

---

# EL MITO: Lucien Sebag **CODIGO Y MENSAJE**

---

*Los «Pueblos» forman una cultura relativamente homogénea distribuida a ambos lados de la frontera de Arizona y Nuevo México. Esta sociedad ha permanecido sin cambios desde una época muy anterior a las conquistas españolas del siglo XVI y forma actualmente un microcosmos en el cual las diferentes tribus que viven bajo un «status» de «Indian Reservations», sólo tienen un mínimo contacto con el mundo exterior. Los «Pueblos» se dividen en cuatro áreas lingüísticas repartidas de oeste a este como sigue: Hopi y Zuni (pueblos occidentales de Arizona y de la zona fronteriza de Nuevo México), Keresan y Panoan (pueblos orientales establecidos a lo largo de las riberas del Río Grande). La obra de Sebag está consagrada a los mitos de emergencia de los Keresan. Estos mitos forman un objeto privilegiado para el análisis estructural dado el número de versiones recogidas por los etnólogos en los diferentes poblados.*

La relación entre mito y realidad social se deja aprehender bajo varios ángulos diferentes:

- a/ El discurso mítico como todo otro discurso humano tiene necesidad de una materia que le preexista y le sirva de soporte. El la encuentra en el medio natural y humano en cuyo seno surge.
- b/ Tiende a resolver sobre el plano simbólico las antinomias vividas como difícilmente conciliables en el nivel real.
- c/ Sólo logra esto porque pone en acción de una manera más radical —en este caso el intelecto no trata más que consigo mismo— la lógica subyacente a la organización social.

- d/ Haciéndolo, anticipa sobre las formas ulteriores del comportamiento humano. En una perspectiva diacrónica no será solamente efecto, resultado, sino causa porque las acciones futuras llevarán su marca.
- e/ Finalmente supera la sociedad particular que lo ha engendrado, dado que más allá de los contenidos parciales, procura significar ciertas estructuras permanentes del espíritu.

Este punto es esencial. Todo discurso humano —y el mito más particularmente— se encuentra con relación al sujeto que es su productor en una relación que toma forma a diferentes niveles. Este sujeto pertenece a una sociedad determinada que se integra ella misma a un área cultural que forma parte de un continente.

El paso de un estrato al otro implica una cierta generalización puesto que desaparecen seres e instituciones que sólo son válidos en una escala determinada. Pero más allá de toda referencia a un dato particular, el mito da cuenta de problemáticas que son constitutivas de toda cultura y ofrecen un número finito de soluciones. En este punto la comparación no se vincula ya con una unidad cultural o geográfica, sino que puede extenderse a la humanidad entera. Lévi-Strauss ha dado una ilustración sorprendente de este tipo de gestión cuando ha mostrado que tres mitos correspondientes a diferentes culturas, ya que uno viene de Tikopia, el otro ha sido recogido entre los Objewa de América del Norte, el tercero entre los Bororo de América del Sur, se proponen con títulos diversos dar cuenta del paso de lo continuo a lo discontinuo, que es lo propio de toda simbolización.<sup>1</sup> Este paso se opera diversamente aquí y allá, y las referencias etnográficas intervienen entonces para dar cuenta de la multiplicidad de las soluciones; pero éstas sólo devienen inteligibles una vez relacionadas con esta problemática primordial. La universalidad alcanzada es efectiva en la medida en que lo codificado en los tres casos es justamente la relación del espíritu con el mundo en lo que ella puede tener de universal.

Ahora bien, el mito Acoma se enraiza, el mismo, en ese grado de profundidad. Como todo mito de origen, reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de la sociedad humana y las encuentra en la transición de la conjunción real, inmediata, al signo de esta conjunción. La creación se

---

<sup>1</sup> *El totemismo hoy*, pp. 27-29, 36-37; *El pensamiento salvaje*, p. 302, *Lo crudo y lo cocido*, pp. 60-63 (en francés).

desarrolla en dos tiempos: creación del universo que es el hecho de Uchtsiti, creación de los animales, de los vegetales, de los dioses finalmente, que realizan las dos hermanas. En cada ocasión se trata de una dispersión. Inicialmente todo está contenido en la persona de Uchtsiti. El estalla literalmente en el espacio, haciendo nacer la tierra. Más tarde, las cestas que recibe Latiku y Nautsiti están llenas de todos los seres Latiku que poblarán el universo y su tarea es la de distribuir su contenido por la superficie de la tierra. La conexión inicial de los elementos reunidos en un solo punto debe ceder su lugar a otro tipo de relaciones ya que el aislamiento absoluto no es posible (los hombres necesitan de los vegetales, de los animales, de los dioses). La solución escogida en primer lugar es análoga, agregada la distancia a la situación inicial: acercamiento de términos cuyo alejamiento sólo sería, entonces, aparente. También los dioses vendrán en persona a visitar el lugar de los hombres. Pero el poder humano verdadero reside en la simbolización. Cuando los Acoma imitan de manera irrespetuosa a los Katchina, no hacen otra cosa que realizar, deformándolo, aquello que los caracteriza en propiedad. La perturbación que de allí se desprende conduce a unos y a otros a romper toda relación directa en favor solamente de la metaforización.

