

## DOMINANCIAS

## Sobre la relación entre la mitología y el ritual

### Presentación

*Por qué resulta de interés la traducción y publicación de esta exposición que Claude Lévi-Strauss realizara en 1956 en la Escuela de Altos Estudios? Sin duda no es el ejercicio de una erudición, más bien intenta actualizar un acontecimiento que pone en primer plano una división en el diálogo que Lacan tiene con Lévi-Strauss, que repercute y divide a Lacan mismo respecto de su relación al estructuralismo, y lo hace a partir de un tema controversial como es en este caso, la relación entre mito y rito.*



### Claude Lévi-Strauss

*(Bruselas, 1908 – París, 2009)  
Antropólogo y etnólogo francés, fundador de la antropología estructural, método basado en la lingüística creada por Saussure y desarrollada por el formalismo ruso. Dado el peso de su trabajo, dentro y fuera de la antropología, fue uno de los intelectuales más influyentes del siglo XX. Entre otras obras, publicó *Las estructuras elementales del parentesco*; *Tristes trópicos*; *Antropología estructural*; *El totemismo en la actualidad*; *El pensamiento salvaje*; serie *Mitológicas*; *Lo crudo y lo cocido*; *De la miel a las cenizas*; *El origen de las maneras de mesa*, *El hombre desnudo* y *La alfarera celosa*. Entre sus últimas publicaciones cabe destacar también *Los símbolos y sus dobles* e *Historia de Lynx*.*

» E-mail al autor

*J. Lacan da una respuesta al etnólogo donde podemos leer, de manera incipiente, su enfática crítica al estructuralismo en la que subraya la entrega a la ilusión del metalenguaje. El desconcierto provocado por lo escuchado en palabras de Lévi-Strauss, que damos a conocer en esta publicación, organiza un interesante texto donde Lacan pone en cuestión la prescindencia del orden simbólico en virtud del privilegio de las relaciones imaginarias y lo real del intercambio, que con el antropólogo francés aprendió a privilegiar. Para Lacan el mito –y sus equivalencias–, están allí como significante exhibiendo la existencia de un residuo irreductible a él mismo que determina, por definición, que algo queda abierto. Por eso su función es proporcionar el significante de lo imposible presentado con el cuarto término con el que organiza su aplicación del mito al reconocido caso freudiano del Hombre de las Ratas: la muerte, como elemento mediador en El Mito individual del neurótico, siendo esere esto que no se reabsorbe en la estructura y que Lacan va buscar en la noción de permutación para encontrar en la variante ‘atípica’ o ‘catastrófica’ – la que su valor no dependerá de la relación a los otros términos sino que podrá ser conservado a pesar de cambiar su posición–, la salida de la estructura. Así El hombre de las ratas, es el ejemplo del efecto singular sobre un sujeto de la historia particular de su familia, cuya singularidad estaría representando el valor pulsional que resiste toda formalización.*

*Su enfática crítica al estructuralismo se irá profundizando en años posteriores, llegando a su máxima expresión en la apertura del Seminario de 1965-66 en la École Normale Supérieure sobre “El objeto del psicoanálisis”, publicado como La ciencia y la verdad –enero de 1966-. Y lo demuestra señalando que toda disciplina que se pretende científica tiene que sustraer el deseo del operador y que eso mismo hace Lévi- Strauss cuando extrae al sujeto de la combinatoria latente que plantea en las estructuras elementales del parentesco, haciéndolo capaz de trazar el grafo levistraussiano por su cuenta -cálculo propio que es el Ego del informador-: es el mitante que Lévi- Strauss vela sin conceder que la memoria no está en el museo sino en él como sujeto que actualiza y recrea el mito cada vez. Ese sujeto –condición de posibilidad-, no es otro que el sujeto de la ciencia.*

*He aquí lo presentado como argumento por Lévi- Strauss ese 26 de mayo del año mencionado. Su lectura nos permite ampliar el horizonte de consecuencias de las afirmaciones allí expuestas. En esta conferencia expresa lo irreductible de una diferencia conceptual entre psicoanálisis y etnología, con la conservación del mito como renovada búsqueda del sentido en detrimento de la falta de sentido que introduce el elemento real en juego supuesto por Lacan en la llamada función del mito en la experiencia analítica.*

*Daniela Ward*

26 de mayo de 1956

C. Lévi- Strauss Director de Estudios de la Escuela práctica de la Escuela de Altos Estudios, ha presentado a la Sociedad los argumentos siguientes:

Se concibe a veces el mito como la proyección del rito bajo la forma de representaciones; o bien es el rito quien ilustra al mito, a la manera de “cuadros en acción”. En los dos casos la relación entre mito y rito aparece como una redundancia. Pero, si existe una homología entre los dos órdenes, ¿qué es lo que le otorga su distinción necesaria? De hecho, todos los mitos no se corresponden a los ritos y viceversa. La homología no demostrable más que en un número pequeño de casos; y ella no proporciona la razón de esa extraña duplicación.

Analizando y discutiendo un ejemplo preciso, tomado de los indios de las llanuras de América del Norte, el conferencista se propone demostrar que esa pretendida homología no existe siempre. Más bien ella constituye un caso particular de una relación más general entre mito y rito y entre los ritos entre sí.

