

III

EL ESTRUCTURALISMO EN HISTORIA DE LAS RELIGIONES

MARCO V. GARCÍA QUINTELA¹
(Universidade de Santiago de Compostela)

El estructuralismo ha sido una manera de realizar estudios en el ámbito de las humanidades que se convirtió en una auténtica moda intelectual originada en Francia –como tal moda– en los años 60 del siglo XX. Pero no se pueden olvidar sus antecedentes importantes en diferentes campos de estudio y, seguidamente, sus ecos en otras disciplinas y países durante largos años. No es nuestro objetivo seguir los vericuetos de la génesis, influencias y desarrollos del estructuralismo en general². Nos limitaremos a explicar el interés y alcance de esta corriente de reflexión en lo que atañe a la Historia de las Religiones.

En esta faceta el estructuralismo está estrechamente vinculado a la obra de dos grandes sabios G. Dumézil (1898-1986) y C. Lévi-Strauss (1908), autores de sendas obras a la vez extensas, originales, influyentes y polémicas. En apéndice se presenta una sinopsis de la biografía de ambos, donde llama la atención la cantidad de significativos paralelismos. Ambos proceden de familias “dreyfusardes”³. Sus carreras académicas tienen un comienzo accidentado, pasando una

¹ Laboratorio de Patrimonio, Paleoambiente y Paisaje (Instituto de Investigaciones Tecnológicas / Universidade de Santiago de Compostela), unidad asociada al Laboratorio de Arqueoloxía (Instituto de Estudios Galegos Padre Sarmiento / CSIC-Xunta de Galicia) e-mail phmarco@usc.es.

² El presente trabajo carece de ambición “filológica”, utilizo las ediciones de las obras de Dumézil y de Lévi-Strauss que tengo a mano, en francés o español. Véase una bibliografía completa de Dumézil en H. Coutau-Bégarie, *L'Œuvre de Georges Dumézil. Catalogue raisonné* (París 1998), en M.V. García Quintela, *Dumézil 1989-1986* (Madrid 1999) 88-92, incluyo los libros publicados por Dumézil indicando las traducciones disponibles en español. Para Lévi-Strauss puede consultarse su bibliografía hasta 1985, establecida por H. Arruabarrena, en C. Lévi-Strauss, *Mito y Significado* (Madrid 1987) 79-95.

³ Nombre derivado del apellido del capitán de artillería de origen judío Alfred Dreyfus. Fue falsamente acusado de espionaje y traición (1894), como se demostraría al cabo de los años (1906). La acusación y proceso subsiguientes desencadenaron una gran ola de antisemitismo y la reacción contraria, en defensa de Dreyfus, de intelectuales y otros sectores encabezados por E. Zola. El padre de G. Dumézil, como oficial de artillería, y la familia de Lévi-Strauss, por su condición de

primera fase al margen de los circuitos universitarios y residiendo mucho tiempo en el extranjero, siendo esos períodos decisivos para ambos en el plano científico. Durante la Segunda Guerra Mundial Dumézil fue perseguido por masón y Lévi-Strauss tuvo que huir de Francia por judío. Los dos ocuparon cátedras de mitología o de religiones comparadas y coincide la época de publicación de sus grandes elaboraciones en el campo de la mitología, entre los años 60 y 70. También se apoyaron mutuamente en su acceso a diversos puestos académicos u honoríficos sin llegar a ser amigos personales.

Pero tampoco abordaremos los desarrollos del estructuralismo a partir de la obra de esos dos sabios. En su prólogo al libro homenaje en honor de C. Lévi-Strauss, M. Izard y P. Smith trazan un breve balance del eco del estructuralismo en los estudios de la mitología y la religión de los pueblos sin escritura⁴, pero no existe algo equivalente para los estudios derivados de la influencia de G. Dumézil, aunque su necesidad se haga sentir.

Comenzaré presentando sumariamente las obras de Dumézil y de Lévi-Strauss con la intención de exponer qué entendían cada uno de ellos por estructura y cómo aplicaban este concepto en sus estudios. Cada sección se completará con una presentación de las limitaciones de esas obra señaladas por la crítica y que han fecundado estudios posteriores. Terminaré presentando la relación establecida entre estructuralismo y la Historia, uno de entre los varios temas polémicos suscitados por esta corriente intelectual, para mostrar cómo se trata de un debate superado al que solo acuden quienes precisan argumentos de catecismo o de *Reader's Digest* para situarse en el debate intelectual.

1. GEORGES DUMÉZIL

El eco de la obra de Dumézil ha sido muy distinto al de la de Lévi-Strauss. Las presentaciones generales han sido escasas⁵ y aunque hay volúmenes donde se subrayan las influencias que ejerció sobre otros autores⁶, los estudios verda-

judíos, se alinearon del lado del acusado. Ver G. Dumézil, *Entretiens avec Didier Eribon* (París 1987) 208; D. Eribon, *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*, (París 1992) 68, y C. Lévi-Strauss, D. Eribon, *De Près et de loin* (París 1988) 17.

⁴ M. Izard y P. Smith (eds.), *La función Simbólica* (Madrid 1989) 9-16.

⁵ Durante mucho tiempo solo hubo un libro: C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil* (Berkeley - Los Angeles 1966); Dumézil-Eribon, *Entretiens, op. cit.*, es una introducción general. También García Quintela, *Dumézil op. cit.*, ampliado en M.V. García Quintela, *Georges Dumézil, une Introduction*, suivie de *L'affaire Dumézil* (Crozon 2001) y los libros de M. Poitevin, *Dumézil* (París 2002) y *Georges Dumézil, un naturel comparatiste* (París 2002).

⁶ *Hommages à Georges Dumézil* (Bruselas 1960); J. Puhvel (ed.), *Myth and Law Among the Indo-Europeans* (Berkeley - Los Angeles - Londres 1970); J.-C. Rivière, (éd.), *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens* (París 1979); *Georges Dumézil. Cahiers pour un temps* (París 1981).

deramente analíticos han sido hasta la fecha pocos y de valor desigual⁷. Ello se debe, en parte, a la dificultad de asir de manera adecuada una obra que se articula de manera entrecruzada entre varias disciplinas tradicionales, como son los estudios especializados sobre las diferentes familias de lenguas y literaturas sobre las que trabajó Dumézil, la Historia de las Religiones, la Sociología, la Etnología, sin olvidar la propia Historia. Aunque también se han de considerar los enojosos efectos de una polémica que poniendo la obra de Dumézil bajo la sombra de la sospecha política, acusándola de vehicular turbias afinidades nazis, pretende desplazarla de los estudios en Historia de las Religiones, y ello en nombre de esa sibilina nueva forma de censura en que con tanta facilidad puede convertirse la americana *political correctness*⁸.

En la obra de Dumézil se detectan cuatro grandes períodos. El primero, de formación, está marcado por su afición temprana por el estudio de las lenguas y el atesoramiento de una amplia cultura. Fue determinante su padre y azares, como su encuentro con M. Bréal, o su ubicación en la periferia del sistema universitario francés durante largos años.

El segundo período se sitúa entre 1938 y el cambio de década de los 40 a los 50. El propio Dumézil ha resaltado insistentemente la ruptura del año 1938. De esta época procede la identificación de la denominada ideología trifuncional indoeuropea, el descubrimiento más importante de Dumézil, cuyas peculiaridades se desvelan y analizan a lo largo de una importante serie de publicaciones.

La ideología trifuncional indoeuropea, o ideología de las tres funciones, es una estructura mental sencilla y extremadamente dúctil. Se aplica a una gran variedad de situaciones concretas para explicar, de acuerdo con necesidades históricas, religiosas y culturales cambiantes, el orden del mundo, de los dioses, de la sociedad, de tiempos y espacios, esto es, los temas fundamentales de cualquier civilización. Pero también se plasma en multitud de situaciones más concretas, como las formas de casarse, los riesgos que debe evitar un guerrero, la definición de los soberanos, o las plagas que pueden atacar a una comunidad.

Las tres funciones están jerarquizadas. La primera es la de soberanía, se ocupa de la dirección del mundo y la sociedad, en los panteones se presenta, de

⁷ Fue pionero el seminario organizado por A. Momigliano en Pisa publicado en *Opus 2* (1983) 329-423. Más adelante aparecieron otros análisis: Ch.-M. Ternes (ed.), *Actes du colloque international "Éliade-Dumézil"* (Luxembourg 1988); *Histoire des religions et comparatisme: la question indo-européenne*, *RHR* 208/2 (1991); D.M. Cosi (ed.), *Mircea Eliade e Georges Dumézil. Atti del simposio "dalla fenomenologia delle religioni al pensiero religioso del mondo classico"* (Padua 1994); E.C. Polomé (ed.), *Indo-European Religion after Dumézil* (Washington 1996). Véanse además los libros de W.W. Belier, *Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's "idéologie tripartite"* (Leiden 1991); y de D. Dubuisson, *Mythologies du XXe siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)* (Lille 1993).

⁸ Eribon, *Faut-il brûler Dumézil? op. cit.*; y García Quintela, *Georges Dumézil, une Introduction, op. cit.* 121-200, actualizando *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana III* (Madrid 1999) 73-109, 343-345.

forma característica, bajo un doble aspecto, uno de soberanía mágica y otro de soberanía jurídica. La segunda es la función guerrera, o la expresión de la fuerza defensiva que precisa la sociedad para su continuidad, sea en el plano teológico, heroico o de las prácticas sociales concretas. La tercera función se caracteriza por su aspecto multiforme en torno a lo relacionado con la producción y reproducción social, incluye los ámbitos del trabajo, las cosechas y los ganados, hasta la belleza, la seducción amorosa y el sexo, pasando por variadas formas de manifestación de la riqueza y la gran cantidad.

Ahora bien, la explicación precedente es una abstracción. Esa síntesis es posible tras la obra de Dumézil y de los estudiosos que adoptaron sus métodos. Pero el trabajo en el ámbito de la Historia de las Religiones ha consistido, primero, en detectar tímidamente algunas formas o expresiones de esa ideología para, seguidamente, desarrollar una compleja dialéctica de estudio entre esa misma ideología, ya tímidamente detectada, y la cada vez más amplia serie de situaciones concretas en que se manifiesta en las diferentes tradiciones culturales herederas de los antiguos indoeuropeos. Desde el punto de vista del método, ha de destacarse que Dumézil insiste en esta época en el fundamento social de esa ideología.

Rasgo que abandona en el tercer período, pues se detecta una inflexión nítida en torno al año 1950 que orientará sus trabajos hasta 1968. En esta época Dumézil da mayor peso a la noción de ideología y a la propia realidad que es esa ideología en la vida social. Por otra parte sus investigaciones no destacan tanto un pasado indoeuropeo, muy desconocido, como la herencia que ese pasado deja en manifestaciones bien documentadas en los ámbitos de la religión, la mitología y la literatura de los diferentes pueblos históricos de raíz indoeuropea.

En el año 1968 Dumézil se jubiló, pero esta fecha no alteró su método y perspectivas. La novedad relativa de este cuarto período fue la redacción de *bilans* o sistematizaciones, sobre los temas trabajados a lo largo de la carrera. De hecho, su síntesis sobre la religión romana había aparecido el año 1966, pero ya su tratamiento sobre los dioses de los germanos del año 1959 era un *bilan*. Otros fueron dedicados a sistematizar la primera función (1973) y la segunda (1986). Asimismo, en una perspectiva histórica, describe las diferentes formas de transformación de la primitiva ideología indoeuropea en distintas áreas culturales en la monumental serie *Mito y Epopeya*⁹. Todo ello sin abandonar el planteamiento de nuevos problemas¹⁰ y la reedición y actualización de libros y temáticas

⁹ *Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (París 1968), versión española *Mito y Epopeya I* (Barcelona 1973); *Mythe et épopée II. Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi* (París 1971), versión española *Mito y Epopeya II* (México 1996); *Mythe et épopée III. Histoires romaines* (París 1973), versión española *Mito y Epopeya III* (México 1996).

¹⁰ En sus *Esquisses de Mythologie: Apollon sonore et autres essais. Esquisses de mythologie* (París 1982); *La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie* (26-50) (París 1983), versión española *La Cortesana y los señores de colores* (México 1989); *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux, Esquisses de mythologie* (París 1985); y editadas póstumamente por J. Grisward, *Le roman des jumeaux. Esquisses de mythologie* (París 1994).

abordadas con anterioridad¹¹. Desde nuestro punto de vista destaca el enfado antiestructuralista de Dumézil, crudamente expresado en el prefacio de *Mythe et Épopée III*, pero que no tuvo continuidad, como lo manifiesta su uso del término “estructura” desde su siguiente libro.

1.1. El estructuralismo de G. Dumézil

Tal vez no esté descaminado definir el método de Dumézil como “empirista”¹². Redunda en esta idea el propio Dumézil cuando habla de sus tanteos incesantes¹³ o de su uso cartesiano del “sentido común”¹⁴, unidos a una “sana retórica para la exposición de los resultados”¹⁵. En efecto, en la obra de Dumézil no leemos discursos del método comparables a los que Lévi-Strauss incluyó en muchos de sus trabajos. De hecho, una de las paradojas mayores del libro que W. Belier dedicó al análisis de la obra de Dumézil es que la presume atravesada de principio a fin por tesis preestablecidas, por una suerte de a priori kantianos definidos no se sabe muy bien cómo y aplicados al campo de los estudios indoeuropeos. Pero esto no existe, simplemente, en la obra de Dumézil construida a base de tanteos y mecanismos de prueba y error. Un ejemplo lo proporciona, precisamente, el empleo del término “estructura”.

Aparece de manera abrupta y con gran fuerza en el primer capítulo del libro sobre *Los Dioses de los indoeuropeos*¹⁶, cuando Dumézil establece las similitudes entre las definiciones de los dioses y las relaciones internas que se establecen entre ellos en los panteones de los diversos pueblos descendientes de los antiguos indoeuropeos. Pues bien, es la coherencia compartida entre diversas culturas en la definición de los dioses lo que se presenta como una “estructura”. Dumézil propone el cuadro adjunto.

Los dioses de cada columna –correspondiente al panteón de un pueblo históricamente constituido– forman realidades en cierto modo estancas, los rasgos de los dioses romanos no se explican por influjo de sus homólogos germanos o védicos, ni los de estos por los de aquellos. Además el proceso histórico, que

¹¹ *Romans de Scythie et d'alentours* (París 1978), versión española *Escitas y Osetas. Mitología y Sociedad* (México 1989); *Mariages indo-européens suivi de quinze Questions Romaines* (París 1979); *Heur et malheur du guerrier* (París 1985); *Loki* (París 1986).

¹² J. Scheid, *La Religión en Roma* (Madrid 1991) 86-88.

¹³ Dumézil, *Entretiens op. cit.* 178; *Mythe et Épopée I op. cit.* 18.

¹⁴ Dumézil, *Entretiens op. cit.* 179.

¹⁵ *Ibidem* 183.

¹⁶ (Barcelona 1970) 29, la edición original es de 1952. Dubuisson, *Mythologies op. cit.* 75-89, destaca esta potente entrada en escena de la “estructura”.

Dumézil siempre tuvo presente, introdujo adaptaciones específicas en cada panteón de acuerdo con sus “campos ideológicos” propios, según la expresión de Dumézil. A estos “campos ideológicos” pertenecen la dimensión especulativa de los indios, la importancia de la reflexión jurídica para los romanos, las inclinaciones belicosas de los germanos o las pulsiones teológicas de los iraníes¹⁷.

Funciones	Roma	India védica	Escandinavia édica
I	(DIUS) JÚPITER	MITRA VARUNA	TYR ODINN
II	MARTE	INDRA	HÓR
III	QUIRINO Ops, FLORA, VORTUMNO, LARES, etc.	NASATYA Diosas y dioses auxiliares de la tercera función	NJOROR, FREYR FREYJA, conjunto de dioses Vanes

Sin embargo y al mismo tiempo indica las semejanzas funcionales entre los dioses situados en cada fila, detectadas en el examen de los mitos y ritos relativos a cada uno de ellos. Además son especialmente pertinentes las relaciones que los dioses establecen entre sí, otra vez en cada situación histórica concreta – presentada cada columna de nuestro ejemplo. Pero también las modalidades de esas relaciones entre dioses presentan rasgos análogos entre los componentes de cada fila. Todo ello lleva a plantear una explicación genética de las semejanzas. Es en el pasado indoeuropeo, sin duda prehistórico, cuando se gestaron los elementos comunes que, más adelante en el proceso histórico, se expresan con las formas concretas que nos resultan accesibles. Esto es, leídas en los textos elaborados en el seno de las diferentes culturas cuando adoptaron la escritura.

Ahora bien, la constatación de esa génesis prehistórica no quiere decir que el dios que ocupa el lugar de una u otra función entre los portadores de culturas indoeuropeas del segundo milenio a.n.e. se llame de un modo determinado¹⁸. Ni que el sesgo ideológico preponderante entre los indoeuropeos más primitivos

¹⁷ Desde el comienzo de su segunda época incluye sistematizaciones, o análisis comparativos de dos “campos ideológicos”. Véase *Mythes et dieux des Germains. Essai d'interprétation comparative* (París 1939) 153-155 sobre el belicismo en el panteón germánico; en *Naissance d'Archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne* (París 1945) 187-188 compara los campos ideológicos romano e iraníes; compara a romanos e indios en *Servius et la fortune* (París 1943) 190-193, retomado en *La religion romaine archaïque avec un appendice sur la religion des Étrusques* (París 1987) 129-130.

¹⁸ Dumézil destacó reiteradamente los límites de las explicaciones etimológicas en *Historia de las Religiones. Servius op.cit.* 17-18; *Les dieux des Germains* (París 1959) 57-58, versión española *Los Dioses de los Germanos* (Madrid 1990); o en *Courtisane op. cit.* 8.

fuese este o aquel. Ni tan siquiera que tal o cual manifestación social primitiva fuese consustancial con un panteón entendido de esa forma. Lo que se descubre es, precisamente, la estructura de pensamiento compartida en un momento indefinido del pasado prehistórico. Esa estructura es la matriz genética común que explica los rasgos compartidos detectados, posteriormente, en las religiones de los pueblos históricos. Pero tal estructura, aunque es un hecho, es un hecho oculto, una matriz a partir de la que se genera un pensamiento que necesariamente es polimorfo en la realidad del proceso histórico. Ello quiere decir que la detección de esa estructura mediante el análisis histórico religioso no supone ni pretende la reificación del pensamiento de los indoeuropeos primitivos. Si bien Dumézil coqueteó en algún momento, en los años 40, con la idea de “reconstrucción” del pasado indoeuropeo, más adelante la abandonó¹⁹ para centrarse en el estudio de los modos y pautas de transformación de esa estructura.

En definitiva, la estructura, tal como la presenta Dumézil, tuvo que existir en la prehistoria y existir, sin lugar a dudas, como una forma de pensamiento consciente que se podría actualizar de diversas maneras, como así acaece cuando la conocemos operando en fases históricas. Pero ello no permite prejuzgar, de ninguna manera, la forma narrativa concreta que revestiría esa estructura en tal o cual fase del pasado prehistórico, ni tan siquiera en qué “campo ideológico” específico se plasmaría²⁰, cuestión para la que tropezamos con los límites del conocimiento de la dimensión intelectual de las sociedades sin escritura.

Tengamos en cuenta, por otra parte, que cuando Dumézil propone el cuadro que hemos comentado en el año 1952, está sistematizando investigaciones llevadas a cabo a lo largo de la década anterior, e incluso antes²¹. Animado por una ambición intelectual comparativa²² y por una preocupación por ver todo tipo de cosas en su “conjunto” más que en sus detalles²³ ya había hecho su primer descubrimiento “estructural” en 1938, sin utilizar esa palabra²⁴.