Al término del recorrido los hombres se encuentran en el centro del mundo y son capaces de sintetizar en ese espacio limitado toda la diversidad de lo real. Esta operación sólo es posible por la mediación del símbolo que permite a los seres ocupar un lugar bien definido, sin dejar de estar presentes en el recinto de los hombres. Sólo en la medida en que éstos son aptos para traducir en su lenguaje propio —actividades, rituales, fetiches, etc.—, el conjunto de predicados de los seres que pueblan el universo, es que la sociedad humana está acabada. La única apropiación del mundo es la que pasa por la mediación de los signos. Una problemática tal no se encuentra evidentemente por doquier. Al tratar la relación del espíritu y del mundo, el mito escoge ciertos rasgos constitutivos que se esfuerza en valorizar plenamente. Pero sería fácil mostrar que mitos pertenecientes a otras áreas culturales o tribus<sup>2</sup> cuya organización social, maestría técnico-económica y valores son todos diferentes, se plantean y resuelven el mismo problema. Es que en esta fase

---

<sup>2</sup> Los mitos que hemos recogido entre los Ayoré de Bolivia, tratan explícitamente del mismo problema; pero por su forma como por su contenido, ellos se oponen radicalmente a los mitos de los «Pueblos».

el espíritu no se enfrenta solamente con las dificultades particulares a una comunidad humana determinada, sino con las que se desprenden del ejercicio mismo de sus propiedades.

Lo que el mito dice puede ser entonces retomado independientemente de toda posición social o histórica particular.

El análisis estructural toca aquí en cierta medida, a su fin. Partiendo de mensajes, en un primer momento, ininteligibles y dedicándose a un perseverante trabajo de descifrado nos descubre las reglas que presiden su constitución. Estas nos permiten acceder a su significación. Al revelar el sistema inconsciente subyacente a la cadena sintagmática dicho análisis le quita a esta cadena su carácter extranjero, absurdo, para hacerla accesible. En una palabra, el análisis estructural, allí donde ha sido aplicado, permite siempre una recuperación hermenéutica que no era posible hasta ese momento. Hacerlo constar tiene su importancia. El debate que se inicia debe encontrar normalmente lugar en toda reflexión sobre el alcance filosófico de la investigación mitológica conducida según los criterios arriba definidos. En varias ocasiones, M. Ricoeur ha vuelto sobre el problema y sus análisis pueden servirnos de hilo directriz. La oposición entre hermenéutica y estudio estructural, se encuentra definida en primer lugar por la posición misma del observador que remite a los fines encarados en uno y otro caso. La investigación hermenéutica se sitúa en el interior del campo que mide. El que la lleva a cabo reconoce como suya propia la ley de su objeto. Su interpretación es tomada de un texto que modifica la comprensión que él tiene de sí mismo, El mito no ha perdido entonces nada de su eficiencia, ha conservado su poder operante y la mejor prueba de ello es esta retoma, a través de la cual el sujeto interpretante se transforma. Forzando un poco los términos, sería posible decir que lo que es esencial para la investigación científica es la comprensión de su objeto, pero que esta no es más que un medio mediante el cual un sujeto se comprende en su realidad presente en el caso de la hermenéutica. En esta última perspectiva «la interpretación tiene una historia y esta historia es un segmento de la tradición misma; no se interpreta en ninguna parte, más que para explicitar, prolongar y así mantener viva la tradición en la cual uno se mantiene».<sup>3</sup> El sujeto que interpreta está situado y es en esta situación

---

<sup>3</sup> «Simbolismo y Temporalidad», *Archivo de Filosofía* No. 1-2, 1963, pág. 5. El texto ha sido retomado parcialmente bajo el título «Estructura y Hermenéutica» en el número de *Esprit* de noviembre de 1963, consagrado a la obra de Lévi-Strauss.

que se enraiza la gestión hermenéutica. El punto de partida no puede por consiguiente ser puesto entre paréntesis. Por el contrario, la recuperación sólo es efectiva en la medida en que el símbolo revela su espesor semántico mediante su capacidad para esclarecer la condición del hombre actual. El símbolo no da solamente que pensar, sino que ser. El tiene poder de informar lo real. Es este poder el que, en un sentido, busca hacer resurgir en su potencia toda interpretación hermenéutica.