La vasta familia de mitos de los indios Paunis que se caracteriza por el tema de un joven embarazado, no refleja ni funda ninguno de los ritos de esa tribu; por el contrario, se reencuentra una imagen simétrica e inversa en los ritos de tribus vecinas –eligiendo un plan de simetría diferente de los ritos de los Paunis mismos. Para llegar a interpretar de manera satisfactoria el tema del joven embarazado y para reintegrarlo en un conjunto significativo, son necesarias dos operaciones: 1º) la reducción del mito y del rito a algunas estructuras provisoriamente independientes. 2º) buscando la relación dialéctica –y no mecánica- que existe entre esas estructuras y dando cuenta de sus diferencias. Esas dos operaciones convocan a los procedimientos lógicos tales como permutación y la transformación, que permiten formular la ley del pasaje de una estructura a otra.

Se espera mostrar así que el análisis estructural de las creencias, las costumbres y de las instituciones no tienen nada que temer del formalismo (del cual frecuentemente se ha hecho motivo de queja). Ese formalismo no se opone a las interpretaciones dialécticas: las concierne. En

efecto se constata que las estructuras ideológicas se sostienen, unas con otras, de relaciones que son ellas mismas de naturaleza dialéctica: ellas se niegan, se excusan o se cubren mutuamente. Por otra parte esas relaciones dialécticas causan otros aspectos de la realidad social, de esta y otras sociedades. De ellas parecen tomarlos inmediatamente. Las condiciones rigurosas expuestas, imponen una vuelta a la geografía y a la historia.

## Informe de la sesión

La sesión es abierta a las 17,45 hs. bajo la presidencia de Jean Wahl -vicepresidente de la Sociedad -: nuestro presidente me ha encargado excusarlo ante ustedes. A pesar suyo, imperiosas obligaciones le impiden presidir hoy la sesión consagrada a la exposición de nuestro amigo Claude Lévi-Strauss. Le doy la palabra inmediatamente.

C. Lévi-Strauss: Me propongo hoy someterlos a un problema y no aportar una solución. Se trata de la relación entre la mitología y el ritual, problema que, desde hace mucho tiempo a preocupado a historiadores y filósofos de la religión, y del cual, me parece, que han sido portadores de darnos una respuesta un poco prematura. En efecto, -he aquí cerca de un siglo-, desde que se ha descubierto que los mitos y los ritos de una población presentan ciertas analogías, se apuraron en proclamar que se reducían a un puro paralelismo: en el plano de las ideas todo mito repite lo que el rito afirma sobre el plano de la acción o a la inversa. Según esta concepción el rito no sería más que un mito en el plano de la acción; o bien es el mito quien aporta el fundamento teórico del rito. En los dos casos ninguno se piensa como en la causa de la relación que unen los dos términos. Para dar un ejemplo reciente de esta posición me contentaría con citar a Van der Leeuw en *La religión en su esencia*: “Empero el mito viviente se ubica en paralelismo con la celebración; es en sí mismo uno. Descubriendo el estrecho parentesco recientemente obtenido, que une el mito al rito, se comprende solamente que numerosos mitos permanecen hasta ahora enigmáticos para elucidar su esencia misma. Inversamente el mito legitima los ritos”.

Cita a Preuss: “Señala el pasado, el tiempo o la acción sagrada realizada por primera vez”. Asimismo, algunas veces se llega a reconocer que el primitivo no se limita a repetir el acto introducido, pero conscientemente la celebración inaugural está representada como acontecimiento real con todos los seres que ahí participaron”.

En fin, Van der Leeuw retoma: “el mito es la declaración repetida de un acontecimiento poderoso; luego, la declaración equivale a la repetición; es una celebración en palabras”. En el curso de una correspondencia reciente con mi colega y amigo Louis Dumont, este quiso hacer algunos reproches al pequeño resumen que a ustedes les han distribuido, sin duda muy esquemático. Me ideé -decía él-, la parte más bella. Los especialistas -de quienes no quiero olvidar que él es uno de los mejores- ¿no tienen después de mucho tiempo marcadas las divergencias entre el plano del mito y el del rito? El mismo ha utilizado las expresiones características: “el rito transcribe en su lenguaje eso que el mito transcribe en el suyo”, o bien aún: “las disonancias entre esos tres estado: rito, mito, iconografía son reunidos como ligados a la estructura propia de cada uno, como si una misma realidad se proyectó sobre tres planos orientados de manera diferente o mucho más, estuvieron fotografiados en tres colores fundamentales”.

Veo bien que las expresiones de ese género evoquen cierto desplazamiento entre la expresión mística y la expresión ritual; “disonancias”, “proyección sobre tres planos”, “fotografía en tres colores fundamentales”, estas son sin duda las fórmulas matizadas pero que, me parece, postulan que entre el mito y el rito existe una homología. Posiblemente podría mejor decir como en la geometría, un homeomorfismo. Pues es precisamente eso lo que quiero poner en duda. De ningún modo es que yo conteste que en numerosos casos que he descripto y analizado no haya correspondencia entre mito y rito: conocemos todos los ritos que son repetición en acción, la celebración como dice Van der Leeuw, de un cierto relato mítico y conocemos también los mitos

que no son otra cosa que la justificación literal, o ligeramente deformada, de un cierto ritual.