¹⁹ Su mantenimiento implicaría el tratamiento de datos prehistóricos y arqueológicos, cuestión hacia la que nunca se sintió especialmente inclinado, véase Dumézil, *Entretiens op. cit.* 114.

²⁰ En sociedades con ecosistemas y modos de vida semejantes estudiadas por los etnógrafos actuales encontramos sensibilidades diversas, que podrían entenderse como otros tantos “campos ideológicos”. Por ejemplo, C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural. Mito, sociedad, humanidades* (México 1979) 194-195 (es la traducción de *Anthropologie structurale deus*) en adelante lo abreviaremos *Antropología Estructural 2*.

²¹ Véase G. Dumézil, “La préhistoire indo-iranienne des castes”, *Journal Asiatique* 216 (1930) 109-130. Con datos de los *Veda* indios, del *Avesta* iraníes y la etnografía escrita de Heródoto establece en el pasado común de los indo-iranios la existencia de una sociedad repartida en tres clases, sacerdotes, guerreros y campesinos junto con artesanos en algunos casos.

²² La palabra y la práctica de la comparación fueron una suerte de tótem intelectual en la Francia de entreguerras que merecería un estudio. Además, es un hecho que comparación y estudios indoeuropeos van de la mano desde sus inicios a fines del siglo XVIII.

²³ Dumézil, *Entretiens op. cit.* 116-117.

²⁴ Aunque utiliza *système* en *Idées Romaines* (París 1969) 163-164, donde reeditó el artículo,

En su artículo titulado “La Prehistoire des flamines majeurs”²⁵ parte de los resultados de su libro *Flamen Brahman*²⁶. Por un lado, se admitía comúnmente la equivalencia entre el nombre del rey en védico (*raj-*), latín (*reg-*) y celta (*rig-*) y se discutía si el nombre védico del sacerdote, *brahman-*, podía recubrir el nombre latino de otro sacerdote, *flamen-*. La propuesta de Dumézil consiste en sostener que nos hallamos ante una pareja solidaria en los extremos del mundo indoeuropeo, ambas palabras designan en las dos culturas la solidaridad profunda de una realidad que es la *Soberanía*. En las leyendas y ritos romanos el *flamen dialis*, primero de los *flamines*, aparece como desdoblamiento sagrado del *rex*, mientras que en la sociedad védica y post-védica el capellán, primero de los *brahmanes*, establece una simbiosis con el *rajan-*.

La impronta sociológica es patente. Una afirmación dudosa desde el punto de vista lingüístico, se convierte en una certidumbre desde el punto de vista social. Las palabras engañan, los hechos sociales no, como cosas que son, según cierta ortodoxia de la escuela de E. Durkheim.

Pero si se deben considerar hechos sociales, éstos son pertinentes en la medida que componen relaciones. El rey y el sacerdote, antes identificados, no están aislados en la India ni en Roma. En la India la pareja *raj-brahman* está a la cabeza de una jerarquía social. Esto ocurría en la sociedad védica, y probablemente ya indo-irania, pues entre los escitas e iranos se detecta la misma situación. Su sociedad se pensaba como formada por tres clases definidas por su servicio: los *brahmana*, “sacerdotes,” los *rajanya* o *ksatriya* “guerreros”, los *vaisya* “ganaderos-agricultores”. En este orden social, el rey es un *rajanya*, extraído de su clase por la unción real mientras que los *brahmanes*, que forman la primera clase, y tienen el monopolio de la religión, proporcionan el acompañante del rey y, como sacrificadores, son imprescindibles para los miembros de todas las clases de la sociedad.

Tampoco en Roma la pareja formada por el *rex* y el *flamen dialis* estaba aislada, ambos figuraban a la cabeza de una jerarquía sacerdotal. Festo describe un “*ordo sacerdotum*” encabezado por el *rex* al que siguen los tres flamines mayores, *Dialis*, *Martialis* y *Quirinalis*, por ese orden, como representantes respectivamente de tres dioses: Júpiter, Marte y Quirino. Esta tríada de dioses reaparece cada vez que el conjunto del pueblo romano está en situación crítica. Los *Salios* actúan en su nombre cuando conservan los talismanes que protegen la ciudad. Los invoca el general cuando se ofrenda a sí mismo y al ejército enemigo para salvar a Roma. Reaparecen en los pactos con los enemigos gestionados por los *feciales* y en el sacrificio anual que se hace a *Fides*, asegurando la cohesión so-

para referirse a la clasificación de los *varna* indios. Más adelante coqueteó con esta palabra que abandonó en provecho de estructura, véase Dumézil, *Entretiens op. cit.* 118.

²⁵ *RHR* 118 (1938) 188-200, reeditado en *Idées op.cit.* 155-166, edición que sigo.

²⁶ (París 1935).

cial. Los tres dioses representados por sus tres sacerdotes expresan la totalidad del cuerpo social. El *flamen Dialis* representa la soberanía mágico-religiosa; el *flamen Martialis* se ocupa de los romanos como guerreros, *milites*, mientras que el *Quirinalis*, lo hace en su condición de ciudadanos pacíficos ocupados de la agricultura.

El artículo prosigue señalando las diferencias entre la India y Roma, en donde aparece una expresión, “función social”, destinada a un gran futuro. En efecto, Dumézil indica que mientras que en el sistema indio se clasifican “tres partes de la sociedad”, el sistema romano clasifica solamente las “tres funciones sociales” los tres modos de actividad, mágico-religiosa, militar y agrícola, necesarios para la vida común ordenada. *Milites* y *quirites* no son dos clases de hombres sino los mismos hombres que actúan en tiempos diferentes actualizando modos de vida distintos y complementarios. Por otra parte, y esta es la segunda diferencia, el tipo de sociedad a la que se refieren los textos védicos y romanos cambia. En la India el sistema está vivo, es real, pues la jerarquía social se transmite hereditariamente todavía en tiempos actuales. En Roma, sin embargo, estamos ante una comunidad de ciudadanos iguales donde el orden sacerdotal presenta un aspecto arcaico, conservado como pieza de museo en un medio social evolucionado.

Desde este trabajo pionero hasta la gran serie de estudios agrupada bajo el título de *Mythe et Épopée*²⁷, la noción de estructura, o de sistema, ha sido básica en la obra de Dumézil. Aunque también es evidente que los treinta años pasados entre el artículo de 1938 y la serie iniciada en 1968 supusieron el paso desde una intuición limitada, expresada en una forma que más adelante matizaría²⁸, a la descripción sistemática de lo que, utilizando libremente una fórmula de Lévi-Strauss, denominaríamos un gigantesco sistema de transformaciones. Pero en este caso las transformaciones no derivan de la modulación de ecosistemas, modos sociales y universos simbólicos en las formas variadas, pero orgánicas o sistémicas, en que se presentan ante el observador en su manifestación sincrónica en grupos humanos relativamente cercanos —en el modelo de Lévi-Strauss²⁹—, sino producida como consecuencia de los procesos históricos singulares de los pueblos herederos de los indoeuropeos.

Aunque también esto convendría matizarlo, pues Lévi-Strauss reconoce que cada sistema de transformaciones determinado es el resultado de un proceso his-

²⁷ En la que se integra *Du mythe au roman, La saga de Hadings et autres essais* (París 1970) versión española, *Del mito a la novela* (México 1973), como ejemplo germánico del proceso de transformación de los antiguos mitos indoeuropeos.

²⁸ Fundamentalmente porque compara categorías heterogéneas: dioses romanos y grupos sociales indios. Más adelante explicará la estructura del panteón romano solidariamente con la de los panteones germánico y védico, como hemos visto, y la de la sociedad védica con otras formas de reflexión social heredadas del fondo indoeuropeo, y con ejemplos en este artículo.

²⁹ *El Pensamiento Salvaje* (México 1964) 115-161.

tórico singular³⁰. Lo que ocurre es que la etnología no puede conocer ese proceso en la mayor parte de los casos. Sin embargo, en el ámbito de las culturas indoeuropeas se pueden seguir los pasos concretos mediante los cuales se transforman las estructuras primitivas. Se aprecia, por ejemplo, la evolución a la vez filosófica, sociológica y litúrgica de las más antiguas creaciones védicas en la India. También se conoce la revolucionaria impronta teológica que impuso Zoroastro en el viejo sistema de creencias iranio, aunque haya dificultades para fechar con precisión la acción de este profeta^{30bis}. En occidente, el relato que hacen los romanos de su origen en forma de historia deriva de una particular conjunción entre la herencia indoeuropea y el contacto con la cultura griega, inventora de la forma histórica. Por último, la dominante guerrera en el estilo de vida de las poblaciones germánicas impregnó de tal modo su visión del mundo que, por ejemplo, todos sus dioses son de alguna forma guerreros, siendo necesario caracterizarlos por otros rasgos que presentan, además de ese componente común.

En concreto, en *Mythe et épopée I* se nos explica sucesivamente cómo la antigua estructura de los panteones indoeuropeos se transformó en tres escenarios históricos diferentes al mismo tiempo que se mantiene, precisamente, como tal estructura básica. En primer lugar, Dumézil muestra, desarrollando una intuición de Stig Wikander, cómo los protagonistas de la gran epopeya india del *Mahabharata* derivan de una conversión, efectuada de forma consciente por los *risi* (poetas) indios, de los antiguos dioses védicos en héroes humanos de la trama épica. Seguidamente Dumézil muestra cómo en los relatos concernientes a la Roma más primitiva se produce un proceso de transformación análogo de la viejas estructuras míticas para convertirse, esta vez bajo el influjo griego, en una explicación histórica acerca de los orígenes de la *urbs*. Por último, basándose en una documentación etnográfica recogida en algunos casos por él mismo, explica cómo los protagonistas del ciclo épico y folclórico de los *nartas*, compartido por diversos pueblos caucásicos, en el caso de los osetas, descendientes de los antiguos escitas de la familia lingüística irania, conservan una estructura trifuncional en la definición de las tres familias principales de los *nartas*. Cosa que no ocurre en las versiones de los mismos episodios difundidas entre hablantes de lenguas no indo-europeas.

En *Mythe et épopée II*, Dumézil se centra en tres tipos míticos diferentes para destacar, al mismo tiempo, su origen indoeuropeo y las peculiares formas en que los transformaron diferentes tradiciones culturales. Así, la definición estructural y genética del tipo del guerrero indoeuropeo se deja ver a través de los análisis comparados de las aventuras de tres grandes guerreros, uno escandinavo (Starkadr), otro indio (Sisupala) y el tercero griego (Heracles). Otro caso de transformación del mito en historia –paralelo al sistemático uso romano del procedimien-

³⁰ Por ejemplo, *ibidem* 134-135; *Antropología Estructural 2 op. cit.* 225-241; *El Origen de las Maneras de Mesa. Mitológicas III* (Madrid 1979) 170-174, 223-232.

^{30bis} Ver el análisis historiográfico de la cuestión de V. Kellens, *La quatrième naissance de Zerathustra* (París 2006).

to— es la conversión por la tradición zoroastriana de la figura del mago mítico Kavya Usanas en el fundador de una dinastía de reyes considerada histórica, los Kayanidas. Finalmente, el estudio del indio Yayati y del iranio Yima sirve para exponer los cuadros mentales compartidos con los que se elabora la figura mítica del primer rey en lo que tiene de herencia indoeuropea.

El último volumen de la serie se centra en historias romanas. Se abre con el que, tal vez, sea el más levi-straussiano de los estudios de Dumézil³¹, para poner de relieve los modos de acción de un peculiar motivo mítico, el “fuego en el agua”, cuya presencia explica desde algunos aspectos de ciertas cosmogonías, hasta algunos atributos del poder soberano. Abandonando el énfasis retórico en la dimensión genética del motivo del fuego en el agua, habitual en tantas de sus interpretaciones, Dumézil construye su exposición como un sistema de transformaciones sincrónico donde los diferentes motivos que articulan el mito se organizan de tal forma que en diferentes provincias del mundo indoeuropeo (Roma, Irlanda e Irán en este caso), pese a su aspecto formalmente diferente, conservan una estructura semejante. Sigue el volumen con el estudio de la figura de Camilo y sus peculiares relaciones con la Aurora, figura de cuyo origen indoeuropeo se había ocupado Dumézil en diversas ocasiones, para mostrar como la historia de Camilo se construye considerando la mitología de la Aurora y el influjo formal de la *Ilíada*. Finalmente, las andanzas de los protagonistas de los primeros tiempos de la República romana, Publícola, Coriolano y nuevamente Camilo, se presentan como conservadoras de la ideología trifuncional indoeuropea de diversas maneras.

Es imposible resumir las más de 1.400 páginas de *Mythe et épopée* más allá de esta enumeración de sus contenidos. Pero lo que nos interesa señalar es más fácil: aquella intuición limitada del año 1938 se transformó al cabo de los años en un potente método explicativo que abarca una serie de cuestiones del mayor relieve como son, la génesis de una importante serie de formas literarias diversas, el carácter de los mitos en diferentes culturas, el establecimiento de un modo de estudio de los mitos bien contrastado e, incluso, aunque Dumézil nunca fue muy explícito en la cuestión, al contrario que Lévi-Strauss, ciertas cuestiones acerca del funcionamiento del intelecto humano³². Todas estas cuestiones, por lo demás, derivan de una densa dialéctica de relaciones que va incesantemente de lo particular a lo general y viceversa.

Así, por un lado, destaca lo específico de la reiteradamente señalada intuición de 1938, pero también de cada comparación concreta, de tal o cual aspecto de la acción de uno u otro dios o personaje mítico observada microscópicamente.

³¹ Si es que tal cosa se puede decir, véase *Mythe et épopée III op. cit.* 21-89 tras el alegato anti-estructuralista de la introducción.

³² Dumézil, *Entretiens op. cit.* 121, 195-197. Pero que ha inspirado a otros, véase D. A. Miller, “Playing (with) the numbers: variations on a Dumézilian theme”, *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 30/1 (1999) 35-50, donde discute distintas propuestas.

Pero, por otro lado, este gusto por el detalle no lleva al olvido, en ningún momento, de que ese detalle ínfimo puede ser la pincelada que contribuye decisivamente a la construcción de un cuadro a la vez complejo y armonioso. Valga esta metáfora, o volvamos a la palabra estructura, es la ambición de comprender secuencias generales del pensamiento de los hombres –aunque sea de forma, digamos limitada, al extensísimo mundo indoeuropeo en su difusión espacial y temporal– lo que explica, fundamentalmente, el trabajo de G. Dumézil.

1.2. Límites de la obra de G. Dumézil

Dumézil indicó reiteradamente que, en realidad, se había valido de un reducido número de textos, sin duda importantes en cada cultura histórica. Es cierto que su trabajo tiene mucho del continuo tejer y destejer de Penélope, la intuición de un momento se transforma en duda poco después, para finalmente transformarse en una certeza cuidadosamente elaborada o, por el contrario, simplemente desaparecer. Los críticos de Dumézil se han complacido en hacer su agosto de esta manera de tratar los dossier que tenía el sabio mitólogo. Otra forma de verlo consiste en destacar, como ya se ha indicado, el empirismo básico de su método, la curiosidad por abrir constantemente nuevos campos de estudio³³, y toda una serie de renunciaciones más o menos voluntarias.

En efecto, provincias enteras del mundo indoeuropeo, los ámbitos eslavo, céltico y griego, quedaron prácticamente fuera de sus estudios, aunque con grados diversos y por razones diferentes. Sin duda el peor parado fue el mundo eslavo, tratado de manera ciertamente tangencial³⁴. El mundo céltico tuvo un lugar relativamente importante en las dos primeras épocas para prácticamente desaparecer a continuación. Esta situación se explica porque desde los años 50 Dumézil dejó este ámbito en manos de Ch. J. Guyonvarc'h y de F. Le Roux. El mundo griego, con su riquísima mitología, es importante en la etapa de formación, para desaparecer en el Dumézil maduro reemplazado por el lugar privilegiado que ocupan entonces romanos e indios, y reaparecer de manera significativa en la última época³⁵.

También quedó fuera la “historia prehistórica” o arqueológica de los indoeuropeos. Dumézil estaba al corriente de los distintos trabajos e hipótesis planteados a lo largo del tiempo para explicar el origen y modos de difusión de las

³³ Recordemos que no culminó su programa de *bilans* en su cuarta época, al tiempo que siguió planteando nuevos temas en sus *Esquisses de mythologie*.

³⁴ En su juventud, véase Coutau-Bégarie, *L'Œuvre de Georges Dumézil op.cit.* 79, 83

³⁵ Sobre todo la serie de *esquisses* reunidas en *Apolon sonore op. cit.* 9-149 y véase Dumézil en *Entretiens op. cit.* 161-166. Ha de tenerse presente la sistematización de B. Sergent, *Les Trois fonctions indo-européennes en Grèce ancienne*. Vol. I: *De mycènes aux tragiques* (París 1998). Autores como Nick Allen, Dean Miller, Christian Rose o Pierre Sauzeau exploran en la actualidad las formas de la herencia indoeuropea en la mitología griega.

poblaciones portadoras de lenguas y culturas indoeuropeas, hasta configurar su distribución en época histórica. Pero ni su objeto de estudio, ni su método podrían contribuir a mejorar el conocimiento de estas cuestiones. Sospecho que, entre otras cosas, la inflexión metodológica en torno a 1950, con su abandono definitivo de la idea de “reconstrucción” y del referente social, para pasar a enfatizar el aspecto ideológico de las estructuras, tiene que ver con esto.

Si se “reconstruye” algo en este ámbito, será necesariamente una realidad prehistórica y si se postula un referente social, esa sociedad ha de ser, también, una sociedad prehistórica. De haber seguido este camino acabaríamos encontrando a Dumézil convertido en sociólogo de la prehistoria, además de un estudioso de mitos y literaturas históricas. No cabe duda de que la mezcla sería demasiado forzada. Por ello, no parece casual que, en su discurso de ingreso en el *Collège de France*, Dumézil señale en varias ocasiones que en el ejercicio de su cátedra se ocupará de las transformaciones de la ideología de los indoeuropeos históricos³⁶.

Si, como hemos indicado, Dumézil se centró en los pocos textos axiales de cada una de las provincias del enorme mundo indoeuropeo, ello implica que se ocupó relativamente poco de los textos derivados o secundarios. Este es el caso, por ejemplo, de las tradiciones europeas medievales, solo tratadas de forma sistemática por él mismo para el mundo escandinavo, pero dejando, como hemos señalado, las literaturas célticas en otras manos³⁷. Lo mismo ocurrió con las tradiciones de Europa occidental³⁸, campo en el que ciertamente todavía queda mucho trabajo por hacer. Otro tanto puede decirse con respecto a las tradiciones folclóricas que tanto le interesaban, como muestra su trabajo como folclorista y lingüista en el Cáucaso³⁹, y las informaciones y análisis de matriz etnográfica y folclórica que se pueden espigar a lo largo de su obra. Ahora bien, el carácter heteróclito y derivado de estas tradiciones impide ver en ellas, con carácter general, la manifestación más antigua y relativamente más original de la ideología heredada de los indoeuropeos. Estos aspectos de génesis indoeuropea están presentes en el folclore, pero entremezclados con otros a veces de modo inextricable y exigen tratamientos diferentes a los puestos a punto por Dumézil.

³⁶ *Collège de France, Chaire de Civilisation Indo-Européenne, Leçon inaugurale faite le jeudi 1er décembre 1949* (París 1950).

³⁷ De Ch. Guyonvarc'h y F. Le Roux, entre sus obras podemos destacar *La civilisation celtique* (Rennes 1990), por su carácter introductorio, *La société celtique* (Rennes 1991), por poner de relieve la ideología trifuncional, y *Les Druides* (Rennes 1986) por su amplitud. También es importante la obra de los hermanos A. y B. Rees, *Celtic Heritage* (Londres 1962).