El método estructural supone, por el contrario, que el etnólogo, historiador de las religiones, se descentre en relación a su cultura. Nada sería más dirimente para lo bien fundado del análisis, que la proyección sobre los términos indígenas de las clases semánticas del observador. El maíz es un vegetal, el tejón un animal, sólo en tanto que la distinción entre orden animal y orden vegetal, tiene un sentido en la cultura considerada. El intérprete debe entonces efectuar el equivalente de una verdadera reducción fenomenológica que consiste en no considerar nunca como adquirido lo que es dado inmediatamente a su subjetividad. El alcanza aquí una de las dimensiones esenciales de la ascesis etnológica que conduce al estallido de los marcos mentales que nos son más familiares, y a los cuales tenemos tendencia a acordar la permanencia de los universos naturales, para descubrir la posibilidad para el hombre de estructurar su propia existencia siguiendo principios antitéticos. Psicológicamente el sabio busca atajar su propia subjetividad, (se trata, es cierto, de un límite ideal) y sobre todo de no interpretar nunca el símbolo a partir de la eficiencia que el mismo puede tener sobre él, individuo históricamente situado.

Por el contrario, como lo escribe Ricoeur, la interpretación de la simbólica no merece ser llamada hermenéutica más que en la medida en que es un segmento de la comprensión de sí mismo «que la descalifica como ciencia y la califica como pensamiento meditante».<sup>4</sup> El hecho que el etnólogo pueda considerar este pensamiento mediante como simple variante de un mito inicial no constituye, por consiguiente, a su respecto, una crítica de principio, puesto que él se constituye justamente como tal. La verdad que encara no es entonces simplemente del orden de la interpretación. Cuando Ricoeur establece, en su obra *Finitud y Culpa-bilidad* en la cual estudia los mitos de origen del mal, la preeminencia del mito adámico, el se refiere ciertamente a criterios internos dado

---

<sup>4</sup> «Estructura y Hermenéutica». *Esprit*, obra citada, pág. 597.

que «el mito adámico por su complejidad y sus tensiones internas reafirma en gradaciones variables lo esencial de los otros mitos».<sup>5</sup>

Una formulación semejante no es radicalmente distinta de la de un estructuralista que mostraría que ciertas variantes sólo son empobrecimientos o especificaciones secundarias de un texto básico que las incluye todas. Pero en el caso considerado, la transición de un mito (el mito babilónico por ejemplo), al mito adámico, supone una pérdida considerable —se abandona justamente aquello que hacía la especificidad de la experiencia babilónica del mal— que es considerada como secundaria en la medida en que la dialéctica del sujeto presente implica esta experiencia sólo a título de momento virtualmente superado. A la riqueza de una variante del mito con relación a los otros, responde la riqueza del sujeto que incluye de manera jerarquizada los diferentes momentos que los mitos han seleccionado.

«La permanencia sucesiva entre los mitos nos asegura que todos nos hablan de cierta manera; este crédito, esta creencia son la presuposición de la empresa misma, no los habríamos interrogado si no nos hubieran interpelado y si no pudieran dirigirse aún a nosotros... La presuposición de mi empresa es que el lugar en que se puede escuchar, oír y comprender mejor la instrucción de los mitos *en su conjunto*<sup>6</sup> es el lugar en que es proclamada aún hoy en día la preeminencia de uno de esos mitos, el mito adámico».<sup>7</sup>

Se ve por ello que la oposición es tan radical que supone el reconocimiento de dos planos distintos en que puede operarse la recuperación simbólica. No es que quien interpreta no esté situado en cada ocasión. Es en vano creer que se pueda comprender desde parte alguna. Pero en uno de los casos, son las reglas constitutivas de toda ciencia las que definen el código al cual se pliega el analista, en el otro es su ser individual, social, espiritual que se plantea como el centro a partir del cual va a desarrollarse un vasto movimiento de reapropiación. Al tratar a este último como una variante del mito de referencia, el etnólogo no innova. Porque sobre el terreno se ve confrontando a veces, bajo formas evidentemente más simples —pero esto importa poco—, a hechos del mismo orden. Los Guayaki cuentan que los hombres al salir del mundo

<sup>5</sup> *Finitud y culpabilidad*, II. El Simbolismo del Mal, p. 287.

