

Ortega Olivares, Mario

El método estructuralista de Lévi-Strauss. Y el mito de las Tlaciques chupamolleras
Entreciencias: diálogos en la Sociedad del Conocimiento, vol. 1, núm. 1, junio, 2013, pp.
77-92

Universidad Nacional Autónoma de México
León, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=457645123007>



El método estructuralista de Lévi-Strauss.

Y el mito de las Tlaciques chupamolleras

The Lévi-Strauss structuralist-method and the myth of the “Tlaciques Chupamolleras (brain sucker)”

Recibido: 22 de enero de 2013; aceptado: 18 de abril de 2013

Mario Ortega Olivares¹

Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco

Resumen

Este artículo ofrece una introducción al estructuralismo comprensiva pero rigurosa. Y analiza el método de Lévi-Strauss desde un punto de vista epistemológico. Ese método busca descubrir un objeto que sea a la vez objetivamente muy alejado y subjetivamente muy concreto, cuya explicación causal pueda fundarse en una comprensión subjetiva, que es considerada una forma suplementaria de prueba. El método estructuralista busca identificar y establecer un repertorio de tipos en los hechos sociales, analizar sus partes constituyentes y establecer entre ellas un conjunto de correlaciones. Para que una realidad social pueda ser considerada una estructura, debe presentar el carácter de un sistema, es decir que la modificación de alguno de sus elementos altere a los demás. También debe ser posible construir un modelo que pronostique cómo reaccionará la estructura si alguno de sus elementos se modifica.

Palabras clave: Estructuralismo, Lévi-Strauss, método, epistemología, tlaciques.

Abstract

This paper provides an understandable but rigorous introduction of structuralism. The article examines the method of Claude Lévi-Strauss from an epistemological perspective. The method seeks to uncover an object that is at once objectively remote and subjectively precise, whose causal explanation may be based on subjective understanding, treated as a supplementary form of proof. The structuralist method seeks to identify and establish a repertoire of types in the social sphere, analyze their constituent parts and establish a set of correlations between them. In order for a social reality to be treated as a structure, it must display a systemic character, meaning that an alteration to one of its elements will affect the remainder. It must also be possible to construct a model that predicts how the structure will react if one of its elements undergoes alteration.

Keywords: Structuralism, Lévi-Strauss, Method, Epistemology, Tlaciques.

INTRODUCCIÓN

La emergencia del estructuralismo desató un pánico contagioso entre aquellos investigadores adiestrados para denostar cualquier intento de analizar el pensamiento sin privilegiar a la base material. En México el rechazo a priori del estructuralismo por parte de los materialistas ortodoxos llegó a tal grado que Varela declaró, al inaugurar un homenaje a Lévi-Strauss: “Hace 15 o 20 años hu-

biera sido imposible llevar a cabo un coloquio semejante ante el rechazo y hostilidad de muchos colegas antropológicos” (Varela, 1986:19). Si a la resistencia ideológica se agrega la complejidad del pensamiento simbólico, el resultado es que muchos hablan pero pocos “saben con certeza qué es, o qué fue, el estructuralismo” (Pizarro, 2008:3). Se le suele atribuir, con poco fundamento, una

¹ Doctor en Antropología. Profesor-investigador. Línea de Investigación: Sistemas de cargos en pueblos originarios. Correo electrónico: ortegaoli@hotmail.com

posición anti-humanista y se dice que todo lo reduce a oposiciones dicotómicas del tipo lo crudo y lo cocido o significado/significante.

Sin duda la “obra de Lévi-Strauss resulta verdaderamente abismal” (Andrade, 2004:111) polémica y compleja en alto grado. “No puede decirse que sus trabajos sean bien conocidos y no se reduzcan con frecuencia a unos cuantos enunciados o tópicos, más o menos acertados” (Pazos, 2010:20). François Wahl expuso el problema con franqueza: “Cuando se nos pregunta acerca del estructuralismo, no comprendemos la mayoría de las veces acerca de qué se nos quiere hablar” (Pizarro, 2008:3). Sin embargo, “ciertos principios del estructuralismo han penetrado de tal manera la vida intelectual que, al menos la antropología, nunca volverá a ser la misma” (Sahlins 2003:79). Subsiste un desconocimiento de los fundamentos del método estructuralista, a pesar del creciente interés en sus aportaciones en disciplinas como la psicología. Por ello, este artículo tiene como objetivo ofrecer al lector una aproximación comprensible pero rigurosa del método estructuralista. Además se intentará analizar el mito nahua de las *tlaciques chupamolleras* desde la propuesta estructural.

Según Morales (2002:4) “una acertada estrategia para comprender un método, es la de analizar cada uno de los componentes epistemológicos que lo constituyen como sistema”. Siguiendo tal recomendación este artículo examina la propuesta metodológica de Claude Lévi-Strauss en base su noción de método, las heurísticas y técnicas empleadas, la forma como controla su confiabilidad y su modelo de crecimiento científico.

1. El creador del método estructuralista

Claude Lévi-Strauss murió el 30 de octubre de 2009 a la edad de cien años, “...su influencia intelectual será duradera, no sólo por ser uno de los padres fundadores del movimiento que vino a llamarse el estructuralismo, sino también por haber sido una de las figuras más prominentes en la antropología cultural del siglo xx”. (Andrade, 2009:111).

