no americanas.

¿Por qué Lévi-Strauss deja de lado la dimensión material del mito?

Desde sus primeros estudios sobre los mitos y en donde este autor explica en qué consiste el análisis estructural del mito, Lévi-Strauss aclara:

La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la “historia” relatada. El mito es lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra “despegarse”, si cabe usar una imagen aeronáutica, del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse. [Lévi-Strauss, 1955: 190]

El fundamento lingüístico, el soporte del análisis en Lévi-Strauss, es la narración, pero ella en sí no es más que la vía de acceso a las estructuras que ésta encierra, a la lógica o “mentalidad” primitiva. De la misma manera, las máscaras se constituyen en *La vía de las máscaras*, en el medio para llegar a extraer las “formas del pensamiento humano”.

Dentro de la perspectiva lingüística saussuriana, Lévi-Strauss formula que el mito es un lenguaje, y como tal, pertenece tanto al dominio del habla como al de la lengua, es un “objeto intermedio entre un agregado estadístico de moléculas y la estructura molecular misma” [Lévi-Strauss, 1955: 210].³

Reconoce que el mito es un “ente verbal” que en su nivel concreto pertenece al habla, a la tradición oral, que es hablado por individuos concretos que le imponen determinado estilo, forma, debido a cierta “historia personal, sociedad o medio”.⁴ Sin embargo, este nivel no es el que le interesa, sino el “ente” abstracto que emerge y se “despega” del análisis estructural de la narración.

La narración hablada, producida en determinado contexto por ciertos sujetos específicos, al ser despojada de su materia se convierte en manos de Lévi-Strauss —o mejor dicho— en el “cerebro” de Lévi-Strauss, en un texto escrito. Dicho texto se ve transformado después en un esquema o cuadro de palabras o términos escritos que se ven interrelacionados de diferente manera y son susceptibles de ser tratados gráfica y matemáticamente, como formas abstractas del pensamiento humano.

El verbo, la voz, el sonido de las narraciones habladas, así como las formas plásticas y los colores de las máscaras son tratados como los signos de la escritura, como letras o palabras escritas o como signos numéricos, desprovistos de un contexto socio-cultural que los anime.

En este sentido, se puede decir que este autor toma en cuenta la forma del significado, la forma de las ideas, pero no la forma del significante y su particular intervención y dinámica en los procesos intertextuales.

Vale la pena hacer alusión aquí a la reflexión actual sobre las culturas de la escritura y de la oralidad, sobre sus respectivas lógicas y sus interrelaciones.

En este marco de discusión, Mark Münzel afirma que los mitos de las culturas orales —culturas de los pueblos sin escritura— se estudian generalmente desde una perspectiva configurada por la tradición de la escritura a la que pertenecen los investigadores.

Para Münzel los mitos indígenas no son sólo textos escritos, sino textos narrados, dibujados en máscaras y otros múltiples objetos, tejidos y actuados. Son música y teatro que deben ser analizados en su contexto cultural y en la situación específica de su enunciación [Münzel, 1989: 22-23].

En este sentido, considera necesario recoger los aportes —entre otros— de ciertas tendencias de la pragmática que estudian los “actos de habla” y permiten destacar la interpretación o “performance” de los mitos; del interaccionismo simbólico [Erwing Goffman] que permite destacar los aspectos teatrales y rituales de la interacción entre los diferentes sujetos que intervienen en el acto de comunicación y creación del mito; de la etnopoética, que al estudiar las reglas poéticas y el carácter artístico de la literatura oral permite tomar en cuenta el carácter pictórico de los mitos y, por lo tanto, la interrelación entre los textos y las ilustraciones míticas; y de la etnología del

habla que lleva a analizar los mitos en su contexto específico de actuación verbal, así como el conjunto de comportamientos o actuaciones verbales de una etnia tomando en cuenta siempre las categorías particulares de definición y clasificación de dichos mitos y de dichos comportamientos, pertenecientes a los sujetos estudiados.