Empero se ha tenido, me parece, una tendencia abusiva a limitarse a los casos que no son posiblemente, más que los casos privilegiados y a no tomar en cuenta todos aquellos (más numerosos que los precedentes), donde entre el mito y el rito se establece una especie de dualidad contradictoria, unos ensayando o al menos pareciendo ensayar la negación, la desmentida, el velo, por disimular eso que el otro parece afirmar. Si bien la cuestión es saber si los casos de paralelismo estrecho no son, en realidad, los casos de una relación más general y si no sería mejor ubicar el problema en los términos de esa relación. Por ganar tiempo, voy a pasar rápidamente a los ejemplos. Los indios Paunis habitaron y habitan aún (aunque hoy el número sea muy reducido) la región central de Estados Unidos. Comparten con grandes civilizaciones las llanuras que prevalecen sobre la mayor parte del territorio de Norte América, aunque son los representantes mitigados ya que se repartieron desde una época reciente, entre la agricultura lugareña entre la primavera y el verano, y la caza nómada del visón durante el invierno. En este sentido ofrecen un estilo de vida de transición entre las tribus lugareñas del Alto Missuri: Mandan y Hidatea son los agricultores sedentarios y los indios nómades cazadores del tipo clásico sobre los que tendría que hablar de nuevo. Los Paunis tienen un doble interés para la sociología de las religiones. Han elaborado un sistema cosmológico y metafísico de una gran complejidad; y su sabiduría nos ha sido presentada en un rico comentario teórico que ha sido en parte registrado.

Ahora bien, encontramos en la mitología de los Paunis un grupo o una familia de mitos de los cuales no conozco equivalencias precisas en ninguna civilización de las llanuras, ni en general, en otras sociedades norteamericanas. Es ese grupo de mitos que designo bajo el nombre de “mitos de joven embarazado”. ¿De qué se trata? Nos habla de un pueblo donde nació un niño varón. A una tierna edad este descubre que posee los dones de la curación. Él hizo la experiencia por azar. Nadie le enseñó. No conoce la fórmula. Ese poder le pertenece de manera innata. No sabe cómo ni porqué pero cada vez que ensaya de curar un caso desesperado, tiene éxito siempre ante su propia estupefacción. En otro pueblo vive un hechicero de avanzada edad, sólidamente establecido y gozando de una reputación oficial. Se propone hablar de este caso milagroso y concibe alguna envidia. Acompañado de su mujer -este punto es importante- viene a visitar a su joven colega, le lleva regalos y le explica que desearía intercambiar con él sus secretos. Durante muchos días y muchas noches de fastidiar le cuenta al joven como ha adquirido sus poderes.

El joven lo escucha con mucho interés pero permanece callado. Esas visitas se repiten. El viejo hechicero se impacienta y dice “Te conté todo. Comienza a ser tiempo que de tu lado me enseñes de donde viene tus poderes”. Y el joven, con mala voluntad aparente, que es solo prueba de su candor, responde: “No se nada. No se porque soy un hechicero capaz de sanar”. El anciano, incrédulo, siente mucha irritación de la aparente negativa y hechiza al joven ofreciéndole una pipa cargada de hierbas mágicas. El joven percibe con dolor que su vientre se agranda: él está embarazado! Sometido a desesperar por una condición tan humillante decide abandonar los suyos, partir a la aventura y dejarse devorar por los animales salvajes. Llega a una región peligrosa. Las advertencias vienen de todos lados: “No entre, no avance, está en riesgo tu vida”. El responde, “Me da lo mismo”. Cae al centro de esos animales sobrenaturales que, para los indios Paunis, son los dueños de los poderes mágicos. Los animales son presos de piedad por su estado monstruoso y deciden curarlo. Ciertos roedores extraen de los huesos del feto y lo devoran. Los osos se encargan de practicar una cesárea y de consumir la carne.

El joven es desembarazado y curado. Además los animales le enseñan sus poderes sobrenaturales gracias a los cuales entra en su pueblo y mata al viejo hechicero con la manipulación del cráneo de nutria que le habían dado sus salvadores. He aquí lo esencial de este mito que he defendido puesto que una de las versiones que de él ha dado Dorsey ocupa quince páginas del texto impreso. Desde entonces en ese resumen es claro que nuestro mito es construido alrededor de una larga serie de oposiciones. Ensayamos de enumerarlos rápidamente. Hemos obtenido la oposición entre el chamán iniciado y el chamán no iniciado. Es decir entre el poder del hechicero adquirido y el innato; tenemos una oposición entre el niño y el anciano puesto que el mito insiste en la juventud

de uno de los protagonistas sobre la vejez del otro; una tercera oposición surge entre: confusión de los sexos y distinción de los sexos; del lado del joven niño los sexos son mezclados y es por eso que un joven puede embarazarse. Mientras que del lado de los ancianos, los sexos son irremediamente disociados. Es así, me parece, que se puede interpretar el hecho que el anciano venga siempre de visitas con su mujer. Esos dos personajes ancianos forman un par heterosexual y de quienes la heterosexualidad netamente afirmada se opone a la ambivalencia del joven. Tenemos también una oposición entre fecundidad y esterilidad puesto que esa pareja de ancianos se encuentra privada de niños: el viejo hechicero dice constantemente como argumento que no tiene a nadie a quien transmitirle sus poderes y que amaría confiarlos a un joven hombre.