<sup>6</sup> Subrayado por el autor.

<sup>7</sup> Obra citada, p. 285.

subterráneo se encontraron en un universo en el que era siempre de día. La noche, que ellos consideran como peligrosa, estaba encerrada en una inmensa marmita que poseía una de las divinidades primordiales. Pero un hombre joven, no iniciado aún golpeó la marmita con la madera de su arco y la rompió, liberando todas las potencias nocturnas. Ahora bien, los Guayaki actuales pueden referirse individualmente a ese gesto destructor para indicar aquello que en su propia conducta recuerda la irresponsabilidad de tal acto. La recuperación hermenéutica de los mitos es constitutiva de la relación del sujeto con el mito cuya legislación reconoce. Ella interviene cada vez que retoma el mito, puesto que este se presenta siempre como relativamente enigmático, palabra que parece no tener emisor verdadero que asumiría el contenido y reivindicaría el sentido ya que es siempre recibida. En razón de ese deslinde que es vivido como tal y que conduce frecuentemente a una constatación de ignorancia, la recuperación viva actual es siempre a la vez posible y necesaria. Ella es el signo de la verdad del mito. Sin embargo Ricoeur va más lejos. Con una extrema prudencia, es cierto, tiende a oponer no solamente dos relaciones posibles al mito, sino dos variedades del discurso mítico que corresponderían a tipos de interpretación diferentes. Una tal separación, no tiene nada de imposible. Históricamente los mitos sobre los cuales ha trabajado Ricoeur son el resultado de un trabajo operado sobre materiales míticos primitivos que nos son desconocidos. Ellos se sitúan en un nivel de abstracción mucho más grande. También la oposición introducida nos lleva a la vez sobre los temas tratados y sobre el modo de constitución del discurso mítico. El totemismo definido como una puesta en paralelo de series naturales y de series culturales, parecería prestarse inmediatamente a un tratamiento sistemático, contrastando el vacío léxico con la riqueza de las relaciones establecidas entre los términos. Por el contrario, desde el momento en que uno se vuelve hacia nuestras tradiciones, el cuadro cambia: «¿Qué es lo decisivo para la comprensión del núcleo de sentido del Antiguo Testamento? No son las nomenclaturas, las clasificaciones, sino los acontecimientos fundadores».<sup>9</sup>

La misma idea fue expresada unos años antes por Henry Duméry: «Que la historia sea “revelante”, tal es el principal descubrimiento del pueblo

---

<sup>9</sup> *Esprit*, número citado, pp. 631-632.

<sup>9</sup> «*Estructura y hermenéutica*», p. 611.

judío. Para el conjunto de las civilizaciones paganas, no es la historia la que revela a Dios, la que expresa lo divino es la naturaleza. Cualquier objeto del mundo sensible puede adquirir valor sacro: una piedra, una fuente, un árbol, el sol, la luna, el cielo, la tierra, etc. El simbolismo que informa estas hierofanías materiales es en apariencia de una extrema complicación. De hecho, los morfólogos contemporáneos muestran que ella obedece a un pequeño número de leyes, que es capaz de engendrar en culturas diferentes, sin vínculo histórico, estructuras míticas y rituales formalmente idénticos... De allí la idea de que el material sico-emprírico del cual los pueblos se sirven para elaborar sus epifanías de lo sagrado, importa bastante poco».<sup>10</sup>

En su generalidad nos parece que la distinción puede ser aceptada. Pero un equívoco la acecha. El totemismo no es en caso alguno el todo del pensamiento salvaje. Ningún mito se reduce a la puesta en relación de niveles diferentes de lo real. Ciertamente, se ha podido deslindar para Acoma un conjunto de equivalencias entre las taxonomías animales y vegetales, las delimitaciones sociológicas, la organización del Panteón, etc., pero no se trata aquí de simples relaciones vacías de contenido. El mito cuenta una historia a menudo dramática, a través de la cual este orden ha sido instaurado. Los acontecimientos que son su centro descubren ciertas estructuras permanentes de toda experiencia humana.