El etnólogo francés dejó profunda huella en América Latina tras haberse desempeñado como profesor de sociología en la Universidad de Sao Paulo en la década de 1930.

Lévi-Strauss nació en Bruselas el año de 1908, den-

tro del seno de una familia de pensadores y artistas judíos, su padre y su tío eran pintores. Cursó estudios de derecho y de filosofía en la Sorbona entre 1927 y 1931 (Florián, 2009:277). El propio teórico confesó que llegó a la etnología para escapar de esa sudación en un vaso hermético a la que se reduce la práctica del pensamiento filosófico. En Estados Unidos se relacionó con el lingüista Jakobson, de quien retomó la lógica que habría de aplicar durante su investigación de campo en América del Sur. Al regresar a París obtuvo la cátedra de antropología en el Colegio de Francia, ahí enseñó las otras fuentes de su propuesta: el marxismo y el psicoanálisis. Toda su investigación fue una búsqueda del sentido propio de los conjuntos sociales y culturales, un estudio de los signos que guían la vida social.

Lévi-Strauss se propuso descubrir un objeto que fuera a la vez objetivamente muy alejado y subjetivamente muy concreto, cuya explicación causal pudiera fundarse en una comprensión subjetiva, entendida como una forma suplementaria de prueba. Pretendía identificar un repertorio de tipos en los hechos sociales, analizar sus partes constituyentes y establecer entre ellas un conjunto de correlaciones. Para que una realidad social pueda ser considerada una estructura, debe presentar el carácter de un sistema, es decir que la modificación de algún elemento altera a los demás. Por ello debe ser posible construir un modelo que pronostique cómo reaccionará el sistema si alguno de sus elementos se modifica.

Ahora nos adentraremos en su pensamiento, desgregando su propuesta metodológica.

2. Objetivos cognitivos

En este apartado se analizará si el autor pretendió explicar, comprender, comentar o sólo describir. Se dirá que su objetivo fue explicativo si respondió a cuestiones del tipo: ¿cómo? y ¿por qué? Si además postuló leyes, diremos que buscó una explicación normativa o nomológica. Es posible que sus pretensiones hayan sido menos ambiciosas y se hubiera limitado a describir de manera sistemática, cuidadosa y concisa lo estudiado, acusando un corte empírista. Al analizar el método de Lévi-Strauss se aprecia la búsqueda de una posición mediadora entre la explicación y la comprensión. Para el autor la originalidad de la etnología: *consiste más* -que en explicar causalmente y comprender-, “en descubrir

un objeto que sea a la vez objetivamente muy alejado y subjetivamente muy concreto, y del que su explicación causal pueda fundarse en esta comprensión, que no es para nosotros sino una forma suplementaria de prueba" (Lévi-Strauss, 1984:14).

Como la noción de *empatía* le parecía irracional y mística, por lo que desconfiaba de ella, sólo la retomó como prueba accesoria. Él imaginó al antropólogo como un ingeniero, quien tras racionalizar y construir una máquina la hace funcionar. Al respecto, Geertz calificó al estructuralismo como una máquina simbólica que devora la historia.

Regresemos con Lévi-Strauss, quien sostenía que, cuando el antropólogo ensaya en sí mismo la experiencia íntima del otro, no hace otra cosa que utilizar uno de los medios disponibles para obtener una satisfacción empírica. Para Lévi-Strauss el estudio de lo propiamente etnológico no fue sino el estudio de las condiciones inconscientes de la vida social.

2.1 Cultura e inconsciente

Interesado en la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales, el autor se empeñó en "traducir a nuestra lengua reglas primitivamente dadas en un lenguaje diferente" (Lévi-Strauss, 1984:15). A partir de la lingüística postuló que la comunicación inconsciente entre los hombres opera mediante símbolos, y esto es posible -a pesar de sus distintos lenguajes- porque, en tanto seres humanos, comparten los mismos instintos. De acuerdo con el estructuralista: "...en toda sociedad, la comunicación opera en tres niveles diferentes por lo menos: comunicación de mujeres; comunicación de bienes y servicios; comunicación de mensajes. En consecuencia, el estudio del sistema de parentesco, del sistema económico y del sistema lingüístico ofrece ciertas analogías" (Lévi-Strauss, 1968:268).

El objeto de la etnología consistiría en alcanzar, más allá de la imagen consciente y siempre diversa que los hombres forman de su propio devenir, un inventario de posibilidades inconscientes y limitadas. La antropología buscaría la *arquitectura lógica* de los desarrollos históricos, que nunca son arbitrarios aunque puedan ser imprevisibles. En su búsqueda pretendió demostrar que las diversas formas de la vida social son de una misma naturaleza: sistemas de conducta, proyecciones en el

plano consciente de las leyes universales que rigen el inconsciente.

3. Supuestos metodológicos

Los supuestos metodológicos son consecuencia de los objetivos del autor, en ellos se cristaliza la manera como pretende cubrirlas. Como los criterios de auto-demarcación de la posición teórica respecto a la ciencia y cómo es concebida. Para delimitar supuestos de Lévi-Strauss, se averiguará cuál fue su noción de método; las heurísticas que empleó; sus técnicas de obtención de datos; las formas como buscó controlar su confiabilidad así como el modelo de crecimiento científico que postuló.