En cuanto al joven, él es doblemente fecundo: metafóricamente, por su poder; realmente, por la condición a la que se ve condenado. Encontramos enseguida las oposiciones más sutiles, a propósito de la suerte caída sobre la víctima y de la cura efectuada por los animales mágicos. La magia que utiliza el viejo hechicero es una magia vegetal: hierbas malélicas; es una magia real porque es la fumata de la planta misma la que provoca la enfermedad. En fin es una magia curable. Bajo esa triple relación, la magia del anciano se opone a la recibida por joven de sus protectores sobrenaturales. Esta es en efecto, animal por su origen, simbólica por su técnica: manipulación del cráneo que va a matar al hechicero –e irremediamente por su resultado el anciano morirá-. Esa triple oposición es reforzada por el hecho que el joven se arriesga de perecer a causa de su agrandamiento del vientre mientras que el viejo hechicero sucumbirá –el mito es preciso en ese punto- por una constricción abdominal. Reencontramos también diversas etapas de la cura realizadas por animales mágicos, toda una serie de oposiciones bastantes curiosas. Toman parte en esa cura los herbívoros y los carnívoros; los herbívoros destruyen los huesos, en tanto que los carnívoros extraen las carnes. Luego, existe una variante del mismo mito donde por matar a su víctima, el maligno anciano lo incita a dejarse deslizar por el extremo de una cuerda, en un precipicio, por recoger las plumas de un pájaro.

Esta situación reconstituye un mundo al revés, ya que las aves pertenecen al mundo celeste y no al mundo subterráneo. En esta versión, los roles designados, respectivamente, a los herbívoros y a los carnívoros son contrapuestos. Cualquier cosa que sea, no es ahí que inmediatamente quiere llamar la atención, pero si sobre el hecho que en los Paunis ningún ritual parece corresponderse a los mitos que vengo comentando. El mito opone dos clases de edad; opone una pareja y un individuo solitario y evoca una situación donde los poderes del hechicero se encuentran adquiridos en alguna suerte de, mediando desembolso contra los pagos importantes, que el viejo hechicero reclama del joven. Nada como tal existe en las prácticas de los Paunis. Sin duda ellos tienen sociedades mágicas y religiosas pero esas sociedades son de dos tipos. Sea constituida sobre una base local, cada una perteneciendo al nacimiento de la sociedad de su pueblo; sea escuelas de hechicero donde los poderes se heredan desde el padre o el maestro desaparecido.

No encontramos nada en el contexto indígena que corresponda a nuestro mito. ¿Diremos entonces que el mito expresa una situación inversa o al menos diferente de esa que prevalece en realidad? Esta sería una primera aproximación; pero es insuficiente porque ella no da cuenta de los detalles más marcados de nuestro mito. Por el contrario todos esos detalles se ubican y se explican cuando comparamos el mito no con el ritual de la tribu que lo tiene, sino con el ritual de tribus vecinas, con aquellas que no tienen el mito en cuestión. Pienso particularmente aquí en las tribus lugareñas ya citadas, los Mandan y los Hidatsa (con las cuales los Paunis tienen en común un cierto tipo de estructura social y un cierto estilo de vida) y más aún con las tribus vecinas geográficamente pero muy diferentes en eso que concierne a la estructura social y económica como los Blackfoot de las planicies mas al norte, que son cazadores exclusivamente, agrupados en pequeñas bandas nómades y no en pueblos semipermanentes. En la mayoría de las tribus que rodean a los Paunis constatamos la existencia de organizaciones mágicas y religiosas organizadas en clases por edades, siendo la relación de una asociación a la otra de padres a hijos o de abuelos a nietos. Para acceder al rango superior de la sociedad, se está obligado a adquirir los títulos de la sociedad heredera mediando pagos considerables.

Lo cierto al menos en estas sociedades es que se exige al candidato que se presente acompañado de su mujer. La ceremonia esencial está marcada por una entrega de la mujer del candidato (el hijo) al padre vendedor, el cual cumple con ella una copulación real o simbólica que es pues la sanción del nuevo título. Es decir que encontramos allí muy exactamente pero contrapuesto, la situación ilustrada por el mito Pauni; estamos ante todo en presencia de una pareja casada y de un individuo solitario, con esa diferencia que en el ritual blackfoot, es el candidato que forma pareja y el vendedor que es solitario, mientras que en el plano del mito, es el que rechaza de ser candidato, el solitario y el que quiera ser vendedor el que forme pareja.

Por otra parte el mito Pauni nos presenta, de manera simbólica, una fecundación del joven por el viejo hechicero: de donde el peligro donde él se encuentra es de volverse mujer y de procrear. De manera simétrica e inversa, esta situación real es realizada por el ritual blackfoot puesto que prescribe el coito del vendedor y la mujer del candidato; vamos a ver que la relación sexual “verdadera” funda, ella misma, una fecundación simbólica del candidato por su mujer. En efecto en el momento de la ceremonia que evoqué hace un instante, el último acto del vendedor es arrojar en la boca de la mujer un fragmento de nabo salvaje y ella, a su turno, lo arroja en la boca de su marido. El nabo salvaje es interesante en ese contexto porque para interpretar su simbolismo, debemos remitirnos a la vida económica de nuestros indígenas que se reparten entre la caza nómada durante el invierno y la agricultura sedentaria en el verano.