³⁸ Tratadas por G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (París 1978); y sobre todo por J. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale* (París 1981). Véanse las observaciones del propio Dumézil en *Apolon sonore op. cit.* 207-253.

³⁹ Desde *Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques* (París 1930), hasta *Le livre des héros. Légendes sur les Nartes* (París 1965), pasando por *Contes et légendes des Oubykhs*, (París, 1957), jalones de una trayectoria a la que se podrían añadir otros libros y numerosos artículos, muchos de temática lingüística.

Finalmente, otro aspecto de las creaciones humanas fuertemente influido por la ideología, las múltiples maneras de la creación plástica, quedó fuera de su ámbito de estudio. En su enorme obra sólo el análisis de cuatro objetos con iconografías relevantes encontraron su lugar⁴⁰. Sin embargo, esta es una temática de la mayor importancia, pues las imágenes son otra forma de contar los mitos, condicionada ciertamente por otros factores, como son el desarrollo de técnicas y habilidades precisadas de un estudio estrictamente arqueológico⁴¹.

2. CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Tras formarse como filósofo y jurista, Levi-Strauss se definió profesionalmente en el campo de la antropología social. Desde sus primeros trabajos aplicó las problemáticas metodológicas definidas por la lingüística estructural, la más avanzada de su tiempo, con la que había entrado en contacto en Nueva York a través de la figura de R. Jakobson.⁴² Pero sus escritos de esta época no dejan prever el fuerte impacto que supondrá la publicación en 1949 de su tesis, *Las Estructuras Elementales del Parentesco*, convertida desde ese momento en objeto incesante de referencia, estudio, crítica, en el campo de la antropología y más allá.

Lévi-Strauss toma el término “estructura” de los lingüistas, pero no olvida su presencia en la etnología, sobre todo en la obra de A. R. Radcliffe-Brown⁴³. Por otra parte, tan estructuralista es la obra de E. Leach como la de Lévi-Strauss, básicamente contemporáneas. Pero en la etnología religiosa y la Historia de las Religiones la obra de Leach es menos importante, aunque amplía algunas perspectivas del estructuralismo⁴⁴.

⁴⁰ El vaso escita de Voronèje en *Apollon sonore op. cit.* 86-94. Un pilar de piedra decorada de los antiguos eslavos procedente de la Galicia polaca, y algunos motivos de los petroglifos de Valcamonica en Italia en *Courtisane op. cit.* 199-208, 228-238. Un bronce casita de Luristan y un vaso de Hasanlu en Azerbaiyán, con motivos iraníes, en *Roman des jumeaux op. cit.* 87-99. Ampliando el tema podemos incluir los análisis sobre la arquitectura de la Regia en Roma o las estructuras de fuegos/templos, *Religion romaine op.cit.* 183-186, 318-332, o evocar iconografías conocidas a través de descripciones antiguas como la de Diva Angerona (Macrobio III, 9, 4) y la de la Fortuna de Preneste (Cicerón, *Sobre la adivinación* II, 85) estudiadas en G. Dumézil, *Déeses latines et mythes védiques* (Bruselas 1956) 64-66 y 71-98. Pero todo sumado, es muy poco en la obra del sabio comparatista.

⁴¹ Las reflexiones de J. Poucet sobre las relaciones entre el conocimiento derivado de la arqueología y las fuentes literarias y el método desplegado por F. Lissarrague para el análisis de las imágenes en los vasos griegos, muestran un camino.

⁴² Por ejemplo, su artículo “El Análisis estructural en lingüística y en antropología”, de 1945, recogido en C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (Buenos Aires 1968) 29-50, reedición de este libro en Barcelona 1988.

⁴³ Evocado como antecesor por ejemplo en *ibidem.* 274-277.

⁴⁴ Evocaremos, también, los efectos de cierto nacionalismo cultural y metodológico. En este sentido, el antropólogo británico no tuvo en el mundo anglosajón de los historiadores de las reli-

Otra cuestión es el impacto mediático, cultural e intelectual del estructuralismo en los años 60 y 70, del que se distanció Lévi-Strauss pues era por completo ajeno a sus intereses.⁴⁵ Pero el hecho es que desde todas las corrientes intelectuales de la época, desde todas las disciplinas, se impuso un diálogo amistoso o crítico con el estructuralismo. Es elocuente, por ejemplo, el número de libros de autores españoles sobre Lévi-Strauss y su obra hechos desde los estudios de filosofía sin que, hasta donde sé, tengan un correlato en el desarrollo de una carrera en el campo de la etnología por parte de esos mismos autores⁴⁶.

La dedicación de Lévi-Strauss a la Historia de las Religiones es relativamente tardía. Procede de su nombramiento para la cátedra de “religiones comparadas de los pueblos sin escritura” en 1951⁴⁷. Sus artículos fundamentales se fechan en los años 50 y se presentan como una ampliación al estudio de las religiones del método que, hasta entonces, había aplicado en la antropología social⁴⁸.

Vistos en perspectiva, estos trabajos son los precedentes de un discurso del método: *El Pensamiento Salvaje*, que aparecerá en 1962 y, sobre todo, de la gran serie de las *Mitológicas* en donde pondrá a prueba su método de forma definitiva⁴⁹. Esta serie se completó en 1985 con la *Alfarera celosa*, en realidad quinto

giones el eco que tuvo Lévi-Strauss, en ese ámbito, en Francia. Aquí su influjo germinó de manera espectacular en un grupo de helenistas que aplican una “antropología del mundo griego” entroncada, también, con los *Annales*. Me refiero obviamente a las obras de J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, M. Detienne y su amplia influencia. Conviene destacar, además, la relación directa de Vernant con la sociología de Durkheim a través de L. Gernet. Leach pretendió aplicar a la *Biblia* el método estructural, pero Lévi-Strauss descartó la pertinencia de esta posibilidad sin razones convincentes, véanse los términos del debate en L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition* (París 1998) 131-138.

⁴⁵ Lévi-Strauss, *De Près et de loin op. cit.*, 104-107, en especial 105; C. Clément, *Claude Lévi-Strauss* (París 2002) 40, cita una carta de 1970 en el mismo sentido. Recordemos que Dumézil tuvo una actitud análoga, *Mythe et épopée III op. cit.* 14-15, Dumézil en *Entretiens op. cit.* 119-120.

⁴⁶ J. Rubio Carracedo, *La evolución del estructuralismo en Lévi-Strauss* (Madrid 1974), id., *Lévi-Strauss: Estructuralismo y ciencias humanas* (Madrid 1976), P. Gómez García, *La Antropología estructural de Claude Lévi-Strauss: ciencia, filosofía, ideología* (Madrid 1981), A.B. Espina Barrio, *Freud y Levi-Strauss: Influencias aportaciones e insuficiencias de las antropologías dinámica y estructural* (Salamanca 1990), J. Álvarez Martínez, *El comportamiento humano según Lévi-Strauss* (Móstoles 1992), L.V. Abad Márquez, *La Mirada distante sobre Lévi-Strauss* (Madrid 1995).

⁴⁷ Explicado en *Antropología Estructural 2 op. cit.* 62-68. Véase en la bibliografía de Lévi-Strauss citada en la n. 2, la escasez de títulos de contenido religioso antes de los 50.

⁴⁸ Publicados *ibidem* “La estructura de los mitos”, de 1955, p. 186-210, comentado *infra*; “Estructura y dialéctica”, de 1956, 211-218, sobre la relación mito-rito. En *Antropología Estructural 2 op. cit.* Publicó, de esta época, “La estructura y la forma. Reflexiones acerca de una obra de Vladimir Propp”, de 1960, 113-141, importante por su investigación del método; “La gesta de Asdiwal”, de 1958, 142-189, fundamental por su aplicación del método; “Cuatro mitos winnnebago”, de 1960, 190-202, resumido *infra*.

⁴⁹ *Mythologiques **. *Le cru et le cuit* (París 1964), versión española *Lo Crudo y lo Cocido* (México 1968); *Mythologiques ***. *Du miel aux cendres* (París 1966), versión española *De la Miel a las Cenizas* (México 1972); *Mythologiques ****. *L'origine des manières de table* (París 1968), versión española *El Origen de las Maneras de Mesa* (México 1970); *Mythologiques *****. *L'homme nu* (París 1971), versión española *El Hombre Desnudo* (México 1976).

volumen de las *Mitológicas*, y en 1991 por la *Historia de Lince*. Aunque en este libro adopta otro punto de vista, al interesarse por la forma diferente de hacer un lugar para el otro en la mitología americana y en la reflexión de los pensadores del Renacimiento europeo.

2.1. El Estructuralismo de Lévi-Strauss

Para Lévi-Strauss la naturaleza oral del mito es determinante para su comprensión. El título de la cátedra que ocupa en 1951, “Religiones comparadas de los pueblos sin escritura”, destaca este aspecto en el que insiste en un texto de 1968⁵⁰. De este hecho derivan consecuencias de la mayor importancia. Pero lo primero que llama la atención es que, en realidad, apenas existe una definición del mito. En su texto pionero de 1955 sobre “La estructura de los mitos”⁵¹, de cuyos contenidos fundamentales no se desdecirá en lo sucesivo, Lévi-Strauss afirma que

“El valor del mito como mito... persiste a despecho de la peor traducción. Sea cual fuere nuestra ignorancia de la lengua y la cultura de la población donde se lo ha recogido, *un mito es percibido como mito por cualquier lector del mundo entero*. 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 ‘despegar’ si cabe usar una imagen aeronáutica, del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse”⁵².

Esta definición es pobre y paradójica. Es pobre porque renuncia a la definición para dejar la percepción del mito, cuya naturaleza oral destaca, como hemos indicado, a la intuición del lector común. Es paradójica porque se desprende de un plumazo de las especificidades que las lenguas introducen en sus narraciones como diferentes matices y que de hecho forman parte del contexto etnográfico de referencia cuyo conocimiento, sin embargo, siempre postuló como fundamental para interpretar los mitos⁵³. Pero su análisis prosigue.

⁵⁰ *Antropología Estructural 2 op. cit.* 62-63.

⁵¹ Republicado en *Antropología Estructural op. cit.* 186-210. Su lugar en la obra de Lévi-Strauss equivale al artículo sobre los flámenes mayores de 1938 en la obra de Dumézil.

⁵² *Antropología Estructural op. cit.* 190, subrayado nuestro. Recuerda esta fórmula en *El hombre desnudo op. cit.* 583. Definición más “escolar” en *De Près et de loin op. cit.* 193-198.

⁵³ Dubuisson, *Mythologies op. cit.* 150, 152, 167, subraya el desentendimiento por las lenguas al que se atuvo Lévi-Strauss cuando reconoce su ignorancia de los idiomas. Por otra parte digamos que la inmensa mayoría de los mitos que utilizó estaban compilados en inglés, español o portugués, *Hombre Desnudo op. cit.* 581-582.

Dentro de la analogía lingüística, indica Lévi-Strauss que cada mito está formado por unidades constitutivas de complejidad progresiva. Denomina a las mayores ‘mitemas’, término cuyo uso no se generalizó, pero nos permite seguir el razonamiento de Lévi-Strauss. El mitema en el mito es análogo a la frase en el lenguaje. El mitema, como la frase, tiene su lugar en la narración y dispone para su análisis de una ficha que consiste en la asignación de un predicado a un sujeto: esto es, consiste en explicitar analíticamente una ‘relación’. Pero esto tiene limitaciones, por lo que considera que las “verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas sino ‘haces de relaciones’, y que solo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significante”⁵⁴.

Sigue a esta presentación un famoso ensayo de aplicación sobre el mito de Edipo. Para ello dispone sus elementos constitutivos, ‘mitemas’, de forma que satisfaga las exigencias que acaba de exponer, y ofrece el cuadro adjunto⁵⁵. Que explica indicando que las columnas agrupan las relaciones de un mismo “paquete”, que no son significativas para *contar* el mito, pues para ello basta con leer los temas de izquierda a derecha y de arriba abajo. Pero para *comprender* el mito la lectura de arriba abajo pierde sentido y se impone una “lectura” de izquierda a derecha considerando cada columna globalmente. La primera columna agrupa las relaciones exageradas entre parientes consanguíneos. La segunda incluye relaciones de parentesco subestimadas. La tercera presenta la destrucción de monstruos y la cuarta incluye precisiones sobre el sentido del nombre de los protagonistas. Siguen dos o tres páginas de explicaciones sobre este mito y las peculiaridades desveladas por el tipo de análisis propuesto. A ellas remitimos⁵⁶, pero como indica desde el principio, no se trata más que de un ejemplo de análisis estructural que permite introducir otras consideraciones.

En primer lugar, no existe “un” mito más “auténtico” o “mejor”, el mito está constituido por el conjunto de sus versiones⁵⁷. Tampoco un mito se basta para explicarse a sí mismo, es necesario relacionarlo con otros mitos, ya sean procedentes de la cultura de donde se tomó el mito inicial, o de otras vecinas pobladas por hablantes de lenguas más o menos emparentadas. Esta es una de las debilidades del tratamiento del mito de Edipo, por ello Lévi-Strauss completa su argumento con el comentario de las distintas versiones conocidas de los mitos zúñi de origen y emergencia.

⁵⁴ *Antropología Estructural op. cit.* 191.

⁵⁵ *Ibidem* 194.

⁵⁶ *Ibidem* 194-197.

⁵⁷ *Ibidem* 197. Escribe en la p. 199, “No existe versión ‘verdadera’ de la cual las otras serían solamente copias o ecos deformados. Todas las versiones pertenecen al mito”. Recordemos que este texto es de 1955, y también que la primera edición de *Loki* de Dumézil es de 1948. Que, a su vez, es uno de los modelos de análisis estructural en religión para Lévi-Strauss (*Antropología Estructural op. cit.* 297, texto de 1952). Pues bien, ese libro de Dumézil muestra la pertinencia de

Cadmo busca a su hermana Europa raptada por Zeus			
		Cadmo mata al dragón	
	Los espartanos se exterminan mutuamente		
			Lábdaco (padre de Layo) = 'cojo' (i)
	Edipo mata a su padre Layo		
			Layo (padre de Edipo) = 'torcido' (i)
		Edipo inmola a la Esfinge	
			Edipo 'pie-hinchado' (i)
Edipo se casa con Yocasta, su madre			
	Etéocles mata a su hermano Polínices		
Antígona entierra a polínices, su hermano, violando la prohibición			

No es este el lugar para resumir ese análisis perfectamente accesible, se trata de subrayar que el énfasis en la consideración de todas las versiones del mito, procedan estas de la misma cultura⁵⁸, o de culturas más o menos cercanas, como en el ejemplo zuñi, o en el famoso estudio de "La gesta de Asdiwal"⁵⁹. En estos

todas las versiones del mito de Loki, con independencia de la lengua, género literario, autor y fecha en que se recogieron, lo que quiere decir, en palabras de Lévi-Strauss, que "todas las versiones pertenecen al mito". Tiene su interés lo que precede a la sentencia de Lévi-Strauss citada al principio de la nota, pues afirma que los comentarios de Freud sobre el complejo de Edipo forman parte del mito de Edipo. Propuesta que explicará cumplidamente, treinta años después, en *La Potière jalouse* (París 1985) 243-253.

⁵⁸ En la edición de *Antropología Estructural op. cit.* del artículo de 1955, Lévi-Strauss remite a "Cuatro mitos winnebago", editado en *Antropología Estructural 2 op. cit.* 190-202, donde se da esta circunstancia.

casos y otros muestra cómo las variantes del mito no son aleatorias sino que, debidamente ordenadas, constituyen 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 de la otra, una estructura simétrica pero invertida. Se introduce, entonces, un principio de orden allí donde solo era el caos, y se gana la ventaja suplementaria de extraer ciertas operaciones lógicas, que están en la base del pensamiento mítico"⁶⁰, y que unas páginas más adelante presenta como una fórmula de aspecto algebraico

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

Juego estético, ambición cientísta que busca una (pseudo) cobertura matemática al análisis del mito, verdadero útil analítico. De todo se ha dicho. Lévi-Strauss dice cómo leerla:

"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: 1) que uno de los términos sea reemplazado por su contrario (arriba: *a* y *a-1*); 2) que se produzca una inversión correlativa entre el 'valor de función' y el 'valor de término' de los elementos (arriba: *y* y *a*)"⁶¹.

No es posible entrar en los pormenores de la fórmula canónica y de sus implicaciones en la obra de Lévi-Strauss y más allá, tema del importante libro de L. Scubla⁶². Sin embargo es posible ilustrar parcialmente cómo opera recurriendo a un ejemplo sencillo⁶³. Para homenajear al etnólogo Paul Radin, Lévi-Strauss parte de su publicación en un volumen de cuatro mitos winnebago con la particularidad que uno de ellos parece diferente a los otros. Pues bien, Lévi-Strauss muestra cómo esos cuatro mitos forman, en realidad, una estructura.

El primer mito cuenta como el hijo de un jefe y su mejor amigo sacrificaron sus vidas por la comunidad. Tras su muerte sufrieron pruebas en el otro mundo hasta que llegaron junto al Creador quien, como favor, los devolvió entre los vivos. Diversos detalles permiten interpretar cómo el mito distingue entre dos modos de vida, o dos destinos. Uno ordinario, de quienes aspiran a una vida

⁵⁹ Publicado en 1958 y recogido en *Antropología Estructural 2 op. cit.* 142-189.

⁶⁰ *Antropología Estructural op. cit.* 204.

⁶¹ *Ibidem* 208.

⁶² *Lire Lévi-Strauss*, con todos los pormenores historiográficos y teóricos.

⁶³ "Cuatro mitos Winnebago" en *Antropología Estructural 2 op. cit.* 190-202, y Scubla, *Lire Lévi-Strauss op.cit.* 54-55, sobre la renuncia de Lévi-Strauss a usar allí la fórmula canónica.

completa y mueren de forma también completa, otro heroico de quienes renuncian a partes de vida y buscan la muerte, pero como recompensa acrecientan las partes de vida de los restantes miembros de su tribu y ellos mismos pasan por una alternancia indefinida de vidas y muertes parciales.

El segundo mito es una variante del anterior con una diferencia. El héroe sacrifica la duración de su vida en bien de su esposa amada, que acaba de morir. Pero no sabe, como tampoco lo sabían los protagonistas del mito anterior, que al actuar así su altruismo se vería recompensado recuperando la vida de su esposa y la suya propia.

El tercer mito es el *aition* del rito de iniciación de los miembros de la cofradía del *Medicine Rite*, consistente en la representación de muertes y resurrecciones sucesivas. A diferencia de los otros mitos, cuyos héroes se muestran dispuestos a morir, aquí los seguidores del rito se adiestran para morir de manera simbólica en el rito varias veces a lo largo de su vida. Es decir, buscan mediante la ejecución del rito un destino semejante al de los héroes de los mitos anteriores, con vidas y muertes parciales. En este caso el beneficiario es cada miembro de la cofradía, no toda la tribu ni un tercero particular.

El cuarto mito es heterogéneo y según Radin suscita unas dificultades que se desvanecen con el análisis estructural planteado por Lévi-Strauss. Cuenta el mito que la hija de un jefe se prenda de un huérfano, pero muere y es devuelta a la vida por el huérfano, que debe triunfar en diversas pruebas sobre la tierra, en la misma cabaña donde pereció la joven, no en el mundo de los espíritus. La armadura de este mito consiste en un sistema polar que aproxima y opone a dos individuos, masculino y femenino. Cada uno es excepcional donde el otro está desprovisto: la hija del jefe ocupa la cúspide social y está al margen de ella, al igual que le ocurre al huérfano, que como tal está disminuido socialmente. Pero la elevada posición social de la mujer señala su incapacidad para expresar sus sentimientos y tener una vida afectiva; por el contrario, la marginalidad social del muchacho no es obstáculo para que sea un cazador excepcional. El relato hace que al morir la joven de forma natural, el protagonista quede solo y tenga una muerte social, y mientras que en la vida ordinaria la mujer estaba en una posición superior y el muchacho en una posición inferior, tras la muerte se separan y sus posiciones se invierten, ella queda debajo, en la tumba, mientras que él permanece arriba, en el suelo de una cabaña. Pero esta situación es inestable. El fantasma de la mujer permanece sobre la tierra y el joven lucha contra los espíritus para devolverla entre los vivos. Lo consigue y desposa a la mujer. Sin embargo el proceso puede ser indefinido, pues el hijo del héroe presenta una vivencia semejante a la de su padre. Sin embargo el relato termina con los dos protagonistas en una situación intermedia, como seres que residen bajo tierra que en ciertas ocasiones pueden subir sobre ella como lobos, espíritus ambiguos en quienes se combinan rasgos positivos y negativos.