Nuestro teórico reconoció que la etnología ha avanzado a paso inseguro, y que debe conformarse con el mérito de haber dejado un problema difícil en un estado menos malo de como lo encontró. Desde ahí definió su propio papel como investigador: "...sabio no es el hombre que suministra la respuesta verdadera: es el que plantea las verdaderas preguntas" (Lévi-Strauss, 1982:17).

Lévi-Strauss no fue el primero ni el único en subrayar el carácter estructural de los fenómenos sociales, "su originalidad consiste en haberlo considerado seriamente y haber extraído todas sus consecuencias" (Jean Pouillon, 1956: 158 citado en Lévi-Strauss, 1968:19). Nuestro autor reproduce esta cita de Jean Pouillon porque en ella se describió, en una sola frase, todo lo que él mismo había deseado realizar como científico.

La *lingüística* fue privilegiada por el etnólogo como una parte excepcional de las disciplinas sociales, por ser la única que, desde su punto de vista, puede reivindicar el nombre de ciencia. La científicidad para la etnología, que pretendió obtener vía la lingüística, lo llevó a postular que diversos aspectos de la vida social, incluidos el arte y la religión, son fenómenos cuya naturaleza converge con la naturaleza misma del lenguaje. De acuerdo con Tylor² si hay leyes en algún sitio, debe haberlas en todas partes. Siguiendo tal concepto Lévi-Strauss adoptó una postura nomológica extrema, analizó los mitos, de por sí nebulosos, para demostrar que aún en ellos la apariencia arbitraria no es producto de una iniciativa libre de riendas, sino que supone leyes operantes al nivel más pro-

² Sir Edward Burnett Tylor (1832-1917) fue el primer titular de una cátedra de antropología en Gran Bretaña (1896) así como el primer autor de un tratado de antropología general, *Primitive Culture* (1871).

fundo de la conciencia: “Si el espíritu humano aparece determinado hasta en sus mitos, *a fortiori*, deberá estarlo por todas partes” (Lévi-Strauss, 1982:20). El etnólogo se aproximaría así a una situación semejante a la del lingüista. Porque a semejanza de los fonemas, los términos de parentesco se comportan como términos de significación sólo a condición de integrarse en sistemas. Las relaciones de parentesco, como los sistemas fonológicos, serían fruto del inconsciente. Las recurrentes relaciones de parentesco y reglas de matrimonio, descubiertas en regiones del mundo alejadas, así como en sociedades profundamente diferentes, le llevaron a postular que este tipo de fenómenos, aunque observables, son el resultado de un juego de leyes generales pero ocultas.

La matemática fue el paradigma científico que envió Lévi-Strauss, sobrevaloró a la lingüística como la única ciencia social, pues en ella se reunirían las dos condiciones de un estudio científico: *a*) el lenguaje a pesar de ser un fenómeno social es un objeto independiente del observador y *b*) acerca de los lenguajes se obtendrán largas series estadísticas que permitirán hacer proyecciones.

3.1 Noción de método

Lévi-Strauss criticó a Radcliffe-Brown por sus ambiciones para la etnología, no defendió a quienes la concebían según el modelo de las ciencias inductivas, sino a aquellos que la consideraban una disciplina sistemática por pretender: “...identificar y establecer un repertorio de tipos, analizar sus partes constituyentes y establecer entre ellos correlaciones” (Lévi-Strauss, 1984:17). El autor distinguió a las ciencias sociales de las naturales, porque en las primeras las experiencias se encuentran ya preparadas; ventaja que se balancea con una desventaja, la de que tales experiencias resultan ingobernables. Si fuera preciso modelar a las ciencias sociales y humanas de acuerdo con las ciencias exactas y naturales, además de experimentar con los hombres, sería igualmente necesario que ellos no tuvieran conciencia de tal manipulación, so pena de que ello modificara de manera imprevisible el curso de la experimentación.

Según Lévi-Strauss la etnología alterna su ritmo de investigación entre dos métodos: el deductivo y el empírico. Su rasgo distintivo frente a otras ciencias sería que privilegia la vivencia subjetiva más íntima como un medio de demostración objetiva de la coherencia lógica

de su explicación. Considera como un hecho objetivo que el propio espíritu, quien se abandonó a la experiencia y se dejó modelar por ella, se torne teatro de operaciones mentales que no anulan las precedentes. Y sin embargo transforma la experiencia en modelo que posibilita las operaciones simbólicas. A fin de cuentas su coherencia lógica se funda en la sinceridad y la honradez de quien pudo decir, como el pájaro explorador de la fábula: *allí estuve, tal cosa me pasó, tú mismo creerás esto. Y que consigue, en efecto, comunicar su convicción*.