En tal sistema, la colecta del nabo salvaje representa eso que subsiste de la actividad agrícola durante la época de caza. En efecto, tenemos entonces un sistema de tres polos: la caza, la agricultura y la colecta de plantas salvajes. Esa colecta de plantas salvajes es intermediaria entre la caza y la agricultura: invernal y nómada como la primera y vegetal, como la segunda. Que se trate de una actividad mediadora resulta bien del hecho de que en toda la mitología de las llanuras, el nabo salvaje introduce el tapón entre el mundo celeste y el mundo terrestre. Como falta suprema, la esposa mortal del Sol el día que, desobedeciendo a su marido, arroja del jardín celeste la grana de nabo salvaje que tapaba el orificio por donde ella percibía la tierra desde lo alto. Yo querría llamar la atención sobre un nuevo aspecto del problema. Hasta ahora hemos constatado que un grupo de mitos de una población dada no se corresponde a ningún rito de ese pueblo. Pero bajo una forma simétrica e inversa se parecen a los ritos efectivamente practicados por las poblaciones vecinas. Sin embargo, en los Paunis mismos, conocemos un ritual que ofrece una imagen contraria, pero si puedo decir, en segundo grado al sistema que me esfuerzo por reestablecer ante ustedes. Se trata del ceremonial de Hako, vasto grupo de ritos gracias a los cuales, dos hombres, dos familias, dos pueblos, así mismo dos tribus extranjeras, pueden unir relaciones de alianza que se formaliza, en el pensamiento indígena, como una relación entre padres e hijos.

La ceremonia es organizada por el grupo que desea establecer la alianza y que se plantea como grupo de los “padres”. Aceptando al mismo tiempo, al grupo favorecido definirse como “hijos”. El ritual es muy extenso para describirlo. Me contento con indicar que los padres abandonan sus pueblos y hacen el viaje hasta el pueblo de sus hijos, marcando cada etapa de las ceremonias complejas. Después que los padres se han instalado en el pueblo de sus hijos, ellos capturan un joven cualquiera, o lo mismo, en su defecto, una joven niña: los indígenas dicen que eso no tiene importancia (es lo que muestra bien la ausencia de marca, la ambivalencia sexual de un joven ligada en todo al sistema). El joven es depositado en una cobertura de tal manera que sus piernas salen hacia delante; dos hombres lo sostienen suspendido y lo balancean para colocar sus pies en un círculo trazado sobre el sol, al mismo tiempo que – de una manera lo mas secreta posible-, se deja caer en el círculo un nido de pájaro oropéndola (o virio) que figura la procreación de la vida por el joven. No insisto sobre el simbolismo del nido de oropéndola. En lugar de ser un nido común construido sobre las ramas o las rocas, es una bolsa suspendida en la cima de los árboles. Para el pensamiento de los indígenas, evoca una forma superior de seguridad y estabilidad en un sistema general de clasificación de los pájaros.

El punto de importancia es que el joven niño sea tratado como un ser ambivalente desde el punto de vista sexual; primeramente manipulado a la manera de un falo, penetrando el círculo trazado

sobre el sol, luego acostando el nido –estas son las fórmulas de los indígenas que traduje-, cayendo en el interior de círculo. Entonces ahí encontramos el momento más decisivo del ritual, la ambivalencia de uno de los personajes, positivamente y no negativamente, ya que permite establecer las relaciones de alianza, en lugar de sancionar el rechazo de establecer tales relaciones, como en el mito. En los tres ejemplos que hemos examinado: el mito del joven embarazado; el ritual blackfoot de acceso a la sociedad; el ritual Pauni del Hako, todo pasa como si ciertos términos (siempre los mismos) estuvieran dados, las funciones estuvieran permutadas por relación a esos términos hasta el agotamiento de todas las combinaciones. Hay tres protagonistas –un hombre, una mujer y un niño-. En el primer caso, el marido y la mujer son los ancianos y el niño es el chamán dotado de un poder innato. En el segundo caso, la mujer y “el niño” son los candidatos y el anciano es el hombre detentor. En el tercer caso, tenemos exclusivamente hombres: los “padres” y los “hijos” quienes establecen su alianza por intermedio de la función ambivalente del niño. Pero es que el “padre” y el “hijo”, están ellos mismos en una relación de hombre y de mujer, como lo indica todo el simbolismo indígena. Alcanza entonces a operar una permutación suplementaria, el “padre” fecundando al “hijo (asumiendo un rol de mujer) por la función ambivalente del niño. Luego de tener inventariado los términos, consideremos ahora las relaciones que los unen.

Tenemos una relación entre hombre y mujer que llamaría, sin querer evocar un aspecto psicoanalítico de la cuestión, y únicamente porque los términos son oportunos, una relación heterosexual. Tenemos una relación entre dos hombres (o grupo de hombres) que llamaría una relación homosexual. En fin, un personaje (ya sea la mujer ya sea el niño) reúnen por dondequiera las dos funciones: simultáneamente hombre y mujer, joven embarazado, o mujer fecundada por el padre y fecundando a su marido en la vuelta, ejerciendo una función ambisexual. Entonces, todas las combinaciones posibles entre los términos se encuentran agotadas por nuestros tres ejemplos. El problema que ahora se instala, y que no me hago cargo de resolver es el siguiente: ¿cómo comprender las discordancias, las contradicciones, entre el plan de la mitología y el del ritual?

Cuando examinamos los mitos y los ritos de una población dada, es importante recordar que ella no constituye un sistema cerrado. Asimismo sobre el plano del lenguaje no son solamente las leyes internas de cada lengua sino sus relaciones con otras lenguas vecinas (bajo formas de afinidad) que determinan su estructura. En consecuencia, no es nada asombroso que los mitos y los ritos no puedan ser interpretados sin tomar en consideración la existencia de grupos vecinos, que se encuentran históricamente o geográficamente en relación los unos con los otros. Desde este punto de vista es muy sorprendente que a estos tres grupos, que hemos tomado como ejemplo, correspondan tres estilos de vida y tres situaciones históricas diferentes.