Que estos mitos se entienden en estructura, “pertenecen a un mismo grupo de transformación” como dice Lévi-Strauss⁶⁴, se desprende de varias observaciones.

En primer lugar, los cuatro mitos tratan sobre destinos excepcionales, opuestos a los destinos ordinarios sobre los que no se habla. Por otra parte, se plantea una oposición entre dos tipos de destinos extraordinarios, unos por exceso (mitos 1, 2, 3), otros por defecto (mito 4). Los mitos 1, 2 y 3 también se pueden clasificar por la función diferente del sacrificio consentido de los héroes. Seguidamente se pueden ordenar por el tipo de pruebas a los que espíritus o fantasmas someten a los héroes; en el mito 3 no hay prueba, los espíritus son compañeros de ruta; en el mito 1, actúan como seductores que debe evitar el héroe; en el mito 2 son agresores; rasgo que se acentúa en el mito 4. Se produce, por lo tanto, una progresión de una conducta pacífica a una agresiva y de un comportamiento humano a otro no humano. Finalmente, la progresión anterior se relaciona con los nexos que se establecen entre los protagonistas y el grupo: el héroe del mito 3 forma parte de una cofradía, lo que le confiere un destino privilegiado en su grupo, con el que está de acuerdo; los dos héroes del mito 1 se separaron del grupo para realizar una hazaña en beneficio del grupo; en el mito 2 el héroe actúa a favor de su mujer, sin mención al grupo; en el mito 4 los dos héroes tienen una actitud negativa ante el grupo pues la mujer prefiere morir a comunicarse y el joven no parte con los habitantes del poblado cuando deciden emigrar.

De una manera u otra lo pertinente a la hora de considerar estos mitos son las formas de relación, en primer lugar entre ellos mismos como clasificación de las posibilidades que ofrece un tema, las formas de vida y muerte, en una cultura determinada. Íntimamente conectadas están las diversas formas de existencia y, por supuesto, las diferentes posturas que puede adoptar un individuo ante sus semejantes. Todo ello, por último, considerado siempre en el marco de las claves etnográficas de la cultura de referencia. Pues bien, lo que en este ejemplo llevó a cabo Lévi-Strauss con cuatro mitos, es sometido a un gigantesco despliegue en las *Mitológicas*.

En las 2000 páginas de la versión española que tengo en mi mesa⁶⁵ presenta y analiza 813 mitos estandarizados mediante una forma de presentación específica y la numeración continua que les da a lo largo de los cuatro volúmenes. Al hilo de la explicación Lévi-Strauss introduce alusiones o menciones a versiones diferentes de otros mil mitos. La exposición traza un gigantesco bucle que comienza con la presentación del mito bororo (Brasil central) del desanador de pájaros⁶⁶ y termina con ese mismo mito⁶⁷, en la medida que forma un

⁶⁴ *Antropología Estructural 2 op. cit.* 200.

⁶⁵ Ediciones, a las que, como se ha dicho, cabe añadir las más de 650 páginas de *La potière jalouse* y de *Histoire de Lynx*, que manejo en su edición original.

⁶⁶ *Lo Crudo y lo Cocido op. cit.* 43-45.

⁶⁷ *Hombre desnudo op. cit.* 531-540.

grupo con mitos recogidos en la costa Noroeste de los Estados Unidos. Pero lo expuesto en estos volúmenes no es sino la punta del iceberg de los mitos americanos conocidos⁶⁸ que han pasado a formar parte de la cultura universal gracias a Lévi-Strauss.

Podemos dejar en sus palabras un resumen de su contenido. En su libro-conversación con D. Eribon, Lévi-Strauss explica el doble movimiento geográfico y de progresiva complejidad que se articula a lo largo de los cuatro volúmenes. En *Lo Crudo y lo Cocido* se basa en mitos procedentes sobre todo de Brasil central y oriental, ámbito que se alarga por toda Sudamérica en *De la miel a las cenizas*. El tercero comienza con un mito de América del Sur, enseguida ilustrado por otros de América del Norte y el último volumen, *El hombre desnudo*, se ocupa de materiales norteamericanos, para regresar al final, como hemos indicado, la mito inicial. El movimiento hacia la complejidad tiene una lógica interna:

“Los mitos introducidos sucesivamente tratan problemas de complejidad creciente. Los discutidos en el primer volumen explotan oposiciones entre cualidades sensibles: crudo y cocido, fresco y podrido, seco y húmedo, etc. En el segundo volumen, estas oposiciones dejan lugar poco a poco a otras que no recurren a una lógica de las cualidades sino a una lógica de las formas: vacío y lleno, continente y contenido, interno y externo, etc. El tercer volumen, *El origen de las maneras en la mesa*, da un paso decisivo. Trata acerca mitos que en vez de oponer términos, oponen las diferentes maneras según las cuales estos términos se oponen entre sí: pueden presentarse conjuntos; pueden presentarse disjuntos... Los mitos que cuentan un viaje en piragua ocupan en el libro una posición estratégica porque ilustran admirablemente esta clase de problema. Cuando el viaje comienza y, a medida que progresa, lo cercano se aleja y lo lejano se acerca. Cuando se llega al destino, los valores iniciales de los dos términos se encuentran invertidos. Pero el viaje necesita tiempo. La categoría del tiempo se introduce de esta forma en el pensamiento mítico como medio necesario para mostrar las relaciones entre otras relaciones ya dadas en el espacio. Esto significa que una dimensión novelesca penetra gradualmente la dimensión mítica, con todas las consecuencias que esto implica para la evolución de los dos géneros...”⁶⁹.

⁶⁸ Lévi-Strauss, *De Près et de loin op. cit.* 185, cuenta “comencé a dedicarme a la mitología en 1950, terminé las *Mitológicas* en 1970, durante veinte años, levantado al alba, borracho de mitos, he vivido en verdad en otro mundo. Los mitos me impregnaban ¡hay que absorber tantos y tantos mitos que no se utilizan! Y cuando se constata que tal mito, de tal oblación, existe bajo una forma modificada en una población vecina, es preciso examinar toda la literatura etnográfica relativa a esta población para encontrar en su medio, sus técnicas, su historia, su organización social, los factores que pueden estar relacionados con esas modificaciones. Vivía con todos estos pueblos y con sus mitos como en un cuento de hadas”.

⁶⁹ *Ibidem* 189-190.

El Hombre desnudo, por último, trata sobre el hombre que invento los adornos y los vestidos que por descuido corta la cuerda que lo une con el cielo, mientras que la mujer salva la humanidad ocupándose del horno de tierra.

Al hilo de estos temas se introducen otras cuestiones. En primer lugar y de forma significativa la etnografía que aporta el contexto en que esos mitos adquieren sentido, pero también las condiciones geográficas, los ecosistemas, considerando particularmente los pormenores botánicos o zoológicos de las especies que protagonizan, tantas veces, los mitos, o explicaciones sobre concepciones cosmológicas cuando son relevantes, etc. Aquí y allá se introducen reflexiones más generales, sobre el pensamiento mítico o las formas del pensamiento en general. Pero lo más relevante es la forma de la relación entre los mitos, la gramática, la dialéctica que se establece entre ellos.

Por otra parte, el referente musical, que articula la obra desde la “obertura” de *Lo Crudo y lo cocido*, hasta el “finale” de *El Hombre desnudo*, también expresa los modos de articulación entre los mitos. Además, fórmulas algebraicas, semejantes a la canónica, que aparecen con frecuencia también cumplen ese papel. Parece evidente que ninguna de las dos maneras es estrictamente necesaria, se pueden interpretar mitos, incluso a la manera estructural, sin recurrir a estos usos que pueden considerarse metafóricos⁷⁰. Otras veces recurre a analogías estéticas, como los “levantamientos en rosetón”⁷¹ u otros modelos, topológicos esta vez, como “la botella de Klein” que permite pasar del exterior (continente) al interior (contenido) para volver a pasar del interior (contenido) al exterior (continente), pero invertido, que encaja con la idea del origen en los excrementos de la arcilla utilizada en alfarería⁷².

Lo relevante de todas estas aproximaciones es la idea de *relación* para explicar los mitos. El término “relación” es consustancial al estructuralismo, pues resulta evidente que objetos únicos y/o aislados nunca pueden definir una estructura y que esa estructura es, precisamente, una determinada forma de “relación” entre los objetos considerados por el análisis. Pero una cosa es tener la palabra *relación* como clave y otra muy distinta es comprender de forma precisa cómo se plantean las relaciones pertinentes en cada caso. Esto es, la forma en que los mitos dialogan, se relacionan entre sí, formando una gramática particular cuyo desvelamiento fue, de hecho, el centro del trabajo de Lévi-Strauss en el estudio del mito. Sin lugar a dudas la matriz lingüística del estructuralismo levistraussiano ha sido determinante de esta estrategia.

⁷⁰ Aunque no es así como lo contempla el propio Lévi-Strauss, *ibidem* 243-248. Sobre la matematización véase la posición crítica de Dubuisson, *Mythologies op. cit.* y favorable de Scubla, *Lire Lévi-Strauss op. cit.* 203-285.

⁷¹ *Lo Crudo y lo cocido op. cit.* 14.

⁷² *La Potière jalouse op. cit.* 209-226; Scubla, *Lire Lévi-Strauss op. cit.* 105-108.

En un texto de 1968, ya evocado, donde Lévi-Strauss repasa su actividad en la cátedra que ocupó en la *École pratique des hautes études*, presenta su trabajo sobre los mitos:

“En lugar de emprender comparaciones apresuradas y lanzarse a especulaciones sobre los orígenes, más vale proceder al análisis metódico de los mitos, definiendo cada uno por el conjunto de sus variantes atestiguadas, y dando de lado toda idea preconcebida... Para lograrlo conviene aplicar un método muy estricto, que se compendia en tres reglas:

1. Un mito no debe ser jamás interpretado en un solo nivel. No existe explicación privilegiada, pues todo mito consiste en un *establecimiento de relación* entre varios niveles de explicación.
2. Un mito no debe jamás ser interpretado solo, sino en su relación con otros mitos que, tomados juntos, constituyen un grupo de transformación.
3. Un grupo de mitos no debe nunca ser interpretado solo sino por referencia: (a) a otros grupos de mitos; (b) a la etnografía de las sociedades de donde proceden. Pues, si los mitos se transforman mutuamente, una relación del mismo tipo une, sobre un eje transversal al suyo, los diferentes planos entre los que evoluciona toda la vida social, desde las formas de actividad tecno-económica hasta los sistemas de representaciones, pasando por los intercambios económicos, las prácticas rituales y las creencias religiosas.

Se alcanzan así estructuras relativamente sencillas, cuyas transformaciones engendran mitos de diversos tipos. Por este rumbo la antropología colabora modestamente a la elaboración de esa *lógica de lo concreto* que parece ser uno de los principales afanes del pensamiento moderno, y que nos acerca, más que alejarnos de ellas, a formas de pensamiento en apariencia muy extrañas a la nuestra”⁷³.

Las tres reglas enunciadas en este pasaje se reducen a una, pues remiten a otras tantas formas de *relación*. Expresamente designada en el punto 1, para el plano semántico de la explicación, sigue en el punto 2 como relaciones entre los mitos de un grupo. Que en el punto 3(a) se relaciona, otra vez, con otros grupos de mitos y en 3(b) con el contexto etnográfico. Finalmente, al final del pasaje Lévi-Strauss enlaza con otra de sus inquietudes. La comprensión de la estructura de los mitos está vinculada con la inteligencia de las pautas elementales de operación del pensamiento humano, cuya unicidad establece “por arriba”: los mitos

⁷³ Retomado en *Antropología Estructural 2 op. cit.* 66-67.

son pensamiento bueno, de calidad, que sigue ciertamente otras modalidades de expresión que el pensamiento científico, pero no es inferior de ningún modo⁷⁴.

De este modo, observamos cómo la estrategia de investigación de los mitos desplegada por Lévi-Strauss se relaciona estrechamente con una dimensión filológica, o antropológica profunda, pues manifestó reiteradamente su ambición por llegar a los fundamentos de la producción de pensamiento en la mente humana. Constantemente preocupado por los diversos avances científicos –fue un pionero en la introducción de la incipiente informática⁷⁵ en los estudios etnológicos– se interesaba por los mecanismos fisiológicos del conocimiento llegando a relacionar, cuando creía tener argumentos para hacerlo, formas de pensamiento mítico con aspectos de la fisiología del cerebro...⁷⁶.

Desde el punto de vista de la Historia de las Religiones nos interesa más otra cuestión que tiene que ver directamente con el concepto de mito que maneja Lévi-Strauss, pues podría tener implicaciones en la forma habitual de usar el concepto de mito en la Historia de las Religiones. Me refiero a su estudio sobre cómo mueren los mitos⁷⁷.

Para empezar reconoce de manera implícita que los mitos mueren cuando fallecen sus narradores, cuando dejan de contarse. Esta sería una banal muerte de los mitos en el tiempo. Pero en el estudio trata acerca de la muerte de los mitos en el espacio. Parte de que los mitos se transforman, lección de toda su obra, y que de todo mito puede generarse una variante o, incluso, un mito diferente en su paso de una sociedad etnográfica a otra, modificándose su estructura, su código o su mensaje, sin que el mito deje de existir. Sin embargo, en ciertos casos, la fórmula primitiva se altera de tal modo que pierde su sustancia mítica.

Lévi-Strauss aborda la cuestión partiendo de una serie de mitos contados entre los indios del noroeste de América del Norte. Entre los pueblos de lengua *salish*, que habitan entre el Pacífico y las Rocosas, se cuentan muchas variantes de la “Historia de Lince”, que constituirán con el tiempo el punto de partida del libro de mismo título.

Este mito cuenta cómo un anciano pobre y enfermo, llamado Lince, era despreciado por sus vecinos. Valiéndose de la astucia consigue fecundar a la hija del jefe, que no comprende las razones de su embarazo y del que nace un niño llamado Lince. Los aldeanos lo abandonan a su suerte, junto con la madre. Pero

⁷⁴ Este es el tema de *El Pensamiento Salvaje*, al que remite en el pasaje recién citado pues “La ciencia de lo concreto” es su primer capítulo.

⁷⁵ “Cibernética” es la expresión que usa, véase por ejemplo su artículo de 1951 “Lenguaje y Sociedad” retomado en *Antropología Estructural op. cit.* 51-61, en 51-52, cf. 255.

⁷⁶ Por ejemplo “El hechicero y su magia”, publicado en 1949, en *Antropología Estructural op. cit.* 151-167, parte de los mecanismos fisiológicos inducidos por la acción del hechicero en sus víctimas o pacientes como base de un análisis psicológico.

⁷⁷ *Antropología Estructural 2 op. cit.* 242-253, publicado inicialmente en 1971.

más adelante, solo o con ayuda de su mujer, Lince recupera su verdadera naturaleza: la de un guapo joven y cazador experto que permite a su familia vivir en la abundancia mientras que el pueblo padece el hambre. Finalmente se produce un acuerdo y Lince perdona y alimenta a quienes no le habían tratado muy mal.

Algunas versiones relacionan estos episodios con el origen del viento y de la niebla. En estos casos un búho (que en estas culturas anuncia la muerte) arrebató al hijo de Lince que luego es liberado por los suyos, circunstancia que produce los dos fenómenos atmosféricos mutuamente excluyentes. Tras indicar la amplia difusión del mito, que llega a afectarlo de forma que se desvirtúa progresivamente, Lévi-Strauss se detiene en un área colindante, donde los *chilcotin* de lengua *athapaskan*, invierten el contenido de este relato.

Cuentan el origen de un adorno, las conchas *dentalia*, como el resultado del enfrentamiento entre un niño llorón, querido por sus padres, y un búho que lo raptó, cuidó y le dio un collar de *dentalia*⁷⁸. Los padres recuperan trabajosamente al niño perseguidos por el búho hasta que lo espantaron en una emboscada. El héroe es bien recibido en su poblado y reparte *dentalia* entre los vecinos. Pero tiene un percance con su madre cuando ésta le obliga a bañarse, como represalia se queda en un lago hasta que es rescatado por dos hermanas recubierto de limo y con una apariencia penosa. Entonces se produce un invierno excepcionalmente riguroso hasta que nuestro protagonista consigue caza y madera en abundancia, adoptando su apariencia de joven apuesto y adornado de conchas. Coyote lo descubre y, bajo su apariencia verdadera, desposa a las dos hermanas.

Este mito se entiende como una serie de transformaciones o inversiones del primer mito *salish*. Así, el búho en vez de entrar en la cabaña atrae a su víctima hacia el exterior. El búho, que en las versiones *salish* es un canibal o un amo hurraño, es en la versión *chilcotin* un poseedor de riquezas, las *dentalia*, que le arrebató el héroe antes de partir. Otras transformaciones se desarrollan en torno al motivo del baño. En las versiones *salish* donde el mito de Lince se relaciona con el origen de la niebla, Lince y su hijo se muestran vestidos con la piel saniosa de un anciano, que robada al héroe y quemada origina la niebla. En el mito *chilcotin* este lugar lo ocupa la cobertura de limo del joven en el lago, produciéndose una simetría entre la niebla que oscurece el aire y el limo que enturbia el agua.

Al norte de los *chilcotin* habitan los *carrier*, también de lengua *athapaskan*, pero culturalmente muy diferentes. Cuentan que había un joven huérfano que por único vestido tenía una piel de Lince. En un paseo sorprendió desnuda a la hija del jefe, que no lo vio, pero lo reconoció por el contacto de las manos que

rozaron su cuerpo. Para escapar al deshonor se casó con él. El jefe aceptó a su yerno y dándole vestidos y adornos le “lavó” su pobreza. Finalmente, el joven se reveló como un cazador consumado y gran destructor de monstruos enemigos de los indios. Sin embargo, un día pereció en lucha contra un Lince gigante. La joven inconsolable se suicidó sobre el cadáver de su esposo.

En esta versión se reemplazan expresiones literales, presentes de forma natural en los dos relatos iniciales, por sus equivalentes metafóricos. En lugar de Lince, como tal, el protagonista va vestido con una piel de lince. La fecundación real queda reemplazada por el roce del cuerpo de la chica. La piel limosa que no lavan las hermanas, o la piel de anciano que oculta a un joven apuesto, con adornos propios, se reduce a la pobreza “lavada” o suprimida por la alianza con el jefe. El análisis de justicia distributiva entre buenos y malos se convierte en una narración con final trágico. Esta versión ya no conserva su sustancia mítica, el mito ha dejado de serlo, se ha agotado y está muerto al contarse como un cuento,

Las tribus del grupo lingüístico *tsimshian* justifican, mediante la transformación de este mito, el origen de un ornamento en forma de búho que posee cierto clan en exclusiva. Se cuenta, pues, la historia de un ornamento concreto. Pero esta es una historia “inmutable”, cerrada, pues explica cómo una vez conseguido el adorno, esta adquisición perdurará.