Es aquí que la referencia al trabajo menudo con restos ha introducido una cierta ambigüedad. Partiendo de la frase de Boas: «Se diría que los universos mitológicos están destinados a ser desmantelados apenas formados para que nuevos universos nazcan de sus fragmentos.» Lévi-Strauss ha visto en la multiplicidad y la heterogeneidad del léxico que utiliza el pensamiento mítico, un factor de desestructuración permanente. En efecto, la fauna, la flora, las instituciones, los comportamientos psicológicos son utilizados por el mito como otros tantos significantes aptos para significar una cierta organización lógica del universo. El léxico variará, por consiguiente, siguiendo las modificaciones reales del medio natural o social,<sup>11</sup> o también en función del punto de inserción de los individuos o de los grupos sociales en el seno de este medio. La transformación de un universo mitológico en otro, se operaría entonces sobre el modelo múltiple que trabaja con los restos dispares de universos

<sup>10</sup> *Fenomenología y Religión*, p. 7, París, 1958.

<sup>11</sup> Ver los ejemplos dados por Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*.



anteriores. Ahora bien, tomando el ejemplo de los cambios intervenidos en la temática del mal cuando se pasa de los mitos babilónicos a los mitos hebraicos, Ricoeur escribe: «La recuperación es lo inverso del trabajo menudo con fragmentos, no se puede hablar más de utilización de los restos en estructuras que importan más que la semántica, sino —de la utilización de excedente, que ordena el mismo, como una primera donación de sentido, las intenciones rectificadoras de carácter propiamente teológico y filosófico que se aplican sobre ese fondo simbólico.»<sup>12</sup>

En el trabajo con fragmentos dispersos los restos encontrados son por sí mismos inertes; ellos no llaman a una verdadera recuperación. Ellos sólo pueden ser vueltos a emplear y sometidos a una intencionalidad que les es extrínseca. Por el contrario, en la transposición hermenéutica es el símbolo el que por su contenido inicial superdeterminado llama a una revaluación. La fragilidad de las mitologías «totémicas» se opondría por consiguiente a la permanencia de ciertos temas fundamentales que descubriría el intérprete del pensamiento bíblico.

Los residuos cuya contingencia descubre el etnólogo, adquieren un valor a través de una cierta organización sintáctica que puede someter contenidos tan numerosos como diversificados. De allí la importancia acordada a las correlaciones y oposiciones que son las únicas en dar un contenido verdadero a estos desechos. Así, Ricoeur, hablando del método estructural escribe: «Yo caracterizo con una palabra el método, es una elección por la sintaxis contra la semántica.»<sup>13</sup> Por el contrario, los grandes símbolos subyacentes en el pensamiento bíblico son de un orden completamente distinto: ellos poseen una riqueza intrínseca que preexiste a su modelación en la narración mítica. Mancillamiento, Pecado, Culpabilidad y los símbolos que les son adyacentes nos remiten a experiencias primordiales que especifican la piedad judía con relación a toda otra.

¿No hay aquí sin embargo una cierta confusión? El léxico al cual recurren los «Pueblos» provee una materia que el mito informa y gracias al cual delimitaciones lógicas y semánticas que se sitúan mucho más allá de los términos empleados. Ahora bien, estas delimitaciones muestran a la observación con una estabilidad que contrasta con la dispersión del léxico y su sensibilidad al acontecimiento. Las múltiples parejas, tejón-

---

<sup>12</sup> Obra citada, p. 614.

<sup>13</sup> *Esprit*, obra citada, p. 607.

saltamontes, maíz-«ishte», agricultores-cazadores sedentarios-nómadas, etc. son tomadas de los dominios más variados. Es evidente por lo demás que siguiendo las necesidades a las cuales el mito se esfuerza en responder, él habría podido internarse en otras partes del universo físico o social. En Sia y Cochiti son el escarabajo y el coyote los que desempeñan el papel del saltamontes. Por el contrario, la distinción entre los dos tipos de existencias que toma forma a través de una sucesión de parejas presenta una permanencia notable. Ella atraviesa el conjunto de culturas de los «Pueblos». Si nos referimos a las cinco variables del mito de emergencia Zuni recogidas a lo largo de cerca de ochenta años, se percibe más allá de los cambios intervenidos en la trama del acontecer una problemática constitutiva del pensamiento de los «Pueblos» que prácticamente no ha variado. Salvo una ruptura histórica radical, que implica un reajuste profundo de los marcos mentales, se podría seguir en principio a lo largo de varios siglos de historia —lamentablemente el etnólogo no se encuentra jamás en una posición tan privilegiada— la subsistencia de temas primarios que caracterizan propiamente la experiencia «Pueblo». Los temas adoptan todo su valor ordenando contenidos múltiples, pero ellos no dependen directamente de éstos. Si debe operarse una recuperación hermenéutica desprendida del medio natural y social que sirve de soporte a los textos, es sobre esos temas que se proyectaría tematizando su alcance universal que el mito se contentaba con poner en marcha, estructurando la diversidad empírica.