Su posición coherentista lo lleva a sostener que, al encontrar la clave de las relaciones de parentesco, no ha hecho “...sino elaborar un lenguaje, cuyos únicos meritos serían el ser coherente como todo lenguaje y dar razón mediante un número reducido de reglas de fenómenos tenidos hasta entonces muy diferentes” (Lévi-Strauss, 1984:25). Lévi-Strauss enfrentó las acusaciones de formalismo por sostener que su metodología se rehusa a oponer lo concreto a lo abstracto y a ubicar ese segundo término en una posición privilegiada: “La forma se define por oposición a una materia que le es ajena; pero la estructura no tiene contenido distinto: es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real” (Lévi-Strauss, 1984:113). A partir de la cita anterior parecería que Lévi-Strauss se adscribe a una posición de irreconciliable separación entre las llamadas ciencias duras y las blandas, pero su programa para la etnología contempló a largo plazo un sueño secreto: “La etnología pertenece a las ciencias humanas, su nombre lo proclama de sobra, pero, si se resigna a pasar su purgatorio junto a las ciencias sociales, es porque no desespera de despertar entre las ciencias naturales a la hora del juicio final” (Lévi-Strauss, 1984:23).

En cuanto a la relación actor-investigador demanda que el etnólogo, a diferencia del sociólogo, no sienta temor de auto-engañoso al enfrentarse con el mundo. Ya que la sociedad que estudia es lejana porque no tiene nada suyo, no sufre la condena de extirpar los matices y valores a sus observaciones. El yo no se opone al otro, así como el hombre no se opone al mundo: las verdades captadas a través del hombre son del mundo y son importantes por eso mismo. Se requeriría mucho egocentrismo e ingenuidad para suponer que el hombre se ha refugiado en uno sólo de los modos históricos o geográficos de su ser, siendo que la verdad del ser hu-

mano reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes.

Al suponer que el estudio de los hombres es más fácil a quienes se dejan coger en la trampa de la identidad personal, Lévi-Strauss se instaló en las pretendidas evidencias del *yo* pero nunca salió de ahí. Proclamó una estrategia émic: “lo que todo etnólogo trata de hacer para culturas diferentes, es ponerse en el lugar de los hombres que viven en ellas, comprender su intención en su principio y ritmo, percibir una época o una cultura como un conjunto significante” (Lévi-Strauss, 1989:362).

3.2 Propuesta heurística

El etnólogo marcharía hacia adelante tratando de alcanzar, a través de un consciente que jamás puede ignorar, un sector cada vez más amplio del inconsciente que tiene como meta. Las demostraciones a que puede llegar consideran a las reglas de parentesco y las de matrimonio como una especie de lenguaje. El principio fundamental al rastrear la lógica inconsciente de tales reglas, es que la noción de estructura no se refiere a la realidad empírica sino a los modelos construidos de acuerdo con ésta.

Tres son las condiciones exigidas por el autor a un modelo para considerarlo una estructura: *a)* debe presentar el carácter de sistema, es decir que la modificación de alguno de ellos modifica a los demás. *b)* Todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos. *c)* Debe ser posible predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique, además dar cuenta de todos los hechos observados.

Tratando de entender cómo funcionan dichos modelos, Lévi-Strauss analiza las diferencias entre las reglas matrimoniales y los juegos de salón. Mientras que los juegos se orientan a que el jugador pueda obtener en su beneficio,

... variaciones diferenciales tan grandes como sea posible, a partir de una regularidad estadística inicialmente dada. Las reglas matrimoniales obran en sentido inverso: restablecer una regularidad estadística a pesar de los valores diferenciales que se manifiestan entre los individuos y las generacio-

nes. Se podría decir que las reglas matrimoniales constituyen “juegos al revés” lo cual no impide que a ambos les puedan aplicar provechosamente los mismos métodos (Lévi-Strauss, 1968:270).

El método estructuralista aspira a una simplicidad relacional, porque al reemplazar un modelo complejo por uno simple -pero dotado de un rendimiento lógico superior- pone en descubierto las desviaciones y artificios a los que recurre una sociedad para intentar resolver las contradicciones que le son inherentes y, en último caso, para disimularlas.

Veamos ahora como aplica su perspectiva heurística en el análisis de la estructura mítica. Parte de un mito que no elige en forma arbitraria, sino a partir de intuir su riqueza y fecundidad. Luego reconstruye un grupo de transformaciones, sea en el mito mismo, sea elucidando relaciones de isomorfismo entre sucesiones extraídas de diferentes mitos. Así logra elevarse de los mitos particulares a esquemas conductores ordenados a lo largo de un mismo eje. Alrededor del cual traza otros ejes con mitos que provienen de la misma población, o de poblaciones vecinas que exhiben analogías con los primeros. Con esto los esquemas conductores se simplifican, se enriquecen o se transforman (Lévi-Strauss, 1982:13).

El autor sigue en su reflexión estructural la forma de un *rosetón*, que teje alrededor de un mito su campo semántico en base a una superación de contenidos. Luego forma una especie de filtro entrampado o *grille*, útil para descifrar los textos del mito. Durante su primera lectura los mitos parecen seguir un flujo indistinto, pero el entrampado introduce cortes y contrastes. El principio lógico aplicado es el de operar términos binarios y encontrar un tercero mediador.