Por último, hacia el este de los anteriores estaba la familia lingüística algonquina. Los más occidentales eran los *cree* que cuentan cómo en cierto poblado desaparece un niño cada noche, mientras que en otro rincón del pueblo un niño gritaba sin parar. La madre enfadada lo zarandeo y el niño se escurrió de su piel y echó a volar como un gran búho blanco. La mujer lo espío y averiguó que era su hijo quien así transformado raptaba a los demás para comérselos. Reunió a su gente y acusó a su hijo, concebido de un blanco. Los lugareños condenaron a muerte al ogro, que imploró perdón prometiendo grandes maravillas a cambio de salvar la vida. Así se hizo, los indios abandonaron el poblado y cuando regresaron encontraron un pueblo con casas de madera y habitado por blancos cuya lengua no entendían. Allí vivía el búho que explicó que aquella población procedía de los niños raptados y devorados. Él mismo, convertido en un jefe blanco, dio a los *cree* armas, vestidos y útiles, fundando así la buena armonía entre los dos pueblos.

Lévi-Strauss explica este relato indicando que los *cree* fueron amigos de franceses e ingleses desde el siglo XVII. Su versión del mito del “Niño Raptado por el Búho” pretende ajustarlo a una historia en la que los *cree* se distinguían por su afinidad con los blancos. Se trata de una conversión en historia reciente, destinada a justificarla y a validar la orientación de sus actitudes políticas. Sin duda acontecimientos reales, como los matrimonios mixtos y las visitas a factorías de hombres blancos, están en la base de esta historia.

⁷⁸ Lévi-Strauss trata este mito desde otros puntos de vista en “Structuralisme et écologie”, de 1972, recogido en *Le regard éloigné* (París 1983) 143-166, en especial 149-52 cf. 182-184, e *Histoire de Lynx* (París 1991) 129-143, dependiendo el análisis de la red de mitos en la que se inscriba, de acuerdo con la polisemia de los mitos para el método estructural.

Por tanto, según el etnólogo, la sustancia mítica desaparece, los mitos mueren convertidos en literatura (*carrier*), en historia inmutable (*tsimshian*), o en historia reciente (*cree*). Estas conversiones se producen, además, cuando se atraviesan umbrales geográficos y culturales.

Ahora bien ¿son estos realmente mitos muertos? La cuestión no es responder con pretensiones de verosimilitud a una pregunta retórica, pues hablar de “la muerte de un mito” supone considerar una forma de relato como un ente biológico, lo cual siempre será una metáfora. Son otras cosas que parecen interesantes.

En primer lugar, se impone la consideración, quizás banal después de lo dicho, de la inmensa cantidad de relatos, versiones, historias despojadas por Lévi-Strauss para construir sus estudios. Por cada mito, o serie de mitos que entra en el análisis, una multitud quedó aparcada. Entre ellos unos pocos, como en este caso, ilustran un fenómeno marginal desde el punto de vista del análisis estructural. Más allá de los mitos orgánicos, en estructura, se configura un dominio fronterizo, más o menos amplio, de relatos, historias y cuentos que pertenecen a una suerte de tierra de nadie de la fabulación: sin posibilidad de ser analizados como mitos y lejos de las intenciones e intereses de los estudiosos de la literatura.

Pero, en segundo lugar, desde el punto de vista de la Historia de las Religiones, si ponemos en mutua perspectiva las obras de Dumézil y de Lévi-Strauss hemos de constatar que los mitos estudiados por Dumézil en el ámbito de las culturas herederas del fondo indoeuropeo son, o serían, en terminología de Lévi-Strauss, “mitos muertos”. “Muertos” porque se han transformado en literatura, por ejemplo en la poesía griega; “muertos” porque se han transformado en historia inmutable, por ejemplo en la narración de los orígenes de Roma; o “muertos” porque se han transformado en historia reciente, por ejemplo en la *Historia de los reyes de noruega* escandinava, o en los relatos del ciclo de los nartas, en el Cáucaso.

¿Habría, entonces, que considerar novelas las obras de Dumézil y no verdaderos estudios de mitos? Lo oportuno es, más bien, considerar algunos límites de la obra de Lévi-Strauss.

2.2. Límites de la obra de Lévi-Strauss

En realidad la obra de Lévi-Strauss es tangencial con respecto a la Historia de las Religiones. Ciertamente, tiene un gran relieve para el conocimiento de las religiones de las sociedades etnográficas, y más allá en la medida que otros autores adoptaron y adaptaron su método. Pero en su génesis no hubo una problemática específica de Historia de las Religiones⁷⁹, sino, como explica el

⁷⁹ Al contrario que Dumézil, siempre ubicado en el ámbito de la Historia de las Religiones, buscando el referente cultural indoeuropeo, específicamente religioso, de las similitudes detectadas

propio Lévi-Strauss, una oportunidad, marcada por su incorporación a la cátedra de *Religiones comparadas de los pueblos sin escritura*, de ampliar los ámbitos temáticos sobre los que aplicaba sus análisis estructurales⁸⁰.

Por ejemplo, es significativo que no considera a los dioses⁸¹. Es obvio que en muchas culturas existen mitos, incluso muy importantes, no necesariamente protagonizados por dioses. Pero también es significativo constatar hasta qué punto la mitología presentada y analizada en la obra de Lévi-Strauss es una mitología atea. Además su estudio de los mitos transcurre prácticamente al margen de los ritos. Sin embargo, sobre este punto Lévi-Strauss mantuvo una postura coherente desde los años 50 hasta el “Finale” de *El Hombre Desnudo*.

Básicamente rechaza la existencia de una relación mecánica entre mito y rito, que allí donde se conoce un mito ha de descubrirse un rito asociado, o viceversa. Por el contrario, sostiene que para la perspectiva estructuralista el ámbito de las palabras, los mitos, y el de los gestos, los ritos, deben contemplarse como el resultado de transformaciones de nociones idénticas en planos diferentes. Lo explica con un ejemplo en un artículo de 1956⁸².

Un mito de los indios *pawnee* narra el origen del poder de los chamanes. Para ello escenifica el conflicto entre un joven inexperto con poderes mágicos y un anciano hechicero celoso y vengativo, además intervienen varias mujeres. El mito se construye mediante una tupida red de oposiciones y cuenta con varias versiones. Sin embargo, en la bien establecida etnografía *pawnee* no está atestiguado ningún rito correspondiente. No hay entre estos indios sociedades de chamanes con clases de edad, mientras que el mito destaca la oposición entre generaciones. Además el acceso al chamanismo se realiza mediante herencia del maestro, mientras que este mito subraya los poderes innatos del joven. Sin embargo, entre tribus vecinas de los *pawnee*, relacionadas cultural e históricamente con ellos, los chamanes se organizan en clases de edad y superan complejos ritos de iniciación para cambiar de clase. El análisis de estos ritos, y del mito *pawnee*, muestra cómo operando ambos con los mismos valores semánticos se produce una inversión, como si se contemplasen en un espejo, según se explicitasen en el mito o en el rito. En otro caso, el referente del mito de partida es el rito *pawnee* de Hako, sobre la alianza entre grupos, que tiene la particularidad de situar simbólicamente a los grupos que se alían en una relación padre / hijo que es una permutación de la alianza entre línea paterna y línea materna. La conclusión de Lévi-Strauss es que el mito, el rito iniciático de los chamanes y el rito de Hako, son otros tantos grupos de permutaciones fundamentados en la equivalencia entre la oposición padre / hijo y la oposición hombre / mujer⁸³.

por los lingüistas. Por otra parte, el paso de la formación filológica, propia de Dumézil, al estudio de las religiones es tan trivial que no requiere comentario.

⁸⁰ En *Antropología Estructural 2 op. cit.* 62-68.

⁸¹ Una excepción en C. Lévi-Strauss, *Palabra dada* (Madrid 1984) 93-98.

⁸² Recogido en *Antropología Estructural op. cit.* 211-218

Lévi-Strauss amplía esta demostración en un artículo titulado “Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos”⁸⁴ donde muestra, también, cómo el análisis estructural sabe hacer uso de los conocimientos históricos para desplegarse.

El caso es que *mandan* e *hidatsa*, de lengua sioux y cultura semejante, se conocen bien desde su instalación en Dakota, pero existen bastantes indicios que atestiguan sus existencias separadas durante largos siglos y su paso por distintos estilos de vida a lo largo del tiempo. Una vez establecidos como vecinos, y posiblemente como consecuencia de su decadencia demográfica a lo largo del siglo XIX, fueron estableciendo una progresiva solidaridad que hizo que cuando se sometió a sus últimos supervivientes a la encuesta etnográfica se apreciara cómo estas tribus habían organizado sus diferencias en sistema. No podemos ocuparnos del núcleo de la demostración, baste con señalar que considera la diferencia estacional, los modos de vida (en particular las formas de caza) relacionados con esa diferencia y, sobre todo, los ritos y mitos vinculados con esos temas. La conclusión es que se diseña una compleja estructura que integra mitos y ritos relacionados con las formas de subsistencia y en particular con las formas de caza, diferentes en verano e invierno, en la cual se establece entre mitos *mandan* y ritos *hidatsa*, y viceversa, complejas relaciones de simetría, de tal forma que el sistema mítico-ritual de los unos podría comprenderse como reflejado en el sistema mítico-ritual de los otros.

Termina Lévi-Strauss con una explicación histórica. Los *hidatsa*, recién llegados a la cuenca del Missouri, adoptan un nuevo género de vida y los ritos de los *mandan*. Las oposiciones que se manifiestan en los mitos derivan del afán propio de cada tribu por preservar su identidad, entre tantas cosas que las unen. El desarrollo del sistema mítico-ritual en simetría sería la forma de resolver el problema político y filosófico de la buena distancia: cómo conseguir ser vecinos cercanos y afines sin correr el riesgo de la fusión, de la desaparición de las identidades⁸⁵.

⁸³ *Ibidem* 216-217.

⁸⁴ Publicado en 1971 en homenaje a E.E. Evans-Pritchard y recogido en *Antropología Estructural 2 op. cit.* 225-241.

⁸⁵ Sobre las relaciones entre *mandan* e *hidatsa* vuelve en *Le Regard Éloignée op. cit.* 256-257 y *El Origen de las maneras de mesa op. cit.* 401-405. En el mismo *Antropología Estructural 2 op. cit.* (texto de 1968) p. 67-68, sintetiza estas aportaciones, “se ha procurado también integrar el estudio del mito y el del ritual. La teoría ordinaria, según la cual existiría entre ambos órdenes una correspondencia término a término... se reduce al caso particular de una relación más general: el estudio de casos precisos hace aparecer mitos y ritos como transformaciones diferentes de elementos idénticos... O sea que el mito y el rito no siempre se duplican; en cambio es posible afirmar que se completan en dominios que exhiben ya un carácter complementario... [relaciona mitos y ritos con el lenguaje y sigue]... los mitos y los ritos pueden, también ellos, ser tratados como modos de la comunicación: de los dioses con los hombres (mitos), o de los hombres con los dioses (ritos). Con la diferencia, sin embargo, de que los interlocutores divinos no representan parejas como los otros, en el seno de un mismo sistema de comunicación”.

Un complemento a estas ideas sobre la relación mito-rito aparece, como decíamos, en el “Finale” de *El hombre desnudo* para responder a los críticos, sobre todo anglosajones, que le reprochaban su desinterés por los contextos rituales de representación de los mitos.

Descarta la acusación de que no se ocupa de los aspectos emocionales implícitos en la ejecución de los ritos, para pasar a diseccionarlos. Clasifica los contenidos de los ritos e invita a distinguir entre mitos de pleno derecho, complejos y bien articulados como formas literarias, y “representaciones míticas” que solo existen como notas, esbozos o fragmentos vinculados al rito, pero distintos de este. Por ello, el estudio del rito debe ser autónomo, distinto conceptualmente de las dos formas míticas indicadas y, sobre todo, de la segunda, que es erróneo considerar parte del rito. Tendremos, pues, tres términos: una mitología explícita, otra implícita y el rito en estado puro. En este, a su vez, se distinguen palabras proferidas, gestos realizados y objetos manipulados.

Entonces la explicación del rito no vendrá de su confrontación con la mitología, explícita o implícita, sino con la vida profana, pues ésta proporciona el horizonte de referencia para comprender el uso diferente, por agregación o suplantación, que se hace de palabras, gestos y objetos en los contextos rituales. Más en concreto, gestos y objetos reemplazan palabras, connotan ideas y representaciones que el rito condensa. Para esto recurre constantemente a los procedimientos de la *fragmentación*, insistiendo en la variedad y matices de los objetos manipulados y de los gestos realizados, y de la *repetición*, en ocasiones exhaustiva, de la misma fórmula o las que se relacionan con ella. Ambos procedimientos son complementarios y distinguen, de manera global, al rito del mito. Situado en la esfera de lo vivido, el cuidado del rito por fragmentarlo y reiterarlo garantizan que nadie ni nada pueda interrumpirlo. Concluye Lévi-Strauss que la oposición entre rito y mito es idéntica a la que se produce entre vivir y pensar “el ritual representa un bastardeo del pensamiento consentido a las servidumbres de la vida. Reduce, o mejor dicho trata vanamente de reducir, las exigencias del primero a un valor límite que no puede jamás alcanzar: sino se aboliría el pensamiento mismo”⁸⁶.

Estas consideraciones son procedentes. Sin embargo se impone la misma conclusión: los ritos son secundarios para Lévi-Strauss. Por una parte, porque los textos citados son una isla en el océano de su obra. Por otra, porque en los estudios donde recurre a ritos, éstos apenas son aludidos, o se recogen aspectos particulares, para mencionar enseguida sus correspondientes mitos etiológicos, que verdaderamente centran el análisis pues, como concluye en el pasaje recién citado, los ritos son una mera concesión del pensamiento a las exigencias de la vida, y esto es una degradación, un “bastardeo” del pensamiento.

⁸⁶ *El Hombre Desnudo op. cit.* 609.

En paralelo con la ausencia de dioses y el tratamiento secundario del ritual ha de considerarse el énfasis estructuralista en las relaciones entre los mitos, en la gramática de los motivos, sus modulaciones, formas de relación, inversiones, oposiciones. El interés por detectar entre ellas las que son principales o secundarias, por identificar las que responden de alguna manera a realidades empíricas o culturales, visibles en el registro etnográfico, o las que son resultado de la propia especulación intelectual, que precisa rellenar las casillas vacías de una estructura intelectual. Todo ello es extraordinariamente interesante, pero tuvo como consecuencia que la semántica de los mitos, los temas de los que tratan, la importancia mayor o menor que tienen para las sociedades donde se narran, los propios contextos, muchas veces rituales, otra vez, de la narración, quedan en segundo plano, cuando no se obvian.

Otros críticos han puesto de relieve los límites de las analogías algebraicas, topológicas, musicales... marcadas por la ideología cientifista de Lévi-Strauss y sus afinidades personales. Estas críticas son oportunas, pero parecen tangenciales al fondo de la cuestión en la medida que, en definitiva, cada cual se inspira donde puede. Si para Lévi-Strauss fueron sugerentes esas referencias, bienvenidas sean, aunque sean tan personales y difícilmente exportables que contribuyen en gran medida a definir lo irreplicable de su obra. Pero esto no ha impedido que otros estudiosos hayan aplicado la indagación estructural sobre los mitos en diferentes culturas, sin fórmulas algebraicas o referencias musicales⁸⁷.

Una paradoja mayor e irreducible del análisis levistraussiano de los mitos es que parte de su naturaleza oral⁸⁸, y, no obstante, suele prescindir de las referencias lingüísticas y sus implicaciones. Pero no solo eso, los mitos que estudia proceden en su inmensa mayoría de recolecciones llevadas a cabo por misioneros más o menos cuidadosos con los relatos que compilan, viajeros, y, ciertamente en muchos casos, por etnógrafos especializados a los que Lévi-Strauss concede justamente confianza. Además, en muchas ocasiones es relevante el contexto de narración de los mitos que puede ser ritual, y tropezamos con la relativa indiferencia de Lévi-Strauss hacia el rito que hemos indicado, o no. Pero incluso cuando, en apariencia, no hay un contexto ritual significativo, se produce en numerosas ocasiones, todo un espesor en el proceso comunicativo, tanto mayor cuando los interlocutores no solo hablan idiomas diferentes, sino que son de razas diferentes, portan culturas y valores distintos, se sitúan en unas posiciones sociales complicadas cuando se comunican con sus interlocutores informantes...⁸⁹.

⁸⁷ Véanse dos ejemplos del ámbito heleno que conozco mejor, M. Detienne, *Los jardines de Adonis* (Madrid 1983), la edición original es de 1972; P. Elliger, *La légende nationale phocidienne* (Atenas, París 1993).

⁸⁸ En *Antropología Estructural 2 op. cit.* 63, escribe "la ausencia de escritura en las sociedades que estudiamos nos parece -y tal es, sin ir más lejos, un tema esencial de nuestra reflexión- ejercer una especie de influencia reguladora sobre una tradición que debe mantenerse oral".

⁸⁹ Por ejemplo, J. Goody, *La Domesticación del Pensamiento Salvaje* (Madrid 1985) 130-145, sobre los contextos de representación del mito. A su manera, pone de relieve el tema Platón en

Es cierto que ya desde el ensayo de 1955, Lévi-Strauss había dicho que el mito se percibía más allá de la lengua en que se narraba, y sin duda como en tantos otros principios, se atuvo a esta idea a lo largo de su obra. Pero la constatación de esta coherencia no resuelve la paradoja subrayada, quiere decir que la elimina sin más.

En el estudio que acabamos de citar sobre la *ethnographie de la citation A*, Becquelin-Monod presenta algunas versiones indias de la crucifixión de Cristo recogidas en América Central, revelándose como se producen malentendidos o mezclas con tradiciones y elementos culturales locales. Veamos un ejemplo recogido en el Yucatán en 1935:

"Cuando los judíos mataron a Jesucristo se volvieron locos. Tres días después de su muerte la tierra se abrió y él subió al cielo, después creó el mundo en seis días. Lanzó su bendición y los cristianos aparecieron. Antes de ellos solo había judíos, es decir, diablos o enanos"⁹⁰.

Y concluye, influida por Lévi-Strauss, que el concepto de polifonía, entendido en sentido técnico como conjunto de voces paralelas en contraste con la armonía, que distingue la voz principal de los acompañamientos, puede ayudar al estudio de las narraciones amerindias⁹¹.

Sea. Pero desde el punto de vista de Lévi-Strauss el ejemplo que acabamos de citar sería un mito muerto, siguiendo su propia metáfora. Pero los mitos "muertos" en este sentido constituyen un conjunto ingente de relatos, que va mucho más allá de los casos reunidos en ese estudio. Además estos relatos procedentes de "mitos muertos" son, probablemente, los que en la actualidad son realmente contados en muchísimos casos por las poblaciones etnográficas vivas, tras los procesos de transformación acelerados del siglo XX. Pues bien, en la concepción de Lévi-Strauss el análisis estructural sería incapaz de abordar estos mitos, a no ser que se "remiticen" hasta constituir nuevas estructuras. Pero esto, si es que acaece así en algún caso, no ha interesado a Lévi-Strauss⁹².

el escenario dramático del *Ion*, y E. Leach y otros a quienes responde Lévi-Strauss en *El hombre desnudo op.cit.* 603-610. A. Becquelin-Monod, "La parole des blancs nous fait rire : l'ethnographie de la citation", *L'homme* 28 (1988) 296-317, estudia por qué los informantes del etnólogo se ríen cuando repite una de sus frases.

⁹⁰ *Ibidem* 308.

⁹¹ *Ibidem* 310.