La fragilidad de los universos míticos no proviene entonces de ninguna inferioridad intrínseca sino del nivel en que se sitúa un pensamiento semejante. Lo que le es pedido justamente es unificar en esquemas lógicos y semánticos estables y relativamente simples una pluralidad de seres, de acciones, de acontecimientos que por definición son desiguales. El primer capítulo del *Pensamiento salvaje*, en el que Lévi-Strauss detalla la amplitud de los conocimientos zoológicos y botánicos de los «primitivos» no tiene solamente por objeto el de notar la existencia de un saber positivo,<sup>14</sup> sino el de marcar el tipo de problema al cual los pensadores arcaicos se han confrontado. No hay hecho científico sin teoría. De manera análoga, la masa de datos empíricos acumulados en

<sup>14</sup> Lévy Bruhl había ya insistido sobre el aspecto positivo de estos conocimientos: *La mentalidad primitiva*, pp. 517-518 (en francés).

la menor tribu de América del Sur supone una clasificación del universo, una visión sistemática que no puede, sin embargo, separarse jamás de la materia sensible que ella engloba. De allí esa permanencia de los temas centrales, contrapartida necesaria de la variabilidad del léxico.

Recorriendo la mitología «Pueblo» es posible deslindar dichos temas centrales de los millares de páginas recogidas. Los pensadores «pueblo» han reflexionado sobre un cierto número de problemas fundamentales a los cuales los mitos han dado incesantemente forma: paradoja de la relación entre la vida y la muerte que se oponen pero son ambas indispensables a la existencia humana; dificultad para definir los comportamientos adecuados que ordenan nuestra relación con el universo y recuento de los tipos posibles de desmesura que explican los desequilibrios de la sociedad humana, especificidad de la función simbólica que permite apropiarse el universo sin dejar de escapar a los peligros de los acercamientos demasiado grandes, toma de contacto con las zonas misteriosas en que los contrarios se encuentran súbitamente unidos. Es de todo esto que se trata en los mitos de origen. Ciertos acontecimientos, la emergencia, el combate con los Katchina adquieren por este hecho un valor ejemplar. Ellos ilustran esas problemáticas más que ninguna otra. Ellos no son, sin embargo, jamás despojados, reducidos a su sola profundidad. Ellos deben ser conectados con toda la variedad del universo.

Se comprende entonces de dónde proviene el contraste entre los dos universos míticos, el que tiene que ver con el etnólogo y el que es interior a nuestra tradición histórica. Del uno al otro el pensamiento se ha liberado de la vivacidad del léxico porque no tiene ya más, por tarea, el dar cuenta de la diversidad de los seres como tal. Este movimiento ha proseguido hasta permitir el paso del pensamiento mítico al pensamiento filosófico que toma entonces un valor ejemplar.

Se sabe, después de los trabajos de Cornford que en Francia han sido retomados y desarrollados por Luis Gernet y Jean-Pierre Vernant, que el nacimiento del pensamiento racional no debe concebirse como una brusca ruptura en la cual sólo convendría el término de milagro. En esta última perspectiva el hombre se habría en un momento dado tornado hacia la naturaleza que el habría observado de manera puramente desinteresada, rompiendo con un tipo de pensamiento completa-

mente ajeno a sus nuevas formas de reflexión. Pero Cornford ha mostrado perfectamente<sup>15</sup> que la revolución filosófica es en primer lugar interior al pensamiento mítico, mutación acaecida en el seno del lenguaje. Los esquemas prefilosóficos no han perdido aún nada de su eficiencia: las antiguas teogonías describían un verdadero engendramiento de lo divino; la puerta en primer plano de la idea de naturaleza no impide que sean procesos del mismo orden los que imponen su forma al juego de los elementos naturales. Como escribe Vernant: «Las nociones fundamentales sobre las cuales se apoya la construcción de los jónicos: segregación a partir de la unidad primordial, lucha y unión incesante de los contrarios, cambio cíclico eterno revelan el fondo del pensamiento mítico en el cual se enraiza su cosmología. Los filósofos no han tenido que inventar un sistema de explicación del mundo. Ellos lo han encontrado completamente hecho».<sup>16</sup> Del discurso mítico al discurso racional, la lógica subyacente al mundo es idéntica.