Las tribus lugareñas son agricultores sedentarios, los Blackfoot son cazadores nómades y los Paunis se encuentran en una situación intermedia entre los dos. Además, las tribus lugareñas simultáneamente poseen el tipo de estructura y de organización familiar que vemos reflejarse en los tres grupos, mientras que los Blackfoot no retuvieron más que los sistemas de asociaciones, y los Paunis, el aspecto contrario de su herencia común, que es el sistema de parentesco. Algunos grupos que tienen conciencia de su existencia respectiva, se conocen, se visitan cuando no hacen la guerra, pueden también soñar en sus mitos una organización social que no tienen pero que si existe en sus vecinos, y que constituye una solución diferente de las que ellos mismos tienen y ponen en práctica para resolver los problemas impuestos por el medio natural y por el medio social.

## Discusión:

– **Jean Wahl:** Luego de la bella exposición de Claude Lévi-Strauss, Louis Dumont ¿querrá sin duda tomar la palabra?

– **Louis Dumont:** me pregunto si es indicado retomar preguntas del método luego de la exposición magistral de Claude Lévi-Strauss. En cuanto a mi no veo ninguna objeción en generalizar las fórmulas de la etnología tradicional, en tanto ellas se presentan muy estrechas. Ni que a eso se considere cultura, mas bien una sociedad particular en el interior de esa cultura mientras se estudie la mitología y el ritual. Posiblemente sea el caso de extender la perspectiva –fecunda y metodológicamente necesaria- de nuestros colegas ingleses, quienes se han limitado al estudio de una sociedad. Se puede imaginar que la relación del mito y del ritual sea más compleja en el caso donde no hay todos los elementos de comparación en el interior de una sociedad, pero donde se está obligado, para constituir un conjunto, el considerar varias sociedades vecinas.

– **Denise Paulme:** No te tendría mucho más para agregar. En el África negra lamentablemente, no tenemos grupos tan impresionantes como los que ha desarrollado como ejemplo Claude Lévi-Strauss. En ocasiones hay algunos temas donde en efecto, es necesario introducir el factor geográfico. Hace dos años, estudiando la sociedad baga sobre la costa de la Guinea francesa, me he encontrado con un grupo donde todo el ritual estaba comandado por el factor tiempo; los hombres debieron, durante toda la estación seca, travestirse en mujeres. Los actores mismos no han podido darme la explicación de ese comportamiento. En un grupo vecino, que se dice de origen diferente, que habla una lengua diferente, de quienes las instituciones están sin embargo lo suficientemente próximas a las del primer grupo, el mismo tipo de bipartición se ejerce en este caso en el plano espacial y no en el temporal.

Quiero decir que la población de un lugar se reparte según una línea ideal sobre el sol, en dos Patrias complementarias y opuestas, a la vez. El momento central donde la sociedad se ofrece ella misma en espectáculo en una gran ceremonia que tendría lugar alrededor de los veinticinco años. Durante esa ceremonia una mitad de la población, la mitad hombre, se compromete en una lucha espectacular con la otra mitad que representa el principio femenino. Bajo la protección de una suerte de palo largo de más de 5 metros. Cada mitad se esfuerza por arrancarle un participante a la otra mitad. El principio de bipartición no juega por lo demás en ese sólo caso, la rivalidad es el temas, se puede decir, recurrente de todas estas sociedades, donde en cada instante hay oposición no solamente entre mujeres y hombres, sino entre la gente del mar y las de la montaña, entre los jóvenes y los viejos, etc. Brevemente, un estado permanente de lucha, donde las dos partes tiene no obstante el sentimiento que ellas no pueden superarse la una a la otra. Eso que se expresa en un caso sobre el plano del tiempo, en la otra se traduce en la lucha dramática. Uno y otro aspecto son complementarios.

– **C. Lévi- Strauss:** son dos expresiones rituales.

– **Denise Paulme:** el costado mítico parece muy limitado en esa sociedad que se desintegra rápidamente.

– **Leiris:** quisiera hacer una pregunta suplementaria. En el primer mito que Lévi-Strauss nos ha comentado, ¿cuál es su función en la sociedad en cuestión? ¿Qué es lo que permite definirlo como mito antes que como ficción? ¿Se reporta a un ritual o justifica un estatuto social particular?

– **C. Lévi-Strauss:** Me siento un poco dificultado de responder porque Ud. realiza dos preguntas en verdad: una que no intento abordar que nos permite definir el mito como mito. Querría dejarla de costado por hoy. Para responder precisamente a la segunda pregunta: ese grupo de mitos, ya que se



constituyen en una serie, se encuentran enlazados en cierto tipo de poderío (potestad) sancionados por la posesión de un “paquete” sagrado o “paquete” mágico; forman, si puedo decir, parte de un paquete. Dicho de otra manera, cuando se transmite el paquete a alguien (es decir que se le cede los poderes mágicos), se cede la historia al mismo tiempo y ella autentifica la detentación de un poder particular. Además ellos son relatos que los indígenas consideran verdaderos; ellos insisten mucho en eso y no tienen derecho a contarlos sin exigir un pago en respuesta.

– **M. Leiris:** Entonces son completamente mitos.