3.3 *Moitiés* y parentesco

La palabra *moitié* significa mitad en francés y se generalizó como categoría para el análisis de las sociedades binarias, tras la publicación en 1994 del artículo *On Dual Organization in South America* de Claude Lévi-Strauss. Ahí se presentó a las *moitiés* como la manera más elemental de institucionalizar el intercambio de mujeres mediante el matrimonio recíproco. Por ello los etnólogos suelen sospechar la presencia de un sistema de parentesco recíproco en sociedades divididas por mitades, sin embargo no todos los sistemas de organización y

pensamiento *dualista* surgen del intercambio matrimonial. El sistema de intercambio de mujeres es sólo una de las posibilidades de las sociedades *dualistas* pero no su esencia. Lévi-Strauss demostró, con su clásico análisis del parentesco, el mito y el ritual, que la estructura de la mente humana funciona de una manera binaria, aunque no lo adviertan las personas. El *dualismo* en una sociedad no brotaría de sus necesidades básicas o institucionales, sino de una estructura simbólica implícita en el pensamiento. Rayfield reconoció que el *dualismo* entre la cultura de los indios *Pueblo* existía sin importar si ellos interpretaban o no sus mitos y rituales bajo un esquema conceptual *dual* (Rayfield, 1970:133).

Lévi-Strauss discutió el carácter binario del pensamiento humano de manera consistente. Sin embargo quedó una duda: si el pensamiento binario es universal ¿por qué ciertas culturas prestan poca atención a los sistemas dualistas de pensamiento y acción, y en cambio para otras es su marco de existencia? Maybury-Lewis aclara, al respecto, que ciertos fenómenos naturales impresionan la conciencia por su dualidad, pero sólo arraigan en la cultura de una etnia cuando adoptan un matiz religioso. No hay sociedad que no reconozca una oposición fundamental entre hombre y mujer, día y noche o entre vida y muerte, sin embargo ciertas culturas las pueden mediar o procesar.

Shmuel Noah Eisenstadt (1989:346) sintetizó siete rasgos esenciales del estructuralismo binario, útiles para contrastar evidencia dualista recopilada durante el trabajo de campo: a) El intercambio de riquezas o de mujeres, el intercambio ritual y las reglas de conducta involucradas en dicho trueque. b) La importancia que el control del intercambio tiene para las comunidades y la lucha por el mismo. c) La imposibilidad de una interacción social continuada sin la existencia de una confianza, cuya fragilidad exige asegurarla mediante el control de fronteras territoriales. d) La construcción de símbolos de identidad colectiva. e) La simbolización del orden cósmico y social y su articulación ritual. f) Otro rasgo resulta de la correlación entre: la construcción de la confianza, el trazo de las fronteras territoriales entre *moitiés* y su imaginario acerca de lo que es el grupo, la jerarquía y la igualdad. Todo ello en interacción con el control del intercambio. g) El último rasgo, pero de mayor importancia, es la fijación del principio binario como mapa cognitivo entre los miembros de la comunidad.

Así entre los *Massai* las normas culturales preceden a la acción humana. Al definir las reglas del juego, ellas rigen implícita o explícitamente la conducta de su gobierno y le dan su razón de ser a los propios *Massai*. Como era de esperarse a ellos tampoco les preocupa la filosofía binaria de su pensamiento y sociedad, sólo la manipulan con una serie de oscilaciones en busca del equilibrio (Maybury-Lewis, 1989:8). No se puede descalificar ninguna postura del *dilema dualista*, sin duda la razón humana tiende a construir categorías lógicas binarias en todo comportamiento social, pero también es cierto que la conciencia da cuenta de oposiciones que la rodean en su contexto natural. Más que buscar una causa y un efecto en este tema, conviene reconocer que tanto la razón binaria como el dualismo de la naturaleza se condicionan mutuamente. El punto medio de lo binario es el tercer elemento de la oposición, resulta paradójico que la *dualidad* incluya tres elementos. Lévi-Strauss en el artículo *¿Existe una organización dual?* aclara que el orden social *dual* es en realidad tripartita por contar con un término medio. Jáuregui y Bonfiglioli coinciden con nuestro teórico al considerar que la organización simétrica del sistema ritual de mitades o *moitiés* estimula la tendencia hacia una relación triangular y por tanto asimétrica (Jáuregui y Bonfiglioli, 1996:14). El dualismo y el *triadismo* son indisolubles, las estructuras binarias se transforman -bajo ciertas circunstancias- en ternarias y viceversa. En el caso de las simples dicotomías, las manifestaciones binarias superficiales sólo son una percepción momentánea, como en el caso de sistemas dinámicos pero esencialmente asimétricos. En cambio el *dualismo* denso implica tanto a la oposición como a su complemento y a la asimetría. Como en el método estructural resultan *indiferentes el punto de partida* y el *de llegada*, el pensamiento mítico no recorre trayectorias, siempre le queda algo por realizar. Lo mismo que los ritos, los mitos son interminables y sólo queda al investigador plegarse a sus exigencias y respetar su ritmo, de ahí su a-historicidad.

3.4 Técnicas para la obtención de datos

El método estructuralista se centra en lo que no está escrito, no tanto porque los pueblos que estudia sean incapaces de escribir, sino porque el objeto de su interés es la lógica inconsciente. La cual difiere de todo lo que los

hombres graban en la piedra, en el papel o relatan a su familia. Sus datos se obtienen transitando del gabinete al terreno y del terreno al gabinete y luego se codifican en modelos abstractos. Lévi-Strauss buscó retornar a las fuentes vivas pero sin desdeñar el uso de documentos, por ello admitió: "...alertados por las conclusiones del análisis teórico, reunimos y compilamos los documentos dispersos" (Lévi-Strauss, 1968:56).