⁹² En una entrevista publicada en *Esprit* n° 77, sin fecha en la traducción española que manejo pero de principios de los años 60, incluida en el volumen C. Lévi-Strauss, *Elogio de la Antropología* (Buenos Aires 1976) 49, dice "Hasta en la mitología de la cual trataré casi íntegramente mi próximo libro, vale decir, la de América tropical, percibo niveles heterogéneos. De tal manera prefiero dejar de lado ciertos textos [sic], por lo menos de forma provisional, debido a que su organización interna parece depender de otros principios; en América del Sur existe una literatura casi novelesca mezclada a los mitos, la cual, tal vez, sea pasible de un análisis estructural, pero en

La explicación de su desinterés por las formas de pensamiento más pobres entre las poblaciones etnográficas deriva de una concepción sobre esas poblaciones que también se mantuvo estable. La explicita con términos emocionados en el colofón de su lección inaugural en el *Collège de France* cuando afirma:

“Me será permitido entonces, tras haber rendido homenaje a los maestros de la antropología social al comenzar esta lección que mis últimas palabras sean para estos salvajes, cuya oscura tenacidad nos ofrece todavía el medio de asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones: hombres y mujeres que, en el momento en que hablo, a miles de kilómetros de aquí, en alguna sabana devorada por los incendios de la maleza o en una jungla brillante de lluvia, retornan al campamento para compartir una pobre pitanza y evocar juntos a sus dioses; estos indios de los trópicos –y sus semejantes del resto del mundo– que me han enseñado su pobre saber, donde se encierra, sin embargo, lo esencial de los conocimientos que vosotros me habéis encargado transmitir a otros; condenados bien pronto, por desgracia, a la extinción, bajo el golpe de las enfermedades y los modos de vida –para ellos, todavía más horribles– que nosotros les hemos llevado, y con quienes he contraído una deuda de la cual no me sentiría liberado aun cuando –en el lugar en que me habéis colocado– pudiera justificar la ternura que me inspira y el reconocimiento que les debo, mostrándome tal como fui entre ellos y tal como quisiera no dejar de ser entre vosotros: su discípulo y su testigo”⁹³.

Poco después mantiene ideas del mismo tenor cuando elogia a J.-J. Rousseau como fundador de las ciencias del hombre⁹⁴. Para la ocasión selecciona los pasajes donde el ginebrino expresa su curiosidad por las múltiples culturas exóticas que es posible conocer en su tiempo, y cómo conociéndolas también nos conoceríamos mejor a nosotros mismos. Donde explica cómo para conocer a los hombres ha de comenzarse por observar sus diferencias. Donde expresa su apertura hacia las formas de vida no exclusivamente humanas. Y de esta forma, muestra Lévi-Strauss hasta qué punto en su propia obra pretendió realizar el proyecto roussoniano.

¿Está detrás de las consideraciones de método etnológico a propósito de Rousseau una apreciación del buen salvaje, del hombre todavía no contaminado por la civilización? Es difícil de decir, pero como contraste podemos recordar cómo, en otra monografía etnológica, M. Godelier explica como los avances del

este caso de un análisis estructural transformado y afinado que yo no me atrevo a abordar por el momento”. Otro ejemplo de su dedicación a la crítica de las compilaciones mitográficas americanas en *Palabra dada* (Madrid 1984) 143-149.

⁹³ Texto del año 1960 recogido en *Antropología Estructural op. cit.* XLVIII.

⁹⁴ *Antropología Estructural 2 op. cit.* 37-45, matizado en Lévi-Strauss, *De près et de loin op. cit.* 231-234.

hombre blanco preceden el contacto efectivo⁹⁵, que Lévi-Strauss no ignora⁹⁶, pero que tal vez obvia en sus análisis sobre mitos “orales”, “vivos”, o “sin contaminaciones”, que quizás deja de lado al escoger, como objeto de sus investigaciones los mitos de las culturas etnográficas más primitivas con el objeto de encontrar en ellas, en sus creaciones intelectuales, la raíz misma del pensamiento humano. Raíces en cuyo universalismo insiste a lo largo de su obra.

De esta forma Lévi-Strauss se revela portador de un concepto de hombre y de humanidad, que corre paralelo con sus críticas al humanismo y al historicismo occidentales por su fundamental etnocentrismo⁹⁷. Con este concepto de una humanidad despojada, racional, cercana a una naturaleza cuyos entresijos conoce por vías diferentes a las de la ciencia moderna, la obra de Lévi-Strauss dignifica la condición humana⁹⁸. Todas las formas de pensamiento salvaje, parecen, bajo la pluma de Lévi-Strauss, como pensamiento de calidad, al menos de tanta calidad como el mejor pensamiento científico, o como su propio pensamiento, cuya sofisticación ya no es preciso glosar.

Pero al efectuar esta presentación de los hechos, los mistifica. Las formas de pensamiento más bajas, informes, los pensamientos de los marginales dentro de estas sociedades marginadas⁹⁹, no entran en el análisis, parece como si no existiesen. No leemos en la obra de Lévi-Strauss reflexiones sobre culturas “malas”, pensamientos “perversos”, informantes “lerdos” o etnógrafos incompetentes¹⁰⁰. Pero existen, y Lévi-Strauss los conocía y los conoce. Pero este aspecto oscuro de la humanidad no le interesa, la dimensión tenebrosa, ilógica, mística, presente en tantas formas de religión de las sociedades etnográficas, apenas entra en sus análisis¹⁰¹.

⁹⁵ Por ejemplo escribe M. Godelier, *La Producción de Grandes Hombres* (Madrid 1986) 7: “Hasta el año 1951 los baruya jamás habían visto a los blancos; sin embargo, sin saberlo, estaban ya bajo su dependencia material, económica. Esta había comenzado un decenio antes de que los hubiesen visto en una tribu con la que ellos intercambiaban regularmente su sal por útiles de piedra, por bellas hachas de acero y machetes probablemente fabricados en Sheffield o en Solingen... la subordinación material al mundo de los blancos precedió a su subordinación política e ideológica”.

⁹⁶ Es la justificación del título de sus *Tristes Trópicos* (Buenos Aires 1970) y de *Saudades do Brasil* (París 1994).

⁹⁷ Véase por ejemplo *Antropología Estructural 2 op. cit.*, 257-259, y *Pensamiento Salvaje op. cit.* 356-390, y ya *Race et histoire* (París 1987 reed.) versión española en *Antropología Estructural 2 op. cit.* 304-339.

⁹⁸ A semejanza del budismo, como ha indicado Dubuisson, *Mythologies op. cit.* 203-214.

⁹⁹ Y que tienen la peculiaridad de convertirse, con frecuencia, en informantes privilegiados de los etnólogos. Véase por ejemplo la presentación que hace P. Clastres del guayaki Chachubutawachugi en *Cronique des indiens Guayaki* (París 1972) 214-218; o el caso del Muchona el Abejorro, personaje marginal e informante clave para la concepción del ritualismo ndembu que leemos en V. Turner, *La Selva de los Símbolos* (Madrid 1980) 145-162.

¹⁰⁰ O solo a medias, como cuando indica, *Pensamiento Salvaje op. cit.* 69, 73, 75, que los etnógrafos no suelen tener suficientes conocimientos de ciencias naturales como para percibir con precisión la lógica de las aproximaciones de los indígenas al medio natural.

¹⁰¹ O se convierte, en unos pocos casos, en un análisis psicológico, véase *Antropología Estructural*

Ahora bien, de esta forma no se invalida el método estructural de estudio del mito, simplemente constatamos sus limitaciones si se trata de comprender sus potencialidades desde el punto de vista de la Historia de las Religiones.

3. EL ESTRUCTURALISTA ANTE SU ESPEJO

Dumézil y Lévi-Strauss se conocían, y respetaban enormemente y de manera recíproca. En sus momentos de enfado hacia la moda estructuralista de los años 60 y 70, Lévi-Strauss proclamó reiteradamente su deuda para con Dumézil, sin aceptar otras influencias, por su parte Dumézil dejó a Lévi-Strauss al margen de su momento anti-estructuralista¹⁰². Pero sus obras y sus “estructuralismos” son muy diferentes. Esta es una idea elemental que conviene tener muy presente si se maneja este concepto, de forma general, para designar una de las metodologías estándar de la Historia de las Religiones.

En efecto, el concepto de estructura tiene una rica “prehistoria” en el ámbito de las ciencias humanas, en particular de la lingüística y de la etnología¹⁰³. En este sentido nada tiene de extraordinario que fuesen un estudioso de las lenguas, como Dumézil, y un etnólogo como Lévi-Strauss, quienes lo actualizasen. Pero también conviene tener presente el sentido último del concepto tal como se usa, más que se acuña, en la obra de K. Marx y de S. Freud –por lo demás dos referentes explícitos para Lévi-Strauss¹⁰⁴, no así para Dumézil–.

Tal como explica M. Foucault en un texto célebre, Marx y Freud –junto con Nietzsche– introdujeron la idea de lo infinito de la interpretación en el pensamiento occidental. Interpretación que se aplica a unos discursos en los que se descubre la “banalidad” de los estudios burgueses sobre aspectos del capital, en Marx, o a la praxis psicoanalista que sitúa al paciente ante la mirada de su analista, en Freud. La interpretación infinita introduce, además, la noción de sospecha sobre unos discursos que nunca serán lo que aparentan, lo que enuncian en primer plano y deben, por lo tanto, ser objeto de una hermenéutica que desvele su sentido. Sentido que, a su vez, será necesariamente parcial, limitado, pues el

tural op. cit. 151-167, sobre la operatoria de los chamanes o “Introduction a l’oeuvre de Marcel Mauss” en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (París 1983) ix-lii, en xli-l, sobre la teoría de la magia en Mauss. La palabra magia solo parece en *De la miel a las Cenizas* en los índices de los cuatro volúmenes de las *Mitológicas*.

¹⁰² Se desprende de Lévi-Strauss, *De Près et de loin op. cit.* 183, Eribon, *Faut-il brûler Dumézil? op. cit.* 284-286, 329-338, aporta más detalles.

¹⁰³ En *Antropología Estructural op. cit.* 249-289, Lévi-Strauss traza esta historia, que reaparece en páginas y frases sueltas, como muestra esta cita de *El Hombre Desnudo op. cit.* 569: “lo que el estructuralismo trata de realizar, a la zaga de Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure y Freud, es manifestar a la consciencia un objeto otro”.

¹⁰⁴ Lévi-Strauss, *De Près et de loin op. cit.* 150-152; y C. Clement, *Claude Lévi-Strauss* (París 2003) 18-23, comentando sobre todo análisis de *Tristes trópicos*.

propio sujeto de la interpretación se convierte a su vez en objeto de interpretación, en una secuencia sin fin¹⁰⁵.

Llámesese “estructuras” a esas realidades ocultas y entiéndaselas como sustrato de los enunciados en el ámbito de las diferentes religiones y, efectivamente, tendremos una perspectiva fundamental semejante a Dumézil y a Lévi-Strauss. Pero, en la práctica, esto quiere decir tan poco que apenas es relevante indicarlo como aspecto de la genealogía de sus prácticas hermenéuticas.

Porque el hecho es que entre la dedicación al Viejo Mundo de Dumézil y al Nuevo de Lévi-Strauss, entre la matriz filológica –que no lingüística– del uno y la filosófica –más que etnológica– del otro, entre el subrayado de las analogías que establece Dumézil y el énfasis en las transformaciones que lleva a cabo Lévi-Strauss, entre las dinámicas ternarias del primero y las dicotomías del segundo, entre la devota disección de las peculiaridades de los dioses del primero y la mitología atea del segundo, las diferencias entre ambos son de envergadura.

Quizás haya que tener presente que la causa última de estas diferencias está, una vez más, en los objetos considerados. Dumézil se ocupa de las sociedades jerarquizadas del Viejo Mundo, cuando tienen escritura o han generado un saber oral pero estable que se ha cristalizado en escritura a partir de su contacto con la cultura occidental (como la literatura védica o el Avesta). Además explica siempre que la ideología tripartita es jerárquica, que la primera función manda, y la segunda menos que la primera, mientras que la tercera no lo hace. Si esto tiene un fundamento prehistórico, etno-histórico, ese fundamento se haya en una genealogía del poder expresada en términos de evolución social en el seno del proceso histórico. Lévi-Strauss, por su parte, se ocupa de las sociedades básicamente igualitarias del Nuevo Mundo, considera sus mitos solo cuando son orales y sin contaminaciones –algo impensable en las literaturas del Viejo Mundo–, la ideología que soportan estos mitos es, además, igualitaria en muchas ocasiones.

Como contraste con lo anterior puede ser oportuno indicar cómo en un tema particular, pero significativo para la Historia de las Religiones, nuestros autores llegan a posiciones similares, aunque cada uno expresándose a su manera. Me refiero a la cuestión de las relaciones entre mito y rito.

Una de las aportaciones importantes de Dumézil ha sido el énfasis en el carácter ritualista de la religión romana, bien conocido por lo demás. En este sentido, la religión romana se caracterizaría, en palabras de Lévi-Strauss, por el estado puro de sus ritos, esto es, desgajados de las formas de mitología explícitas o implícitas. Sería el tenaz conservadurismo de los romanos el agente de una religión basada en ritos reducidos a su “grado cero”¹⁰⁶. Así, Dumézil

¹⁰⁵ M. Foucault, *Nietzsche, Freud e Marx* (Porto 1980).

¹⁰⁶ O ritos sin mitos, de forma análoga a cómo Barthes denomina “le degré zéro de l’écriture” a la escritura “ausente” que busca la realización del sueño órfico de “un écrivain sans Littérature”, R. Barthes, *Le degré zéro de l’écriture* (París 1972) 9-10. Un desarrollo más elaborado del concepto

analiza un rito como el sacrificio romano del caballo de Octubre, asociado en la Antigüedad con mitos totalmente prescindibles, en términos equivalentes a los propuestos por Lévi-Strauss¹⁰⁷: los gestos de los protagonistas, los lugares que transitan, los objetos que manipulan, son todos ellos ordinarios. Pero su mezcla peculiar en unas condiciones dadas confiere una naturaleza ritual a esos gestos, objetos y lugares.

Totalmente al margen de lo anterior, existe una secuencia diferente: el sacrificio del caballo en la India, conocido como relato mítico en el *Mahabharata* y en tratados rituales que desglosan cuidadosamente sus complejas fases. Ha sido el ingenio de Dumézil quien ha sabido relacionar el rito romano, en “grado cero”, con estos temas indios verbalizados, e incluso prolijamente verbalizados, de tal forma que se impone considerar esos ritos desnudos referidos a una literatura perdida en Roma, pero conservada a miles de kilómetros en la civilización india.

Se podría sostener que las disquisiciones teóricas de Lévi-Strauss consisten en una metalogía sobre el trabajo de Dumézil sobre el rito, del que no hemos propuesto más que un ejemplo. Pero la diferencia, una vez más, surge cuando consideramos la finalidad de ambas obras. Allí donde Dumézil establece el parentesco cultural y las comunes raíces prehistóricas de los ritos romanos y de los mitos y glosas védicos, Lévi-Strauss establece la superioridad del pensamiento sobre el acto.

Parece, pues, que existe un estructuralismo de la jerarquía y otro de la igualdad social. Un estructuralismo del mito en la literatura y otro del mito narrado. Un estructuralismo de la religión y otro del pensamiento. En esta serie de divergencias, la similitud en el tratamiento de la relación entre mito y rito es particularmente interesante. Como lo es la común dignificación del pensamiento de unos remotos hombres prehistóricos o de unos alejados grupos etnográficos, que tanto uno como otro se obstinan en tomar “por arriba”, por sus formas más sofisticadas. Pero también es oportuno que nos detengamos en la influencia que la obra de E. Durkheim tuvo para nuestros dos referentes.

Dumézil manifestó sus distancias para con la ortodoxia que E. Durkheim imponía sobre los miembros de su escuela y para con la perspectiva apriorística implícita en la redacción de las *Reglas del Método Sociológico*¹⁰⁸, sin embargo,

puede verse en Groupe m *Rhétorique générale* (París 1982) 35-38, la idea muy básica sería partir del acto religioso puro, carente de explicación, y por tanto en “grado cero”, al que toda verbalización incluida con el gesto o añadida a él, o cualquier forma de mito o explicación etiológica tradicional o erudita suponen el añadido de sentido(s) en relación al grado cero de partida. La religión ritualista, fundamentalmente “actuada”, de los romanos, donde las explicaciones muchísimas veces se introducen tardíamente y por influjos helenos u otros sería, en este sentido, una religión en “grado cero”.

¹⁰⁷ Véase G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne* (París 1986) 141-219; Lévi-Strauss cita a Dumézil como inspirador, con otro ejemplo, en *El Hombre Desnudo op. cit.* 609.

él mismo estaba integrado en el “ambiente metodológico” de la naciente sociología¹⁰⁹. Esta corriente, contaba con escasa influencia en los mecanismos de poder académico en la Francia de entreguerras¹¹⁰, cuando Dumézil se iniciaba en la vida profesional, sin embargo tenía un gran ascendiente intelectual, concretado en su capacidad expansiva e integradora hacia otras disciplinas.

Un arqueólogo como H. Hubert, un sinólogo como M. Granet, un helenista como L. Gernet, un psicólogo como M. Halbwachs, o un antropólogo como M. Mauss, cultivaban esas disciplinas y al mismo tiempo formaban parte de la escuela de sociología¹¹¹. Esto quiere decir que desarrollaban los presupuestos durkheimianos en sus respectivos ámbitos.

Pues bien, en el ámbito de las lenguas ese lugar lo ocupaba A. Meillet, el director de la tesis de Dumézil y quien, en principio, debería ser su “patrón”, con lo que implica este término en la universidad de los “mandarines”. Era al patrón a quien, fundamentalmente, le correspondería abrir las puertas de una carrera universitaria a sus discípulos. Sin embargo Dumézil, interesado por los estudios de mitología, aplicaba en sus primeros trabajos el método de Frazer que, por lo demás, era el único relevante en el momento. De este modo se atrae la animadversión de los adversarios teóricos del frazerismo que son los durkheimianos¹¹². Pero Dumézil tampoco es un lingüista estricto, por lo que Meillet lo rechazó¹¹³. En definitiva, para los “sociólogos” eran preferibles candidatos más afines intelectualmente para ocupar las escasas plazas académicas cuya provisión podían decidir.

Así pues, la primera etapa de la carrera de Dumézil, entre su tesis de 1923 y 1938, se explica como un gran bucle que comienza en el ambiente de los sociólogos, aunque con una relación conflictiva con ellos, a una conversión, sin duda original, a cierta ortodoxia sociológica¹¹⁴ —que impera en su segunda etapa— pero

¹⁰⁸ (Madrid 1982), la edición original es de 1895. R. Ramos explica en su útil “Estudio Preliminar” a E. Durkheim, *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* (Madrid 1981) i-xxx, el contexto cultural y político de Francia que condicionó el proyecto de Durkheim.

¹⁰⁹ Véase Dumézil, *Entretiens op. cit.* 48-49, recordemos que A. Meillet dirigió su tesis, que asistió a las clases de M. Mauss y de M. Granet. Aunque H. Hubert fue muy duro en su rechazo hacia su obra juvenil, véanse detalles en Erison, *Faut-il brûler Dumézil? op. cit.*

¹¹⁰ Ch. Charle, *La République des universitaires 1870-1940* (París 1994) 189-241 explica sus mecanismos y T.N. Clark, *Prophets and Patrons. The French University and the Emergence of the Social Sciences* (Cambridge Mass. 1973) 9-94, explica la dificultad del sistema universitario francés para integrar investigadores y formas de conocimiento novedosos.

¹¹¹ Puede verse el conmovedor testimonio de J. Semprún, *L'écriture ou la vie* (París 1994), sobre las últimas clases de sociología de Halbwachs, las tardes de los domingos, en el campo de concentración nazi de Buchenwald.

¹¹² Y se expresa en el rechazo explícito de H. Hubert a Dumézil, véase *Entretiens op. cit.* 50.

¹¹³ *Ibidem* 59. Por lo que acepta un encargo docente en Estambul, que le lleva al Cáucaso, sus habitantes y sus lenguas.