Ahora bien, este conjunto de aspectos no merece la atención de acuerdo a Lévi-Strauss, dado que la estructura mítica “profunda” permanece a través de los años y de los diferentes contextos socioculturales en los cuales circulan los mitos —como ya antes mencionamos—, y también permanece a través de las distintas modalidades de comunicación (escrita, oral, pictórica o ritual), así como a través de las diferentes formas discursivas que los mitos pueden adoptar.

Lévi-Strauss reconoce que si bien los mitos sufren transformaciones cuando viajan de una cultura a otra, y si bien adoptan múltiples variaciones —por ejemplo— en su modalidad oral al ser contadas por diferentes individuos, dichas transformaciones y variaciones no alteran la estructura profunda o el núcleo fijo e inamovible de los mitos, que es el del “pensamiento humano”.

Desde esta perspectiva, el proceso de comunicación de los mitos tiende a ser concebido como un proceso de transmisión de información neutro. No vale la pena tomar en cuenta el contexto sociocultural, ni las distintas modalidades de la comunicación, ni las múltiples formas discursivas que adoptan los mitos, ya que estos factores sólo participan en la construcción del contenido “aparente” de los mitos.

En este trabajo interesa subrayar la importancia del estudio del “contenido aparente” y destacar algunas de las distintas formas significantes de la comunicación oral que intervienen en la construcción del contenido mítico y que no han sido considerados por concebir a los mitos como textos escritos.

A manera de ejemplo se considera aquí que un texto oral no es igual que un texto escrito. La escritura está regida por una característica esencial: por la ausencia del lector, o más bien por su presencia imaginaria en el momento de su producción, mientras que la comunicación oral y por lo tanto la producción de los mitos contados oralmente, se caracterizan por la presencia física del interlocutor o de los interlocutores en el momento de su producción.

El lenguaje verbal, la voz en el mito hablado, así como en el mito cantado o bailado, nos remite a una gestualidad y a un cuerpo en

movimiento. Los signos orales no pueden verse aislados de otro conjunto de signos corporales y materias heterogéneas de significación, los cuales interactúan y participan en la comunicación hablada, configurando lo hablado y las interpretaciones de lo hablado.

En la perspectiva de Zumthor, el tono de la voz o el gesto o ambos juntos atraviesan el relato o lo comentan.

En su análisis sobre *La letra y la voz* de la "literatura medieval" destaca el papel de la voz como factor constitutivo de la cultura de ese tiempo, así como la interrelación entre las reglas de una cultura incipiente de la escritura y el "universo vocal". No habla de oralidad, sino de vocalidad con el fin de subrayar la dimensión concreta de la comunicación y la "historicidad de una voz: su empleo" [Zumthor, 1987: 23].

De ahí surge el término de "intervocalidad": "multiplicidad y diversidad de voces, gargantas y bocas" y el concepto de "obra vocal": a través del cual trata de destacar por un lado la puesta en escena o interpretación de los textos medievales, y por otro lado la interrelación entre las "formas textuales" que se derivan principalmente de la comunicación diferida o escrita y las "formas sociocorporales" ligadas a dicha interpretación (y en estrecha relación con los signos corporales, así como un contexto cultural y situación particular en un tiempo y espacio específicos).

En efecto, es en la actuación donde se fija en el tiempo de una audición el punto de integración de todos los elementos que constituyen la "obra", donde se crea y se recrea su única unidad vivida: la unidad de esa presencia, manifestada por el sorido de esa voz. [Zumthor, 1987: 198]

En esta perspectiva se le concede importancia al análisis tanto de la reproducción de las formas textuales y las sociocorporales (modos de enunciación, reglas performanciales), así como a la mutación de ambas.