El teórico nos recordó que las normas culturales no son automáticamente estructuras, sino importantes piezas para el descubrimiento de estas últimas. No despreció la cultura ni sus aspectos más fluidos y fugitivos. La experiencia le enseñó que tales datos conducen hacia la estructura, de ahí su atención casi maniaca por los detalles. Ejemplo de tan punitoso manejo de los datos es su relectura del libro *Mu-Igala or the Way of Muu, a medicine song from the Cunas of Panama* de Wassen y Holmer. Según Lévi-Strauss ahí se plantean problemas de interpretación teórica que el excelente comentario de los editores está lejos de agotar, descubriendo que el interés excepcional del texto no reside en el cuadro formal, sino en el descubrimiento - que se desprende de la lectura, por el cual Holmer y Wasson merecen homenaje- de que la ruta de Muu y la mansión de Muu, no son para el pensamiento indígena un itinerario y una morada mística, sino que representan literalmente la vagina y el útero de la mujer embarazada (Lévi-Strauss, 1968:168-170). Se nos recomienda mantener una vigilancia epistemológica ante el empirismo ingenuo. Porque la descripción que los investigadores de campo han ofrecido de las instituciones indígenas coincide sin duda con la imagen que los indígenas se forman de su propia sociedad, pero ésta es sólo una transfiguración de su lógica inconsciente, la cual es de naturaleza completamente distinta.

3.5 Paradigma de crecimiento científico

Lévi-Strauss concibe el crecimiento científico como un proceso de bruscos cambios de perspectiva. En consecuencia propone una revolución copernicana en la etnología, que interprete a la sociedad en función de la teoría de la comunicación, pero que no reduzca ni a la sociedad ni a la cultura a un simple lenguaje.

4. Posición ante la teoría del conocimiento

Las relaciones del hombre con el medio natural desempeñan, en *El Pensamiento Salvaje*, el papel de objetos de pensamiento. El hombre no percibe estas relaciones pasivamente, las tritura después de haberlas reducido al concepto, para desprender de ellas un sistema que nunca está predeterminado. Lévi-Strauss admite que ahí se propuso analizar la ideología y las superestructuras a las que les dio prioridad, pero aclara que nunca pretendió insinuar que las transformaciones ideológicas engendran a las sociales. Tuvo muy claro que el orden contrario es el único verdadero, pero su objetivo era esbozar una teoría de las superestructuras. Aclaró que no le interesaba estudiar sino las sombras perfiladas al fondo de la caverna platónica. Autores como Moragón ignoran tal aclaración y cuestionan al teórico por haber mostrado una tendencia no-materialista al privilegiar las ideas por encima de la materia o el objeto (Moragón, 2007:17).

Es decir invertir el llamado vector epistemológico de la relación sujeto-objeto. Pazos también recrimina al estructuralismo por reducir las configuraciones sociales a relaciones intelectuales o de pensamiento, promocionando un orden simbólico como registro constitutivo de lo social (Pazos, 2010:14). Apud, por su parte, denuncia que al cuestionar al sujeto como punto de partida de la producción cultural, lo redujo al mero efecto de una estructura inconsciente que, a modo de estructura lógica, lo produce como tal (Apud, 2011:13). Sin embargo, el propio Lévi-Strauss siempre sostuvo que el pensamiento estructural enarbola los colores del materialismo.

5. Criterio de verdad

En *Antropología Estructural I*, el teórico dijo que su criterio de verdad no se liga a los elementos de la historia, ya que perseguir a cada uno en su forma aislada resultaría imposible. Sin embargo reconoció que algunos pueden adquirir consistencia cuando se integran en una serie cuyos términos reciben más o menos credibilidad en función de la coherencia global del sistema.

6. Objeto de estudio

Siguiendo a Durkheim nuestro autor estudió los hechos sociales, privilegiando los sistemas de regulación de la

conducta, de los cuales los actores no tienen conciencia o sólo reflejan mediante una serie de deformaciones sistémicas. Para el teórico las estructuras sociales son objetivas e independientes de cómo se refractan en la conciencia de los seres humanos, cuya existencia, sin embargo, regulan. Y llegan a ser tan diferentes de la imagen que los hombres se forman de las mismas como la realidad física difiere de la representación sensible que tenemos de ella y de las hipótesis que formulamos a su respecto. Consideró que el sistema de parentesco no es un hecho social por ser natural, sino porque sólo existe en la conciencia de los seres humanos.

En *El Pensamiento Salvaje* se puede leer que, para vencer la resistencia del objeto real a su conocimiento hay que dividirlo y actuar siempre a partir de sus partes. Se presenta a la etnología como una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo, que se comportan como intermediarios entre dos sujetos. Los hechos sociales no son fragmentos dispersos, son hechos vivenciados por los hombres y sus conciencias subjetivas, que por su carácter objetivo resultan ser formas de realidad.

Cuando el método estructuralista divide el objeto en partes, reduce la escala e invierte la situación. Esa transposición cuantitativa acrecienta y diversifica nuestro poder sobre el homólogo de la cosa. En el modelo reducido, la disminución cuantitativa simplifica el objeto en términos cuantitativos. Lévi-Strauss procede a reducir la historia a la estructura, pese a que una y otra van a la par. No resulta contradictorio que una historia de símbolos y signos engendre desarrollos imprevisibles, poniendo en obra combinaciones estructurales cuyo número es limitado.