– **Métraux:** el mito que Lévi-Strauss viene de analizar me ha recordado una creencia que pude observar en los indios Píлага del Gran Chaco argentino, tribu de quienes la cultura es fuerte vecina de los indios de las llanuras. Esa gente admitía como un hecho incontrastable la posibilidad de un hombre de embarazarse. He recogido distintas anécdotas que me han sido presentadas como hechos reales, donde era una cuestión de hombres que, después de relaciones homosexuales, resultaban embarazados. Sobre este punto eran explícitos y mis informadores parecían perturbados por dudas que no podía dejar de expresar. Estoy exigida de repetirlo: ese temor no estaba formulado en el plano mítico. Hay entretanto un problema que me inquieta desde el comienzo de esta conferencia. ¿Cómo vamos a establecer un lazo entre mito, ritual y organización social, puesto que ciertos mitos son la dote común de tribus que poseen los rituales y una organización social muy diferentes? Me encuentro en presencia de ese problema con los indios del Brasil, los Cayapos, cuya organización social es muy compleja pero la mitología, por cuanto puedo juzgar, se distingue a penas de las que se encuentran en los grupos de quienes el sistema religioso y social son forzosamente diferentes.

– **Tubiana:** Me parece que el mito que ha contado encuentra, en lo que le ha respondido a Michel Leiris, su explicación y es suficiente para él mismo como tal, es decir como fundamento de la profesión médica. Si puedo arriesgar una interpretación, diría que creo ver en ese mito la oposición entre el conocimiento irracional y el conocimiento racional. El mito posiblemente comprende una puesta en resguardo destinado a los profesionales, instalando de una manera fundamental que no se puede ejercer la medicina más que después de tener debidamente aprendidas sus leyes y recibido el diploma. La ilustración se ha proveído de ello por las dificultades donde se encuentra sumergida en eso que, de buena fe, es conducido por los poderes sobrenaturales al ejercicio (involuntariamente) ilegal de la medicina.

No es solamente el problema de relación entre el mito y el rito que se encuentra expuesto, sino la definición misma de mito. En efecto, todos los ritos tienen una explicación: puede convocar a un mito. Pero en otro costado, existe una suerte de folklore profesional donde el relato mítico funda un cierto número de actitudes estereotipadas que no se traducen forzosamente por los gestos rituales pero de las que sin embargo es necesaria una explicación metafísica. Esos relatos míticos deben ser tratados aparte. Desde otro punto de vista, me parece que la etnología tradicional no tiene razón de postular en principio la existencia de relaciones ciertas entre mito y rito. Usted mismo ha indicado que al lado de la sociedad donde se ha encontrado el mito aislado, hay una sociedad donde se reencuentra el rito correspondiente. Un rito puede desaparecer y dejar detrás de sí un mito inútil. Parece más difícil que un rito pueda mantenerse sin conservar alguna suerte de explicación más o menos degradada. Por último, me permito un pequeño reproche: el de haber hecho demasiado honor citando a Van der Leeuw, a riesgo de otorgarle una autoridad de la que él no tiene derecho. Este autor no ha hecho más que retomar y sistematizar una parte de la obra de Lévy – Bruhl que por último ha juzgado errónea.

– **C. Lévi-Strauss:** Sobre el tema de Van der Leeuw, mil veces de acuerdo. No lo he citado más que para dar un ejemplo de una opinión actual fuertemente generalizada. Soy el primero en lamentar que el pensamiento de Van der Leeuw goce de algún crédito. La interpretación que usted da es la que dan los indígenas mismos, es su racionalización oficial. No digo que haya una función de “buen sentido” del mito; pero ella no da cuenta de algunos aspectos. Muchos caracteres esenciales del mito quedan sin explicar. El primero: ¿por qué el viejo chamán viene siempre de otro pueblo lejano, a visitar a su joven colega acompañado de su mujer sino precisamente porque en una sociedad vecina es necesario que el candidato sea él mismo acompañado de su mujer y que la mujer juega un rol considerable en la adquisición del ritual? ¿Por qué es que por medio de una pipa que llega a hechizar al joven hombre y a fecundarlo? Me dirá, es una pipa porque fuma la pipa y podría ser otra cosa. Le responderé “no”. En nuestro mito, es por una pipa que el anciano fecunda a un hombre joven. Pero en el rito de una tribu vecina, es por un fragmento de un nabo salvaje que la mujer fecunda, si puedo decir, a su marido. Estoy obligado a preguntarme: ¿qué es la pipa y qué es el nabo salvaje para el pensamiento del indígena? La pipa es un tubo hueco que permite hacer pasar el humo y todo el pensamiento religioso de América del Norte la presenta como mediadora entre el cielo y la tierra. El nabo salvaje, como por azar, es quien evita el pasaje entre el mundo celeste y el mundo terrestre; es el tapón que obtura la bóveda de los cielos y que previene a la mujer casada con el Sol, contemplar la tierra de abajo. Y cuando nos emplazamos en un punto de vista estrictamente económico, la colecta del nabo salvaje se muestra como una actividad mediadora entre el estilo de vida estival (agricultura) y el estilo de vida invernal (caza). Estoy obligado a ir hacia la interpretación sabia y razonable que usted da. El mito transporta un simbolismo del que los indígenas no tienen plena conciencia, porque no es inteligible en los términos de su propio ritual, que no tiene nada de parecido pero que se vuelve claro en los términos de la sociedad vecina. Así se juega exactamente en sus actos, eso que los otros, conciben en el pensamiento, pero al revés.