Por el contrario, la relación entre esta trama lógica y los seres que le son sometidos, se ha transformado profundamente. Hemos marcado la permanencia de ciertas delimitaciones esenciales en el seno de toda mitología que contrastan con la contingencia de los elementos. Por primera vez, la misma coherencia va a ser postulada sobre uno y otro plano. Lo que caracteriza al pensamiento racional en sus orígenes, incluso cuando está aún embebido totalmente de pensamiento mítico es la afirmación de la existencia de una sustancia única —Aire, Agua, Fuego, Tierra— que subsiste bajo la diversidad de las apariencias. Esta diversidad que el mito buscaba de ordenar sin dejar de conservarla como tal, se revela por consiguiente como una ilusión. El verdadero objeto del discurso filosófico se sitúa más allá de la polivalencia de lo sensible. Este discurso se encuentra entonces —por lo menos en principio al abrigo de las subversiones del léxico. El no puede concebirse más como un montaje de restos dispersos puesto que no tiene necesidad de rendir cuentas de los desechos a los cuales el pensamiento mítico recurría porque debía encontrar allí justamente un sentido. La unidad de la naturaleza no se revela más en una sistematización que sólo puede

---

<sup>15</sup> *Principium Sapientiae. The origins of greek philosophical thought*, Cambridge, 1952.

<sup>16</sup> «Del mito a la razón»: la formación del pensamiento positivo en la Grecia arcaica». *Los Anales*, pp. 186-187.

ser formal, ya que ella no se propone abolir el mundo de las cualidades sensibles, ella es afirmada como tal.

Este vuelco sólo ha sido posible, sin embargo, en la medida en que el pensamiento mítico no es dispersión pura, simple clasificación siempre rehecha, sino imposición de un número limitado de formas estables a una multiplicidad que es valorizada. En su término, esta permanencia de formas permite la transición a la permanencia del contenido. Ésta se opera cuando las sociedades humanas se sitúan en un nivel distinto de eficiencia práctica, social que aquel al que somos confrontados en las sociedades arcaicas. Es de este cambio de plano que debe rendir cuentas el historiador.

Esta conversión de un pensamiento al otro que se ha operado en un tiempo determinado, permite situar en su justo lugar la referencia al armado con distintos restos que para Ricoeur constituiría un rasgo distintivo esencial. Ese aspecto del pensamiento mítico es indispensable por el plano en que él se sitúa. El no se reduce sin embargo nunca a tales procedimientos. Una recuperación de otro orden que se liberaría radicalmente del léxico puede, por consiguiente, operarse siempre. Esta recuperación no está reservada en modo alguno a nuestra tradición religiosa; ella logra allí, sin embargo, un alcance desconocido en cualquier otra parte puesto que se ha producido un verdadero corte entre la diversidad del mundo y el mensaje religioso propiamente dicho. Explícitamente tematizados, algunos temas centrales se presentan entonces con un espesor de sentido que llama a la interpretación. Toda narración les es parcialmente inadecuada porque restringe a una serie de acontecimientos particulares un esquema universal. Pero tal separación está en marcha en todo pensamiento mítico y da cuentas justamente de la desestructuración incesante de sus productos. Ciertamente, ella no es comprendida inmediatamente como tal, porque es siempre la historia de un ser determinado —animal, planta, hombre, dios— la que es contada. Pero el primer resultado del análisis estructural es justamente el de introducir una ruptura entre el significante y el significado y de aislar un núcleo de sentido susceptible de ser retomado independientemente de toda concreción.

Ahora bien, con frecuencia, un trabajo tal es iniciado por el pensamiento religioso mismo. Si la recuperación hermenéutica en el interior de la tradición judeo-cristiana es homogénea al texto que debe ser in-