7. Jerarquización del objeto

Para el teórico los objetos de estudio siguen una jerarquía. En tanto estructuras obedecen a dos condiciones: a) ser sistemas regidos por una cohesión interna; y b) esta cohesión inaccesible a la observación de un sistema aislado, se revela en el estudio de las transformaciones, gracias a las que se descubren propiedades similares en sistemas en apariencia diferentes.

8. Teoría de las estructuras elementales del parentesco

En este caso de los sistemas de parentesco, el autor pretende demostrar que las todas las normas que regula el intercambio de mujeres se reducen a un modelo básico. Este modelo o estructura es axiomatizable, consiste en un principio de reciprocidad, en ciertos intercambios y reglas de residencia y filiación asociadas, a partir de las cuales se pueden inferir unívocamente sus ciclos matrimoniales. Este conjunto de normas es la condición de posibilidad para la existencia de la sociedad. El paso de la naturaleza a la cultura es el tránsito de una situación en la que la hembra tiene simplemente una significación biológica, a otra donde las mujeres del grupo se pueden comunicar a la manera de las palabras.

Claude Lévi-Strauss sostiene que el *avunculado* es una estructura de parentesco elemental formada por un marido, una mujer, un hijo. Así como un representante del grupo del cual ha recibido a la mujer o tío materno. La prohibición del incesto impide constituir el átomo de parentesco con una familia consanguínea aislada, esta mónada debe resultar de la unión de dos grupos. A partir de esta base, el teórico rastrea todas las combinaciones de actitudes posibles en el seno de la estructura elemental, admitiendo (sólo a los fines de la demostración), que las relaciones entre individuos son definibles por dos caracteres: positivo (+) y negativo (-). Se advierte que ciertas combinaciones corresponden a situaciones empíricas, observadas empíricamente por los etnógrafos de tal o cual sociedad. Cuando las relaciones entre marido y mujer son positivas y entre hermanos negativas, verificamos la presencia de dos actitudes correlativas: positiva entre padre e hijo, negativa entre tío materno y sobrino. Se conoce también una estructura simétrica, donde todos los signos están invertidos. Es entonces frecuente hallar disposiciones del tipo:

[+ -, + -] o [- +, +] es decir,
dos permutaciones.

No así las disposiciones del tipo:

[+ -, - +] , [- +, + -];
Y del tipo

[+ +, - -] , [- -, + +]

Las primeras son un poco más frecuentes pero a menudo desdibujadas; las segundas raras y tal vez imposibles bajo una forma estricta, puesto que amenazarían

con una fisión de la estructura elemental, diacrónica o sincrónicamente (Lévi-Strauss, 1968:67).

Lévi-Strauss analizó casos simples de parentesco para mostrar las dificultades en el estudio del *avunculado*:

La 'organización social de los indígenas de las islas Trobriand en Melanesia, se caracteriza por la filiación matrimonial, relaciones libres y familiares entre padre e hijo y un antagonismo marcado entre tío materno y sobrino'. Los circasianos del Caucaso, por el contrario, que son patrilineales, colocan la hostilidad entre padre e hijo mientras que el tío materno ayuda a su sobrino y le regala un caballo cuando éste se casa.

Hasta aquí nos mantenemos dentro de los límites del esquema de Radcliffe-Brown. Consideremos, empero, las demás relaciones familiares implicadas: Malinowski ha mostrado que en las islas Trobriand, marido y mujer viven en una atmósfera de tierna intimidad y que sus relaciones tienen un carácter recíproco. Las relaciones entre hermano y hermana, en cambio están dominadas por un tabú extremadamente riguroso. ¿Cuál es la situación en el Caucaso? La relación tierna se establece aquí entre hermano y hermana, hasta tal punto que entre los pshav una hija única adopta un hermano, él cual desempeñará junto a ella el papel propio del hermano, de casto compañero de leche.

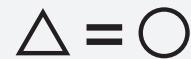
[...] Cuando se consideran sociedades del tipo circasiano o trobriandés, no basta, pues, estudiar la correlación de las actitudes padre/hijo y tío/hijo de la hermana. Esta correlación es solamente un aspecto de un sistema social global, compuesto por cuatro tipos de relaciones orgánicamente ligadas entre sí, a saber, hermano/hermana, marido/mujer, padre/hijo, tío materno/hijo de la hermana (Lévi-Strauss 1968:40-41).

Tanto en el caso circasiano como en el trobriandés: la relación entre tío materno y sobrino es a la relación entre hermano y hermana, como la relación entre padre e hijo es a la relación entre marido y mujer. De manera que conociendo un par de relaciones, se puede deducir el otro par.

8.1 Esquema del avunculado

Consideremos ahora el esquema del *avunculado*, en él aparecen los símbolos clásicos de las genealogías. Así el triángulo representa a un hombre y el círculo a una mujer. Cuando un hombre y una mujer sostienen una alianza matrimonial se representa por dos guiones paralelos.

Figura 1. Alianza matrimonial



.....
Fuente: Lévi-Strauss (1968)

Si un círculo y un triángulo se unen por una línea superior, se está representando una relación consanguínea entre hermanos.