¹¹⁴ “Cierta ortodoxia” implica una contradicción interna. Pero creo que se ajusta a una descripción precisa de la obra de Dumézil en esta etapa: el modelo sociológico se impone en un ámbito

con un Dumézil maduro, autónomo intelectual e institucionalmente y que se permite prescindir del apoyo de la escuela matriz. Por lo tanto, sin que Dumézil sea un durkheimniano estricto, es imposible entender su obra, sobre todo sus dos primeros períodos ¡hasta sus 52 años! sin referencia a Durkheim¹¹⁵.

Como etnólogo Lévi-Strauss se relaciona de forma más directa con Durkheim. Ahora bien, debido a su formación filosófica esta relación es de segunda mano, establecida a partir de la frecuentación de su obra¹¹⁶. Lo cual no excluye las otras influencias ya comentadas. Pero el modelo situado por Lévi-Strauss en la base de sus *Mitológicas* es de matriz durkheimniana. Leamos el comienzo de las *Formas elementales de la vida Religiosa*:

“En este libro nos proponemos estudiar la religión más primitiva y más simple conocida en la actualidad, analizándola e intentando explicarla. Decimos de un sistema religioso que es el más primitivo que nos es dado observar cuando cumple las dos condiciones siguientes: en primer lugar, es necesario que se encuentre en sociedades cuya organización no sea superada en simplicidad por ninguna otra: además es necesario que se pueda explicar sin hacer intervenir ningún elemento tomado a préstamo de una religión anterior”¹¹⁷.

Religión que será la de los aborígenes australianos tal y como se conocía a principios del siglo XX. Ahora bien, si consideramos estas líneas recordando la perspectiva roussoniana de Lévi-Strauss, así como su idea de comprender el fundamento del pensamiento humano a partir de sus manifestaciones en el seno de las poblaciones más simples, saltan a la vista las analogías entre la perspectiva de Durkheim y la de Lévi-Strauss. Ambos comparten, además, la matriz filosófica que rige la obra de Durkheim y es tan manifiesta en la de Lévi-Strauss. A ello se une el gusto por el detalle en la observación.

La diferencia, ciertamente notable, es que allí donde Durkheim espera encontrar formas elementales de pensamiento, Lévi-Strauss descubre formas de pensamiento sofisticadas, pues rechaza uno de los fundamentos de la teoría de su antecesor: la relación directa y mecánica entre sociedad y religión o pensamiento. Es más, algunas páginas de *El Pensamiento Salvaje* pueden leerse como una réplica a Durkheim. Por ejemplo:

no solo no visto, sino expresamente rechazado por los seguidores de Durkheim entre quienes desarrollaba su trabajo.

¹¹⁵ Recordemos la simpatía de Dumézil hacia Fustel de Coulanges, el maestro de Durkheim.

¹¹⁶ Véase *Antropología Estructural 2 op. cit.* 46-50. También su “Introduction a l’oeuvre de Marcel Mauss” art.cit., pues una de las características de la obra de Lévi-Strauss es el cuidado para con la obra de sus antecesores.

¹¹⁷ *Formas Elementales op. cit.* 1, la edición original es de 1912.

“... pocas civilizaciones, tanto como la australiana, parecen haber poseído el gusto de la erudición, de la reflexión intelectual, de lo que a veces parece ser un ‘dandysmo’ intelectual, por más extraña que pueda parecer la expresión cuando se la aplica a hombres cuyo nivel de vida material es tan rudimentario. Pero no nos equivoquemos: estos salvajes peludos y ventruados...”

sigue una descripción de sus costumbres un poco a la manera de la etnografía más etnocéntrica, para evocar su simplicidad, al modo que estimara Durkheim. Sin embargo, pese a ello “fueron en muchos respectos, verdaderos *snobs*”¹¹⁸. La simplicidad del modo de vida corre pareja, pues, con la complejidad intelectual. Pero en ambos autores es común la idea de iniciar el programa de investigación sobre la religión o el pensamiento en sociedades de estas características. Un poco más arriba de la cita anterior, Lévi-Strauss explica cómo la probable evolución de las sociedades australianas en “campana de cristal” es la razón de ser de parte de esos rasgos.

Pero lo que en *El Pensamiento Salvaje* es una observación significativa, aunque de corto alcance en la organización del libro, se convierte en las *Mitológicas* en el hilo conductor de la investigación desarrollada. En efecto, la evolución de los pobladores de las dos Américas también se produce en “campana de cristal” de hecho prácticamente hasta el año 1492, por más que sea preciso alargar el tiempo durante el cual tuvo lugar el proceso¹¹⁹.

Sin duda otras muchas cosas difieren, y no pasó en balde el tiempo entre los años 1912 y 1964. Pero si al poner los estructuralismos de Dumézil y de Lévi-Strauss frente a frente no podíamos sino marcar sus evidentes diferencias, al considerar, ahora, su matriz última en la obra de Durkheim, no queda más remedio que admitir y reconocer que se construyeron sobre un zócalo intelectual compartido consistente, muy en resumen, en una ambición permanente por articular observaciones particulares y aparentemente heterogéneas o caóticas, con reflexiones de tipo general que permiten comprender a esas observaciones formando redes de significación coherentes..., sistemas..., estructuras en definitiva.

4. Estructuralismo e Historia

Uno de los frentes de rechazo más pertinaz contra el estructuralismo es el que se ha levantado desde el campo de la Historia. Conviene que para finalizar nuestra exposición nos detengamos en el pues cabe interrogarse, si estas críticas

¹¹⁸ *Pensamiento Salvaje op. cit.* 134, cf. 123-136 y 229-233.

¹¹⁹ *El Origen de las Maneras de Mesa op. cit.* 48-52, reiterado en *De Près et de loin op. cit.* 84.

son pertinentes, sobre la oportunidad de la aplicación del método estructural en Historia de las Religiones, disciplina que, obviamente, se sitúa en una perspectiva histórica. Ahora bien, aunque muchos críticos consideran igualmente ahistóricas las obras de Dumézil y Lévi-Strauss, lo cierto es que nuestros dos autores plantean unas relaciones con la Historia muy diferentes.

Dumézil, sobre todo hacia los últimos años de su vida, gustaba de definirse como historiador, aun reconociendo las dificultades para ser reconocido por ese gremio. Lévi-Strauss, por su parte, siempre se preocupó por situarse en el campo de la Etnología y en sus escritos epistemológicos trata la Historia desde afuera, como una disciplina, entre otras, con las que se relaciona la Etnología. Dumézil apenas dedica unas pocas páginas a cuestiones de carácter epistemológico o teórico, dentro de las cuales se enmarcan sus posicionamientos sobre la Historia. Por el contrario, Lévi-Strauss se refiere a la Historia reiteradamente a lo largo de su obra, la usa puntualmente en ciertas ocasiones, y no de las menores, como acabamos de ver cuando resalta la evolución en “campana de cristal” de australianos y, en cierto modo, de los indígenas americanos, y también polemiza con ella.

Entrar a fondo en estas cuestiones nos llevaría muy lejos. Pero, ante todo debemos tener muy presente que la Historia con la que se relacionaban Dumézil y Lévi-Strauss, sobre todo en los años en que formularon sus propios métodos (años 40 para Dumézil, años 50 para Lévi-Strauss), era muy diferente a la usual en la actualidad, entre otras cosas debido al influjo ejercido en el ámbito de las humanidades por sus respectivas obras. Es preciso, por lo tanto, considerar históricamente esta cuestión y no levantar andamiajes intelectuales irreales e ininteligibles, como el derivado de suponer que nuestros autores se relacionan de manera conflictiva con las formas actuales de hacer la Historia.

Dicho de otra forma, es preciso tener presente que aun viviendo de cerca el impacto intelectual de los grandes historiadores franceses que forjaron la escuela de los *Annales*, M. Bloch, L. Febvre, E. Labrousse, F. Braudel, todos ellos y en sus polémicas contra la historia tradicional o *événementielle*, no dejan de tener presente la unidad de la disciplina, siendo esta percibida así, sin duda, por intelectuales ajenos o marginales a la historia propiamente dicha, como Dumézil o Lévi-Strauss en nuestro caso.

Pero esto ya no es cierto hoy. La fragmentación del discurso histórico en la actualidad difícilmente sirve como referente adecuado para comprender las tensiones y polémicas a las que aludiremos, donde está latente la ubicación de las posturas intelectuales en relación con una ortodoxia histórica, no claramente enunciada como tal por ninguno de los polemistas, pero con una presencia innegable.

En resumen, las relaciones conflictivas de Dumézil y de Lévi-Strauss con la Historia se producen sobre todo con las modalidades históricas positivistas,

herederas del siglo XIX, más que con las nacientes formas de historiografía que triunfan a lo largo del siglo XX. Aunque también hay que tener presente, como queda dicho, que en los años 40 y 50 la historia más novedosa todavía se entroncaba firmemente en la más tradicional, por lo que en ocasiones resulta difícil apreciar los objetivos reales de las polémicas planteadas.

4.1. G. Dumézil o el sabotaje de la historia

Como hemos indicado, Dumézil no polemiza abiertamente contra la Historia ni los historiadores. Sus frentes de batalla más claramente abiertos estuvieron en el campo de las filologías especializadas, en la polémica contra latinistas, vedistas, germanistas, etc., que veían sus dominios invadidos por un amateur que, lejos de entrar de puntillas en sus terrenos, alteraba radicalmente con sus propuestas el estado de cuestiones largamente debatidas y asumidas.

En este contexto los trabajos de Dumézil sobre temas romanos adquirieron pronto un lugar especial por varias razones. En primer lugar, por la amplitud de su tratamiento de cuestiones romanas largamente debatidas en la cultura europea desde el siglo XVIII, y por la radicalidad de la opción planteada por Dumézil en el frente de la comprensión de la religión, la historia primitiva y, más en general, la mentalidad de los romanos. Seguidamente porque, de forma más específica, Dumézil llevó a cabo una relectura sistemática de textos concebidos como historia por los romanos y heredados en la cultura occidental como tal, pero una historia que bajo la pluma de Dumézil se desvanece para transformarse en mitología. Finalmente porque la cultura latina es —era en realidad— uno de los pilares de la formación humanística europea y cualquier propuesta que se sintiese como una amenaza, poco importa si real o no, contra ese estado de cosas se concebía como una amenaza contra los mismos fundamentos del humanismo occidental.

Viendo esta polémica por su lado positivo, J. Scheid ha sintetizado las aportaciones de Dumézil a la Historia de la religión romana¹²⁰. La primera es que se debe tomar a los romanos en serio, su panteón y sus reglamentos religiosos tenían un sentido pleno y complejo que deben considerarse como tales. Dumézil también destacó por su rechazo a las interpretaciones naturalistas, que consideran esenciales algunos símbolos asignados —muchas veces de forma arbitraria— a una personalidad divina mucho más compleja, por ejemplo, la interpretación que se limitaría a constatar la relación de Júpiter con el cielo luminoso. Además batalló incesantemente contra las explicaciones evolucionistas, contra un ordenamiento sin base desde los elementos más antiguos hasta los más recientes en la definición de los distintos dioses. Por el contrario, Dumézil proponía que los hombres crean reflexión religiosa en planos diversos —filosofía, moral, arte...— al

¹²⁰ *La Religión en Roma, op. cit.* 81-83.

mismo tiempo. Por último, Dumézil se mantuvo en una posición por igual distante de la credulidad y de la hipercrítica.

El mismo J. Scheid, ha destacado los puntos de polémica de Dumézil contra los filólogos¹²¹. En su libro sobre *Loki*, estableció todo un discurso del método contra una hipercrítica apriorística, cuyo fundamento está en la forma y sentido que el filólogo cree que debe darle a un texto recibido por la tradición cultural. Correlativamente, Dumézil se sitúa al lado de los “unitaristas”, por emplear una terminología de la crítica homérica, contra los analíticos cuya arbitrariedad de procedimientos desvela, pues siempre tiende a ver armonías o conjuntos. Además, considera fundamentales los efectos correctores del método comparativo. Dumézil también rompe con el historicismo y la filología humanística de la primera mitad del siglo XX, contempla a los griegos y a los romanos a la luz de otras civilizaciones: de escandinavos, iraníes, chinos o primitivos. En este sentido es uno de los pioneros de la antropología histórica que termina por triunfar al final del siglo XX.

Teniendo en cuenta todo esto es significativo que Dumézil se definiese como historiador inmediatamente antes de mostrar su enfado contra quienes querían insertarlo en la moda estructuralista¹²². En estas páginas reivindica un lugar en la historia, incluso la más tradicional. Sostiene que se esfuerza por establecer, fechar y explicar hechos, pero que no lo hace con más asiduidad por carecer de medios. Precisa también que la suya sería una historia de las ideas más que de los acontecimientos, al tiempo que desenmascara acontecimientos aceptados como tales con demasiada facilidad. Indica, como ejemplo, que las relaciones religiosas e ideológicas identificadas en las historias de Camilo o Coriolano son tan históricas como el proyecto monárquico de César, aunque ciertamente no sabremos los planes de esos personajes remotos, sino de quienes compusieron esos relatos. En cuanto al método, el suyo es el de la historia: explicación de textos, determinación de constantes, paralelismos y oposiciones secuenciados, tal y como se hace en la filología, la arqueología, o la epigrafía.

La comparación tiene, sin duda, especial relieve en su método, pero rechaza la idea de que su propuesta sea original, llama la atención sobre la práctica corriente consistente en establecer el prototipo común de personajes mítico-literarios. Su aportación específica consistiría, simplemente, en abrir un lugar para los indoeuropeos. También la crítica de fuentes es propia de todo historiador. Ahora bien, si tras su aplicación los “acontecimientos” dejan de ser historia (“hechos”) real para transformarse en una literatura alimentada por una religión y una concepción del mundo tradicionales, anteriores a Roma, pues ocurre simplemente que esos hechos se cambiaron de lugar.

Termina Dumézil su vindicación como historiador destacando el rechazo de los historiadores que condenan o ignoran los estudios comparativos, aunque reconoce que los “hechos comparativos” que introducen esos estudios alteran las convenciones tácitas establecidas y respetadas, y ello tanto más cuando ponen de relieve conjuntos de los que se acostumbraba a considerar por sus elementos aislados – así Rómulo sería legendario y Numa histórico, cuando en realidad ambos forman sistema entre sí y, ambos, a su vez, con sus sucesores.

Otra aportación significativa de Dumézil desde el punto de vista de la historia es el concepto de “campo ideológico”. Se trata de un útil hermenéutico que enlaza la estructura con el proceso histórico. La estructura, como hemos visto es casi intemporal y, aunque ciertamente real, nunca se manifiesta aislada, desnuda. Muy al contrario, esa estructura se desvela cuando se rastrean sus rasgos constituyentes en una serie de creaciones humanas concretas, históricas, con fecha, sean reglamentos religiosos, mitos, o creaciones plásticas. Esas creaciones tienen, por lo tanto, un estilo concreto, un aspecto determinado que es rigurosamente conforme con el de la cultura histórica concreta en la que se insertan. Una tragedia griega, un himno de los Gathas, o una norma ritual romana, por ejemplo, pueden ser al mismo tiempo manifestaciones de una estructura inserta en su seno y creaciones originales con fecha dentro de un proceso histórico. Pues bien, el “campo ideológico” sería el estilo cultural, histórico, que en tiempos y lugares precisos viste de manera concreta las antiguas estructuras heredadas del pasado indoeuropeo.

La noción de “campo ideológico” es, pues, estrictamente histórica. Es la que sirve para entender correctamente la dialéctica que se establece entre lo heredado como estructura y la forma de manifestarse en formas históricas concretas. Por ello Dumézil nunca se cansó en resaltar el juridicismo de los romanos, la ambición teológica de los zoroastrianos, la pulsión militarista de los germanos, o la querencia filosófica de los indios. Estos son hechos claros y evidentes a poco que se frecuenten esas literaturas y se explican perfectamente como resultante de procesos históricos bien conocidos que impregnan la vida religiosa de esos diferentes pueblos, pero también otros aspectos de sus vidas y obras. Si Dumézil no recurriese a esta noción, u otra equivalente, su obra perdería capacidad explicativa ante los fenómenos del cambio histórico. Pero esto no es así, de ninguna manera, precisamente porque en todo momento Dumézil está atento al sesgo concreto, una vez más histórico, que adoptan las viejas estructuras en cada ocasión en que se manifiestan.

4.2. Lévi-Strauss o el enfrentamiento contra la historia

La relación de Lévi-Strauss con la Historia, no debe ni puede confundirse su célebre alegato contra J.-P. Sartre publicado en *El Pensamiento Salvaje*, donde

¹²¹ *Ibidem* 83-86.

¹²² *Mythe et épopée III op.cit.* 10-14, véase también en Dumézil, *Entretiens op. cit.* 174.

la Historia aparece como una convidada forzada¹²³, con unas tomas de posición constantes sobre la necesaria colaboración entre Etnología e Historia expresada en un tono muy diferente en publicaciones que se extienden a lo largo de toda su carrera. Para entender la postura de Lévi-Strauss ante la Historia conviene, por lo tanto, distinguir entre esa larga línea coherente, seguida desde los años 40 a los 70, y el clímax polémico del año 1962, retomado con más calma en 1988, cuando lo incardina dialécticamente con la primera línea de reflexión fundamental que hemos señalado.

Podemos empezar con el artículo titulado “El desdoblamiento de la representación en el arte de Asia y América”¹²⁴, aunque no puede decirse con propiedad que contenga una reflexión teórica sobre la historia. Allí Lévi-Strauss reivindica, de acuerdo con un principio al que se atenderá en lo sucesivo, la autonomía y pertinencia de un análisis etnológico y estructural, aunque no sea posible una explicación histórica válida sobre los hechos observados. En este caso se ocupa de la representación de imágenes desdobladas que aparecen en diversos tiempos y lugares a orillas del Pacífico. Los historiadores dicen que el fundamento de esas semejanzas no puede ser histórico, pero esta constatación no impide, según Lévi-Strauss, otras explicaciones, al mismo tiempo que sugiere a los historiadores que avancen nuevas hipótesis explicativas. La conclusión es que ambos tipos de análisis son autónomos.

Vuelve sobre el tema, de forma más elaborada, en un texto titulado “Historia y Etnología”¹²⁵. El planteamiento inicial es ingenuo, pues considera una Historia en la que “los problemas de principio y de método parecen definitivamente resueltos”¹²⁶ y correlativamente a unas Etnografía y Etnología incapaces de afrontar el problema de la diacronía¹²⁷. Discute seguidamente las relaciones entre evolución (sobre todo biológica) e Historia y presenta las reflexiones de F. Boas sobre los límites de la Historia que es posible hacer desde la etnología, ejemplifica esto último con casos donde la buena etnografía no proporciona una comprensión de los procesos históricos. Para terminar, Lévi-Strauss considera que Historia y Etnología tienen en común que estudian ‘otras’ sociedades diferentes a la nuestra. Una estudia las sociedades alejadas en el tiempo, otra las sociedades alejadas en el espacio o la cultura. Pero además, ambas disciplinas comparten como objeto el estudio de la vida social con el fin de entender mejor al hombre y de acuerdo con métodos que solo varían en el detalle. Por otra

¹²³ Es cierto que Sartre se ocupó de la Historia. Pero a nadie se le ocurriría en la actualidad tomar a Sartre como referente para una metodología de la historia. Todo esto está muy pasado. Si es necesario volver sobre ello es porque, como ya se ha dicho pero es importante reiterar, ha dejado fijado el cliché cultural de un estructuralismo enemigo de la historia.

¹²⁴ De 1944-1945, reeditado en *Antropología Estructural*, op. cit., 221-242.

¹²⁵ De 1949 y retomado en *Antropología Estructural*, op. cit. 1-26.