En lugar de buscar en los textos una estructura inamovible se intenta comprender las distintas formas y niveles de formalización o codificación de la "obra vocal", se trata de destacar las transformaciones de esas formas, así como los esquemas cambiantes de relación intertextual y se asume la existencia de una zona amplia de "indeterminación intervocal":

[...] dentro de un caso de aparentes incoherencias de las que ninguna tradición escrita da cuenta, hablan voces, cantan, los textos recogen sus ecos dispersos sin fijarlos nunca, lanzados como al azar por los torbellinos de la intervocalidad. [Zumthor, 1987: 176]

* Destacar el papel de la voz, los sonidos, el cuerpo hablante y las distintas formas discursivas en la puesta en escena de los mitos, permite subrayar la historia y la cultura en la que los mitos se desarrollan y que en Lévi-Strauss tienden a ser reducidas a “formas del pensamiento humano”, a una “naturaleza humana” paradójicamente a-historia y a-cultural.

La concepción del sujeto en Lévi-Strauss

En el nivel de abstracción que Lévi-Strauss trabaja, el mito no puede tener sujeto, y el sujeto hablante de los mitos tampoco puede tener voz, ni cuerpo.

Se advierte así por qué la desaparición del sujeto representa una necesidad de orden, podría decirse, metodológico; obedece al escrúpulo de nada explicar del mito si no es por el mito, y de excluir, en consecuencia, el punto de vista del árbitro que inspecciona el mito por fuera y propende por ello a encontrarle causas extrínsecas. [Lévi-Strauss, 1971: 567-568]

La obsesión de Lévi-Strauss es el hombre concebido como razón pura, espíritu eterno y universal.

El es igual que los “salvajes” que estudia y los “salvajes” son iguales que él; por cierto, igual de racionales que él.

Allí donde muchos otros antropólogos y estudiosos consideran haber comprobado que los “primitivos”, tienen una mente primitiva, Lévi-Strauss quiere demostrar lo opuesto: los modos de pensamiento primarios, los menos domesticados, son racionales, no emocionales.

A Lévi-Strauss no le interesan particularmente los indígenas bororo o los tsimshian o los pobladores de cualquiera de las culturas de las cuales extrae sus mitos y los analiza.

El análisis mítico no tiene ni puede tener por objeto mostrar cómo piensan tales o cuales hombres. En el caso particular que aquí nos ocupa es dudoso, por decir lo menos, que los indígenas del Brasil central conciban realmente, aparte de los relatos míticos que los fascinan, los sistemas de relaciones a los que nosotros los reducimos [...] es desde fuera y bajo el yugo de una mitología ajena como se opera por nuestra parte una toma de conciencia retroactiva. Así que no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres sin que ellos lo noten. [Lévi-Strauss, 1964: 21]

¿Para qué preguntarles a los indígenas lo que piensan de los mitos? ¿Para qué indagar la manera cómo éstos se transforman según quienes los cuentan y de acuerdo con la manera como se ponen en funcionamiento en contextos particulares?

Lévi-Strauss, citando a otro etnógrafo, escribe:

Cada narrador, o casi cada narrador cuenta las historias a su manera. Hasta en detalles importantes la variación es enorme [...] Pero a los indígenas no parecía conmovedores esta situación [...] Un carajá que me acompañaba de pueblo en pueblo escuchó una porción de variantes de este tipo y las acogió todas casi con igual confianza. No es que no percibiera las contradicciones. Es que no le interesaban en lo más mínimo [...] [Lévi-Strauss, 1964: 22]

A Lévi-Strauss no le interesan tampoco demasiado las variaciones, sino en tanto éstas le permiten destacar la estructura común subyacente a todas.

Aquí se tiende a pensar también que Lévi-Strauss cuenta las cosas a su manera y que *Mitológicas* es el resultado de su propia mitología y su mito-lógica particular en combinación con las lógicas específicas de la cultura de la escritura y de la cultura francesa de la que proviene.

Según Clifford Geertz:

[...] las diferentes obras de Lévi-Strauss son expresiones diferentes de la misma profunda estructura subyacente: el universal racionalismo de la ilustración francesa. [Clifford Geertz, 1973: 296]

Sin duda las tendencias racionalistas de Lévi-Strauss muestran cierta exuberancia y tenacidad. Desde sus primeros análisis estructurales del mito plantea la necesidad de “brindar orden donde hay caos” [Lévi-Strauss, 1955: 204].

Se define una metodología clara para abordar los fenómenos míticos más complejos y una vez establecidas las reglas del juego éstas se aplican a cualquier precio.