– **Tubiana:** No me parece imposible llegar a autenticar la interpretación de los indígenas. Se debe poder procurar las explicaciones a los rasgos que usted recoge. Por ejemplo, la frecuencia de las vistas del anciano a lo del joven: es un poco el ensañamiento de la Orden de los médicos contra los sanadores. Confieso no poder ver la razón de la presencia de la mujer. Debo decir que ignoro todo de la sociedad en cuestión. Solo un conocimiento profundo del contexto social en el que se inserta permitirá discutir la interpretación de ese mito que ignoré hasta esta tarde. (\*)

(\*) Exposición de Claude Lévi Strauss en la Sociedad Francesa de Psicoanálisis. Texto original: “Sur les rapports entre la mythologie et le rituel de Lévi Strauss”, publicado en <http://es.scribd.com/doc/27390069/Levi-Strauss-Sur-les-rapports-entre-la-mythologie-et-le-rituel>. Traducido por Daniela Ward

– **Dr. Lacan:** (1)

*– Me conmueve demasiado la amabilidad que me ha mostrado el señor Jean Wahl al tomarse la molestia de preguntarme si quería hablar, como para excusarme de hacerlo.*

*Sin embargo, quiero que se sepa que cuando vengo a escuchar a Claude Lévi-Strauss, siempre lo hago para instruirme. Si intervengo planteando alguna pregunta, ella no dejará de estar marcada por la parcialidad de los intereses que me son propios.*

*Si me atrevo a hacerlo, es porque desde hace mucho tiempo estos intereses se han nutrido y ampliado con muchas cosas que he aprendido de Claude Lévi-Strauss. De modo que venía hoy con cierta expectativa: la de lo que llamaría el paso siguiente, después de que él nos ha aportado ya sobre los mitos, y me preguntaré qué me deja que desear en lo que él nos aporta hoy.*

*Si quisiera caracterizar en qué sentido he sido sostenido y transportado por el discurso de Claude Lévi-Strauss, diría que es en el del acento que ha puesto – creo que él no declinará la amplitud de*

*esta fórmula a la que no pretendo reducir su investigación sociológica o etnográfica – sobre lo que llamaré la función del significante, en el sentido que este término tiene en lingüística, en la medida en que este significante, no diré solamente que se distingue por sus leyes, sino que prevalece sobre el significado al que él las impone.*

*Claude Lévi-Strauss nos muestra por todas partes dónde la estructura simbólica domina las relaciones sensibles. Digamos, para expresar las cosas aproximadamente de modo de hacernos entender rápido y por todo el mundo, que él nos mostró que las estructuras del parentesco se ordenan según una serie que las posibilidades de la combinatoria explican en última instancia; al punto que resulta que casi todas estas posibilidades se realizan en algún lado en el conjunto concreto de las estructuras que registramos en el mundo. Es decir que, por una parte, se puede dar cuenta de las que no encontramos debido a algún callejón sin salida al que llevaría su uso, y que, por otra parte, para hacer un paralelismo que no quiere tener nada de descortés, Claude Lévi-Strauss admitiría, como lo hacía Fourier en sistema demasiado audaz solo por anticiparse a la naturaleza, que si hay clases posibles que permanecen vacías, uno debe esperar hallar algún día lo que las llene... (sigue)*

.....

**Notas:**

(1) Fragmento de la Intervención de Lacan y respuesta a Lévi-Strauss, tras una exposición de éste denominada “Sobre las relaciones entre la mitología y el ritual”, en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 26 de mayo de 1956.

Extracto parcial del texto incluido en *El mito individual del neurótico*, Editorial Paidós; Buenos Aires, 2013.

**-Nota de edición:** La influencia del antropólogo y etnólogo francés en la enseñanza de Lacan tuvo su mayor entre los años 1951 y 1957, momento en el que comulgan el psicoanálisis y la antropología estructural a partir de la primacía que dio Lacan, durante esos años, al registro simbólico como eficaz en su función de ordenador. La invención del concepto del Nombre-del-padre deriva de manera directa de la lectura del prefacio al libro de Marcel Mauss *Sociología y Antropología*: allí, Lévi-Strauss restituye el valor del “significante flotante de excepción”, función necesaria para la relación de complementariedad entre significante y significado. Si entre significante y significado hay siempre una inadecuación, será el *Maná* el elemento capaz de restituir esa incompatibilidad. La idea de valor simbólico cero, que Levi-Strauss deriva de estudios de formas institucionales en sí mismas desprovistas de significación, es el antecedente del Nombre-del-Padre como significante distinguido que organiza el campo semántico del sujeto.

El punto de mayor distancia entre Lacan y Levi-Strauss se produce en 1966, en “La ciencia y la verdad”. Lacan se sirve de la antropología de Lévi-Strauss para diferenciar el estatuto al objeto del psicoanálisis y demostrar la forma en que toda disciplina que se pretende científica tiene que sustraer el deseo del operador. Allí dice:

*¿Quiere decir pues que un sujeto no saturado, pero calculable, constituiría el objeto que subsume, según las formas de la epistemología clásica, el cuerpo de las ciencias que llamaríamos conjeturales, cosa que yo mismo he opuesto al término de ciencias humanas?*

*Me parece tanto menos indicado cuanto que ese sujeto forma parte de la coyuntura que hace a la ciencia en su conjunto.*

*La oposición de las ciencias exactas a las ciencias conjeturales no puede sostenerse ya desde el momento en que la conjetura es susceptible de un cálculo exacto (probabilidad) y en que la exactitud no se funda sino en un formalismo que separa axiomas y leyes de agrupamiento de los símbolos.-*

.....