¹²⁶ *Ibidem* 1.

¹²⁷ *Ibidem* 3.

parte, sus perspectivas son complementarias pues “la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes”¹²⁸.

Explica este punto como un fundamento de la Etnología desde sus orígenes para ir modelando el argumento de forma tal que, por una parte, Lévi-Strauss señala la existencia de estructuras diacrónicas inconscientes conocidas gracias a la Historia mientras que, por otra parte, la Etnología debe, también, considerar los procesos históricos y las expresiones conscientes de los fenómenos sociales. Inversamente, los historiadores tienen presentes los elementos inconscientes de los fenómenos sociales: sean estos los de la historia económica o los de las actitudes psicológicas que rigen las acciones humanas. Finaliza Lévi-Strauss postulando la futilidad de la distinción entre ambas disciplinas por la naturaleza de los documentos en que se basan y postulando la estrecha colaboración entre ambas¹²⁹.

En 1952 vuelve sobre el tema en algunas páginas de su artículo “La Noción de Estructura en Etnología”¹³⁰ y, sobre todo, en su libro *Raza e historia*¹³¹. Este libro puede entenderse como un alegato a favor de la diversidad de formas culturales y de civilización que ha adoptado la humanidad en el pasado y que todavía es capaz de generar en el presente. Escrito hace medio siglo, sus ideas parecen cobrar nuevo vigor al hilo de los debates actuales sobre la globalización. Para construir su tesis Lévi-Strauss parte de una visión panorámica del proceso histórico de la humanidad, desde la hominización, y teniendo muy presentes las diferentes circunstancias regionales: la rapidez, variedad y trascendencia de los descubrimientos alcanzados en América, la complejidad de África, el interés de las técnicas orientales de dominio corporal en contraste con las técnicas occidentales de uso de máquinas, etc. En esta compleja panorámica, la forma occidental de civilización, no es sino una entre las posibles, y si ostenta una cierta primacía no es por ninguna razón predeterminada sino por una mezcla aleatoria de circunstancias (como la interacción de culturas que se produjo históricamente en torno al Mediterráneo, o el proceso de acumulación tecnológica desencadenado desde los inicios de la revolución industrial). Ahora bien, en esta presentación de datos históricos, Lévi-Strauss no considera más que los relativos a fenómenos culturales, técnicos, de civilización... poco hay sobre cuestiones políticas o de desarrollo de la complejidad social.

¹²⁸ *Ibidem* 19.

¹²⁹ *Ibidem* 25-26, véase el análisis de J. Pouillon “L’oeuvre de Claude Lévi-Strauss” en *Race et histoire* op. cit. 87-127, texto de 1956, en p. 117-125, donde concluye que la opción de Lévi-Strauss prima de hecho a la etnología.

¹³⁰ Recogido en *Antropología Estructural* op.c it., 249-289, en especial 257-259.

¹³¹ Reeditado en *Antropología estructural* 2, op. cit., 304-339, manejo *Race et histoire* op. cit. Además, en un texto de 1956 responde a críticas de M. Rodinson y J.-F. Revel sobre la relación entre etnología historia y marxismo a propósito de *Raza e Historia*, inédito recogido en *Antropología Estructural* op. cit. 290-309, en especial 303-308.

Al hilo de su exposición se desgranar toda una serie de reflexiones sobre el lugar de las diferentes sociedades en el proceso histórico. Las lacras del “etnocentrismo” como forma de contemplar las relaciones entre culturas o sociedades, la constatación de que todas las sociedades humanas tienen tras de sí la misma historia que unas escogen olvidar mientras que otras convierten los logros de cada generación en punto de partida para la actividad de la siguiente, aunque con retrocesos, tanteos, caminos sin salida... pues el “progreso”, fácil de constatar a primera vista, nada tiene de lineal ni de ineluctable. En cualquier caso se desprende la diferencia entre una historia “estacionaria”, propia de las sociedades etnográficas, y una historia “acumulativa”, propia de la civilización occidental, sobre todo en los tres últimos siglos. Pero ninguna situación es inmutable, y los imparable avances de la civilización occidental –hoy diríamos de la globalización– corren parejos con la génesis de nuevas formas culturales adaptadas a situaciones cambiantes en las periferias sociales, geográficas o culturales del mundo. Siendo esta capacidad constante de mutación y diferenciación lo que caracteriza en definitiva a las sociedades humanas, refractarias casi por definición, en la concepción que desarrolla Lévi-Strauss, a la uniformización.

Dos ideas básicas se desprenden de este texto para nuestro argumento. En primer lugar, el recio rechazo al evolucionismo y a la confusión entre grado de información disponible y proceso histórico real. Lévi-Strauss considera el pasado de la humanidad como un todo homogéneo a lo largo del cual los procesos concretos de los que se ocupa la historia *événementielle*, que todavía son en buena medida los de la Historia como disciplina, se ubican en un pequeño lapso de tiempo y en unos espacios limitados. Sin embargo, en segundo lugar, los procesos creativos que llevaron al conocimiento del medio, la adopción de técnicas, o el desarrollo artístico, están mucho más uniformemente repartidos tanto en el tiempo como en el espacio. Constatación que, una vez efectuada, implica una supremacía, aunque no se exprese así en este ensayo, de la Etnología, capaz de abordar cómo se producen esos procesos en sociedades “estacionarias”, sobre la Historia, reducida a su gueto espacio-temporal tradicional. Dicho con otras palabras, en comparación con la Historia, la Etnología tendría más campo espacio-temporal y estaría mejor armada para comprender las claves de la diversidad cultural del mundo, actual y pasada. En definitiva, sería capaz de explicar más y mejor a segmentos más amplios de la humanidad en su conjunto y de su diversidad en los que la Historia solo puede callar.

Lévi-Strauss vuelve sobre la idea de colaboración entre Etnología e Historia, aunque con una Historia ancilar, como mostrara el análisis de J. Pouillon, en un importante artículo de 1971 sobre “Relaciones de simetría entre ritos y mitos de pueblos vecinos”¹³². Allí se muestra cómo el conocimiento histórico (en todo

¹³² En *Antropología estructural 2 op. cit.*, 225-241. Ya hemos usado este texto a propósito de la reflexión de Lévi-Strauss sobre el rito.

caso limitado, es forzoso decirlo) fundamenta un sofisticado análisis estructural. Aproximaciones semejantes reaparecen con mayor o menor alcance en diversos momentos de las *Mitológicas*, sobre todo cuando Lévi-Strauss se ocupa en señalar las áreas de distribución de los mitos preguntándose si es posible establecer algún tipo de explicación histórica para esos fenómenos. En este sentido, la Historia, aunque probablemente sea una Historia menor, si consideramos la evolución de la disciplina en la segunda mitad del siglo XX, se integra perfectamente en el estructuralismo lévi-straussiano.

Pero estas aproximaciones han quedado prácticamente ocultas tras la polémica de 1962, en *El pensamiento salvaje*, contra las concepciones que sobre la Etnología formulara J.-P. Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*. Es irrelevante ahora la consideración de esa polémica en el debate parisino de la época sobre la preeminencia relativa de uno u otro en el Parnaso de los intelectuales, pues no ayuda nada a comprender el fondo de lo que se plantea. El fondo es que Sartre, como muchos otros intelectuales del momento, para conceder un lugar de privilegio a la Historia (bajo el influjo del marxismo explícito o difuso por entonces imperante), privilegia el proceso histórico occidental y, al mismo tiempo, condena a las sociedades no sometidas a ese proceso como formas de ser irrelevantes y, por supuesto y al mismo tiempo, a las disciplinas –la Etnología entre otras– que se ocupan de su conocimiento.

Esto es una más de las múltiples manifestaciones del etnocentrismo, denuncia Lévi-Strauss¹³³, para volver a su idea de la complementariedad entre ambas disciplinas, estudiando la Historia las sociedades en el tiempo y la Etnología en el espacio. Pero rechazan esta idea los filósofos que priman la explicación temporal, argumentando la naturaleza discontinua del saber ofrecido por la Etnología acerca de las sociedades diseminadas en el espacio. Por el contrario, la Historia sería capaz de ofrecer el paso de un estado social a otro en una serie continua, análoga a la conciencia de devenir que los individuos desarrollan en sus vidas.

Pero esta concepción de la Historia no corresponde a la realidad, sostiene Lévi-Strauss, un hecho histórico es una compleja construcción elaborada por el historiador o el agente histórico como una abstracción. Ningún hecho histórico, ninguna suma de ellos, podrá jamás dar cuenta de la multitud de seres humanos en el tiempo y el espacio, con sus procesos psíquicos, sus condiciones de vida, sus coyunturas locales... Los huecos del saber son más numerosos que las partes llenas, y los procesos examinados por la Historia son tan discontinuos y limitados como los analizados por la Etnología.

Aborda esta cuestión de otra manera discutiendo el fundamento cronológico de la Historia, que ordena sus objetos de estudio en función de un antes y un

¹³³ *Pensamiento Salvaje op. cit.* 368, aunque no emplea la palabra.

después dado por un armazón de fechas. Pero la secuenciación lineal de estas fechas carece de significado, pues hay cronologías “calientes” donde numerosos acontecimientos aparecen fáciles de diferenciar a ojos del historiador, mientras que en otras secuencias no ocurre nada. La conclusión es la misma, “la historia es un conjunto discontinuo formado de dominios de historia, cada uno de los cuales es definido por una frecuencia propia, y por una codificación diferencial del antes y del después”¹³⁴. Siendo una acción fraudulenta el paso de uno de esos dominios a otros, de una clase de fechas a otra clase de fechas, que responden a lógicas diferentes, para obtener la explicación de una continuidad histórica. Y concluye su diatriba volviendo a poner la Historia en un lugar equivalente al de la Etnología¹³⁵.

Vista en perspectiva, la polémica de Lévi-Strauss más que contra la Historia se dirige contra una vulgata marxista que, de forma capilar, penetraba por entonces en numerosas formas de pensamiento proponiendo un sentido al proceso histórico. Pero en la actualidad solo una clase particular de marxistas sostendrían una visión semejante. Lo cierto es que el estallido de la Historia como disciplina producido en los últimos decenios del siglo XX, con sus múltiples manifestaciones, que van desde el énfasis en las historias locales, a diversas formas de aplicar perspectivas etnológicas a tales o cuales momentos del pasado, pasando por las historias de género, o la imparable compartimentación de las especialidades históricas, si a alguien ha dado la razón es, precisamente, a Lévi-Strauss.

El hecho es que en la actualidad, historiadores y etnólogos se ocupan por igual de una variedad de procesos sociales discontinuos de naturaleza heterogénea en el tiempo y en el espacio. Esto es así, simplemente, y no tiene sentido lamentarlo desde no se sabe muy bien qué ortodoxia histórica. Correspondería, eventualmente, a los descontentos con la situación construir propuestas a sabiendas que nunca podrán aspirar a una “ortodoxia” sino que, todo lo más, se limitarán a aglutinar consensos más o menos amplios o duraderos.

4.3. Estructuralismo e Historia de las Religiones

En este ambiente la Historia de las Religiones se encuentra cómoda. Muchas religiones, fundamentalmente las religiones de los pueblos sin escritura pero también la diferentes religiones de los pueblos de la antigüedad, se piensan como intemporales, pretendiendo captar la totalidad del mundo en sus ideaciones, entrando en la categoría del pensamiento salvaje¹³⁶. Poco importa que in-

¹³⁴ *Ibidem* 376. ¿Está tras esta reflexión el Braudel del tiempo corto, largo y medio?

¹³⁵ *Ibidem* 380. Y véanse sus reflexiones retrospectivas sobre el tema en Lévi-Strauss, *De Près et de loin op. cit.* 168-176.

¹³⁶ La frase anterior es una adaptación de una sentencia de *El Pensamiento salvaje, op.cit.*, 381.

tuyamos que no es así, que cada idea, cada dios, cada rito, tienen una historia, cuando sabemos que estamos condenados a ignorar el proceso de construcción de los elementos que la integran como religión –o a reconstruirlos arbitrariamente–, como tantas veces se ha hecho en la aplicación de métodos evolucionistas o historicistas en Historia de las Religiones. En la inmensa mayor parte de los casos comprenderemos la naturaleza de cada uno de esos aspectos, o de diferentes asociaciones de aspectos, en relación con otras manifestaciones de esa religión o con otras formas de la vida social del grupo humano para el que esas formas de religión concretas son relevantes. Para todas estas formas de religión tradicional las perspectivas abiertas por el estructuralismo, por un estructuralismo capaz de extraer toda su capacidad explicativa a un contexto etnográfico, en expresión de Lévi-Strauss, pero también a un contexto histórico, en la práctica de una multitud de situaciones a las que se enfrentan los historiadores de las religiones, son perfectamente válidas y actuales.

Pero hay más. Es cierto que el fenómeno de las revelaciones forma parte de numerosas religiones, empezando por las llamadas religiones del libro, y pueden llegar a constituir formas de vida religiosa integradas plenamente en el seno de una religión dada. Como los fundadores de las denominaciones protestantes o de las órdenes monásticas o los renunciantes en el hinduismo. Pero incluso en estos casos a los períodos de efervescencia religiosa, mística, susceptibles de ser examinados bajo la óptica de cronologías “calientes” pues muchas veces se pueden fechar y seguir su evolución perfectamente, suceden períodos sin acontecimientos relevantes, donde la revelación más apasionada se transforma en costumbre fundiéndose en las prácticas cotidianas de grupos sociales más o menos amplios¹³⁷. También para el estudio de estas formas de manifestación religiosa la dialéctica entre estructura e historia es un elemento hermenéutico fundamental.

Permítaseme ahora una cita tomada de un libro que constituye un brillante ejemplo de la necesidad, más que de la posibilidad, de fusionar el análisis histórico con el análisis estructural en beneficio de una mejor comprensión de esa parte de la actividad social que se articula en torno a la noción de religión. Dice M. Sahlins para concluir su análisis de las guerras entre maoríes y británicos, donde la simbología diferente del asta de la bandera, eje cósmico del mundo para los maoríes, representación de la soberanía para los británicos, fue determinante:

“Es evidente que la práctica ha superado las diferencias teóricas que supuestamente dividen la antropología y la historia. Los antropólogos se elevan de la estructura abstracta a la explicación del suceso concreto. Los historiadores desvalorizan el suceso único a favor de las estructuras recu-

¹³⁷ V.W. Turner, *El proceso ritual* (Madrid 1988), examina la dialéctica entre formas de actividad religiosa exaltada y “normal”, por así decirlo.

rentes básicas. Y además, paradójicamente, los antropólogos suelen ser tan diacrónicos en su perspectiva como los historiadores son hoy en día sincrónicos... Las historias, hasta ahora oscuras, de remotas islas, merecen un lugar junto a la autocontemplación del pasado europeo –o la historia de las “civilizaciones”– por sus propios aportes notables a la comprensión histórica. Por consiguiente, debemos multiplicar nuestras concepciones de la historia por la diversidad de las estructuras”¹³⁸.

Dicho esto, queda pendiente lo que sería la materia de un libro de carácter historiográfico: seguir los caminos de las aplicaciones del estructuralismo, con sus variantes, desarrollos y reelaboraciones en autores que aplicaron esta clase de análisis a diversas religiones, siendo indiferente su carácter histórico o etnográfico.

APÉNDICE
ESQUEMA BIOGRÁFICO DE G. DUMÉZIL Y DE C. LÉVI-STRAUSS

Georges Dumézil	Claude Lévi-Strauss
1898 nace en París. Su padre es oficial de artillería, su madre procedía de una familia francesa emigrada a Argelia. Estudia lenguas estimulado por su padre	1908 nace en Bruselas. Su padre es pintor retratista. En su familia hay numerosos pintores y músicos que ejercen gran influencia en la definición de sus gustos e inquietudes. Se instala pronto en París.
1917 movilizado el mes de marzo. Participa en la Primera Guerra Mundial, desmovilizado en febrero de 1919.	
1919 agrégation en clásicas. Enseña en un instituto hasta octubre de	
1920 permiso sin sueldo. Se instala en París para preparar su tesis, vive en casa de sus padres y de pequeños trabajos.	
1921 lector de francés en Varsovia.	
1924 tesis y sus primeros libros. Influjo del antropólogo M. Mauss, pero A. Meillet, desde la lingüística indoeuropea, y H. Hubert, de la escuela sociológica, lo rechazan. Amigo de Ch. Maurras, jefe de la Action Française, organización monárquica de extrema derecha.	Durante sus estudios secundarios se familiariza con la obra de Marx y otros escritores socialistas. Se licencia en Derecho y Filosofía
1925 enseña Historia de las Religiones en la Universidad de Estambul. Estudios caucásicos, rescata la lengua ubuj; publica leyendas y cuentos.	1928-1930 Integrado en la organización de los socialistas franceses (SFIO) llegando a desempeñar algunas responsabilidades
1931 lector de francés en Upsala (Suecia). Encuentro con S. Wikander.	1931 agrégation de filosofía.
1933 regresa a París. Silvain Lévi (indianista) le consigue un puesto en la École Pratique des Hautes Études para enseñar “mitología comparada indoeuropea.” En 1935 se le nombra “Directeur d’études”. Frecuenta al sinólogo comunista Marcel Granet, cuyo método le inspiró.	1932-1934 Enseña en varios institutos y tiene cierta actividad política 1935-1938 profesor de sociología en la Universidad de São Paulo, Brasil.
1938 publica “La préhistoire des flamines majeurs”, dando nacimiento al método de la mitología comparada indoeuropea.	1936 expedición etnográfica al Mato Grosso (estudia a los caduveo y bororo). 1938 expedición etnográfica a Amazonia (estudia a los nambikwara)

¹³⁸ M. Sahlins, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia* (Barcelona 1988) 78-79.

1939 movilizado, destinado a Turquía en 1940, regresa desmovilizado ese mismo año.	1939 movilizado y desmovilizado en 1940
1941-1943 expulsado de la enseñanza por el gobierno de Vichy por haber sido masón (1936-1939), da clases particulares hasta que recupera su puesto docente. Un libro al año en el período 1939-1945.	1940 temiendo por su seguridad como judío huye a Nueva York (1941) donde enseña y estudia (hasta 1945). Contactos intelectuales fecundos con lingüistas, Roman Jakobson, y antropólogos americanos. 1945-1947 agregado cultural de Francia en Estados Unidos. Prepara su tesis y publicaciones de antropología social. 1948 elegido para el Conseil Nationale de la Recherche Scientifique
1949 elegido, con apoyo de E. Benveniste, para ocupar en el Collège de France la cátedra de “civilización indoeuropea.”	1949 publica su tesis, <i>Las estructuras elementales del parentesco</i> , pronto convertida en clásico. Subdirector del Musée de l’homme y, con apoyo de Dumézil, director de estudios École Pratique des Hautes Études, cátedra de “religiones comparadas de los pueblos sin escritura”
1954-72 estancias regulares de verano en el Cáucaso para estudiar las lenguas de la zona.	1959 cátedra de “antropología social” en el Collège de France, apoyo de Dumézil. Funda y dirige el Laboratorio de Antropología
1968 se jubila. Reorganización de su obra con incesantes publicaciones.	1962-1973 Publicaciones fundamentales, <i>El Pensamiento Salvaje</i> y los cuatro gruesos volúmenes de <i>Mitológicas</i>
1968-1972 enseña en las Universidades de Los Ángeles, invitado por J. Puhvel, y de Chicago, invitado por M. Eliade.	1973 elegido miembro de la Académie française
1978 miembro de la Académie française. Lo recibe Cl. Lévi-Strauss.	1982 se jubila. Publicaciones de mitología, cuestiones metodológicas y estética, su último gran estudio de mitología es de
1986, funda con G. Charachidzé la Revue des études géorgiennes et caucasiennes. Fallece el 11 de Octubre.	1991, <i>Historia de Lince</i> .