Habría que preguntarse si ese conjunto de reglas, el sistema de categorías y todos los juegos de sistematización con los cuales intenta “brindar orden en el caos” no producen más caos teórico y de esta manera tal vez una imagen invertida de su propio mito.

Tal vez si se observan los análisis de este autor desde este ángulo se pueda recuperar no sólo su férreo racionalismo, sino también la dimensión irracional de los estudios de los fenómenos míticos y —junto con ello— la capacidad de entrever los aspectos irreductibles a un esquema de dichos fenómenos, la dimensión a-estructural e indeterminable del orden cultural.

Notas y referencias bibliográficas

1. Mary Douglas, antropóloga británica, en un análisis sobre este trabajo plantea que según otros estudios de los tsimshian —entre ellos los de Rodney Neddham [1961] “no existe ninguna razón para suponer que entre los tsimshian esté prescrito el matrimonio lateral entre primos” [Mary Douglas, 1967: 91]. Además añade que el mito de Asdiwal no se dejaría reducir al tema que plantea Lévi-Strauss. “Bien podría interpretarse que el mito juega con la paradoja de la dominación masculina y la dependencia masculina de la ayuda femenina [...]” En este trabajo se piensa también que muchos otros temas además de los que ella menciona se podrían nombrar, así como también otro conjunto de oposiciones binarias y esquemas no binarios. Se parte de la idea de que las lecturas que puede suscitar cualquier texto son múltiples.
2. Con relación a este punto Mary Douglas se llega a plantear si Lévi-Strauss es “ingenuo o de mala fe” [Mary Douglas, 1967: 93].
3. Debido a esta perspectiva, el término de mito en Lévi-Strauss se usa de dos modos: por un lado significa la narración y por otro la estructura o sistema de oposiciones que se extraen de esa narración y sus diferentes versiones. A veces mito significa también el sistema que engloba los diferentes sistemas de oposiciones.
4. Este tipo de factores constituirían parte del determinismo “infraestructural” del mito en Lévi-Strauss.

Bibliografía

- Douglas, Mary (1967). “El significado del mito”. Con especial referencia a *La gesta de Asdiwal*, en Edmund Leach, et. al., 1967. *Estructuralismo, mito y totemismo*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 79-104.
- Clifford Geertz (1973). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 287-298.
- Lévi-Strauss, Claude (1955). “Análisis estructural del mito”. En *Antropología estructural*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1968, pp. 183-210.
- (1960). “La gesta de Asdiwal.” En *Antropología estructural*, Mito, sociedad-humanidades, Siglo XXI, México, 1981, pp. 142-189.
- (1964). *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
- (1966). *Mitológicas II: De la miel a las cenizas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
- (1968). *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa*. Siglo XXI, México, 1981.

- (1971). *Mitológicas IV: El hombre desnudo*. Siglo XXI, México, 1981.
- (1978). *Mito y significado*. Alianza Editorial, México, 1989.
- Kristeva, Julia (1968). "La productividad llamada texto". En *Lo verosímil*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pp. 63-95.
- Leach, Edmund, et. al. (1967). *Estructuralismo, mito y totemismo*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 7-24.
- Leach Edmund (1974). *Claude Lévi-Strauss*. Chicago University Press, Chicago, 1989.
- Münzel, Mark (1989). "Bild und Drama in Oralkulturen." En Birgit Scharlau (editora), *Bild-Wort-Schrift*, Gunter Narra Verlag, Tübingen, Alemania, pp. 19-36.
- Yalman, Nur (1967). "Crudo: cocido: cultura. Observaciones sobre *Le cru et le cuit*". En *Estructuralismo, mito y totemismo*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, pp. 105-126.
- Zumthor, Paul (1981). "Intertextualité et Mouvance", *Intertextualités Médiévales*, Litterature número 41, Février 1981, Larousse, París, pp. 9-16.
- Zumthor, Paul (1987). *La letra y la voz de la "literatura" medieval*. Ediciones Cátedra, Madrid, 1989.