terpretado, es que éste ha operado ya una ruptura análoga. Como la reflexión filosófica naciente, pero en otro nivel, el pensamiento judío se ha liberado del léxico. No lo ha hecho definiendo una sustancia única subyacente al universo, sino una relación ejemplar con un Dios infinito que trasciende absolutamente la diversidad del mundo. Esta relación fue hecha explícita en ciertos momentos esenciales de la historia de un pueblo, cuya singularidad reside en el hecho de que rompió toda relación inmediata con su contorno natural para no definirse más que por esa relación misma. No es, por consiguiente, a partir de fragmentos dispares que la interiorización del sentido puede efectuarse ya que éstos han sido eliminados de buenas a primeras. Pero todo texto mítico implica, por su naturaleza misma, la posibilidad de una eliminación semejante. Esta distinción nos lleva al problema metodológico. Hemos indicado además, que la oposición entre conciente e inconciente no es esencial para el análisis estructural. Una metodología única se aplicará lo mismo al funcionamiento de un orden que se ignora como tal, como a un acuerdo de elementos perseguido con toda lucidez en función de ciertos fines.<sup>17</sup> No deja de ser decisivo para la comprensión del fenómeno considerado, el saber en qué nivel uno se sitúa. Ahora bien, nos parece posible afirmar que la preminencia del léxico implica una inconciencia, por lo menos parcial, del orden que lo estructura. El mito está construido enteramente sobre una paradoja: de un lado los seres que intervienen en la narración no son más que el significante contingente de un significado que se sitúa en otro nivel; por el otro, es la historia de estos seres la que cuenta el mito. El comportamiento de la urraca puede significar claramente la desmesura y como tal ser remplazado por el del coyote, del escarabajo, del saltamontes, pero cuando oigo un mito determinado es precisamente de la urraca que se trata. Ella es el objeto de la narración que se me comunica. El mensaje mítico se desarrolla, por consiguiente, simultáneamente sobre varios planos; uno de ellos está constituido por el material significante mismo. Esta vivacidad de la trama de los acontecimientos no excluye una preciencia del orden que le es subyacente. Todos los etnógrafos han podido constatar que sus informantes cuentan sin inquietud alguna, varias variantes del mismo tipo.

---

<sup>17</sup> *Marxismo y estructuralismo.*

De la una a la otra, las divergencias son a menudo importantes, lo que no impide que el indígena afirme que ha contado la misma cosa. Sin embargo la naturaleza de esas sustituciones no es percibida normalmente. Puesto en lugar del universo, el mito sólo necesita para ser eficiente que sea comprendida la manera en que lo efectúa. Es lo sensible mismo que dándose, descubre una organización que lo trasciende. La situación se modifica con el rechazo a un segundo plano de la materia léxica puesto que la forma de la relación se separa de la materia sensible y deviene objeto de explicación. ¿Se puede en ese caso postular la igualdad entre lo que el hombre piensa y lo que él cree pensar? La hipótesis no tiene nada de absurdo, ella se ha realizado efectivamente en los lenguajes matemáticos y se encuentra planteada a título de ideal normativo para todas las ciencias. Siguiendo la admirable fórmula de Husserl: «La verdadera ciencia, por lejos que alcance su doctrina real, ignora toda profundidad.»<sup>18</sup> Es esta profundidad la que da cuentas del descentramiento de la intención, ella es el hecho de los lenguajes naturales y de todos los sistemas simbólicos que los utilizan. Ella excluye que el efecto de sentido que se produce al término sea homogéneo con la intención productiva que está en su fuente.

Los grandes temas del pensamiento bíblico, mancillamiento, culpabilidad, pecado pueden, por consiguiente, ser retomados por una intencionalidad viva que experimente su verdad en su realidad presente. Pero, desde que es el texto mismo el que deviene tema de estudio, se pondrá en evidencia la existencia de un sistema cuyas diferentes categorías se definen recíprocamente. La reactualización lo implica siempre.

De hecho, hay que tener en cuenta una doble oposición cuyos términos no se corresponden. La primera entre análisis estructural y hermenéutica nos devuelve a la posición del sujeto que interroga y a los fines que persigue. La segunda trata sobre la naturaleza de los discursos estudiados. Estos discursos se especifican siguiendo la naturaleza misma de los contenidos que ellos vehiculan y de los objetos a los cuales se aplican. La investigación estructuralista sacando a la luz la unicidad del espíritu humano, y el carácter sistemático de toda forma de actividad intelectual abre la vía a una morfología de los tipos de discurso, no fundado sobre consideraciones exteriores al in-

---

<sup>18</sup> *La filosofía como ciencia rigurosa*, p. 122, París, 1955.

telecto, sino sobre las diversas combinaciones de sus elementos constitutivos.

Al término de este largo recorrido, puede ser que indicaremos que la objetividad del método estructural no excluye todo otro tipo de relación con los mensajes que nos arriban de esos mundos frágiles y en vía de desaparición que son las sociedades primitivas. Muy por el contrario, habiendo suprimido la heterogeneidad primera del contenido al revelar las reglas de su constitución, ella permite la emergencia bajo la trama sensible de una actividad categorial que podría ser la nuestra. Revelando la contingencia del léxico, ella aísla ciertos problemas que definen la relación del pensamiento con el mundo, independientemente de toda especificación secundaria. ¿Qué es decir, sino que en este momento la recuperación hermenéutica deviene posible y que aún me concierne lo que me puede ser contado por un indígena de Acoma?

*Les temps modernes*, 1965.