Figura 2. Hermanos



.....
Fuente: Lévi-Strauss (1968)

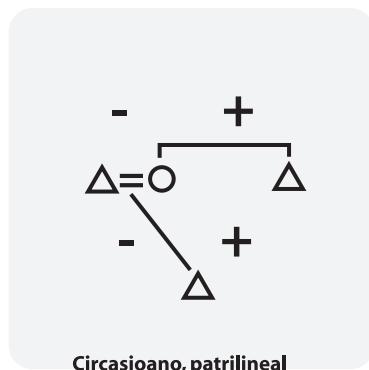
Mientras que una línea inferior que parte del símbolo de matrimonio representa una relación filial entre padre e hijo. El signo + representa las relaciones libres y familiares y el signo - las relaciones marcadas por la hostilidad, el antagonismo o la reserva (Lévi Strauss, 1968: 44). Una relación *avuncular* considerada por Lévi-Strauss como el átomo del parentesco, no la integran dos sino cuatro términos. Que incluyen un hermano, una hermana, un padre y un hijo.

8.2 Avunculado Circasiano, patrilineal

La relación entre marido y mujer son tensas en este tipo de *avunculado* patrilineal. Mientras que hermano y hermana llevan una relación de ternura tal que si una hija

única no cuenta con un hermano adopta uno para que sea su casto compañero de leche. De ahí que las relaciones entre padre e hijo sean hostiles, a diferencia de la cálida relación entre el hijo y el hermano de la madre.

Figura 3. Avunculado Circasiano, patrilineal

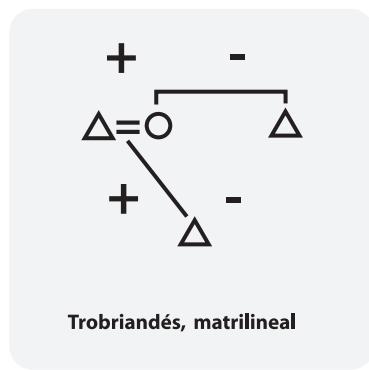


Fuente: Lévi-Strauss (1968).

8.3 Avunculado Trobriandés, matrilineal

En el *avunculado* Trobriandés matrilineal las relaciones entre marido y esposa son libres, en cambio las relaciones entre hermanos son hostiles. Por tanto padre e hijo tienen muy buena relaciones, mientras que la relación entre el hijo y el hermano de la madre son tensas.

Figura 4. Avunculado Trobriandés, matrilineal



Fuente: Lévi-Strauss (1968).

Lévi-Strauss concluyó lo siguiente: a medida que “el poder del hermano sobre la hermana disminuye, aumenta el poder del marido respectivo. Simultáneamente se debilita el lazo entre el padre e hijo, y se refuerza el lazo entre tío materno y sobrino” (Lévi Strauss, 1968:44). Para

el autor el *avunculado* debe ser entendido como una relación al interior de un sistema, que debe ser considerado en su conjunto para percibirlo como una estructura. La cual se conforma por cuatro términos: hermano, hermana, padre e hijo. Términos que se unen entre sí por dos pares de oposiciones relativas, de tal manera que entre cada una de las generaciones consideradas existe una relación positiva y otra negativa.

Ahora se reflexionará acerca de las intenciones que tenía el autor al elaborar su obra. Queremos averiguar ¿cómo suponía que era la sociedad y la historia? Y ¿cuál era la posición ética o política que desplegó en sus trabajos? Lévi-Strauss publicó en 1962 dentro del *Pensamiento Salvaje* un artículo intitulado: *Historia y Dialéctica* donde polemizó con Sartre. Ahí se reconoció como un materialista trascendental y dijo diferenciarse del *esteta*, al retomar las categorías con las que Sartre lo calificó. También se reconoció como trascendente por considerar que la razón dialéctica no es otra cosa que la razón analítica. Aceptó ser un esteta por estudiar a los hombres como si fueran hormigas y sostener que el fin último de las ciencias humanas no es constituir el hombre sino disolverlo... Entendiendo la disolución, el análisis, no como la destrucción de sus partes; sino como un método eficaz de ponerlas en reserva, para recuperarlas cuando sea necesario y estudiar mejor sus propiedades.

9. La sociedad

Como en *Tristes trópicos* se puede leer que: *ninguna sociedad es radicalmente buena, pero ninguna es absolutamente mala*, Rodison adjudicó a Lévi-Strauss una posición relativista. El teórico argumentó que con tal afirmación sólo pretendía oponerse a la clasificación de unas sociedades con relación a otras. Para no coincidir con el relativismo estático recurrió a dos actitudes que parecen opuestas: a) el respeto hacia sociedades muy diferentes de la nuestra y b) la participación activa en los esfuerzos de transformación de nuestra propia sociedad.

También emitió juicios sobre la noción de progreso: primero advirtió que nunca trató de destruir la idea de luchar por avanzar. Sólo quería demostrar que el progreso no es una categoría universal de la existencia humana, sino un modo de ser particular propio de la sociedad occidental. Estaba convencido que su revaloración del progreso, a pesar de despojarlo de su trascendencia ili-

mitada, no desalentaría a la sociedad occidental en su marcha hacia adelante. Así como la convicción en la inexistencia de un dios no ha arrojado a los ateos en los brazos de la inmoralidad.

Lévi-Strauss ubicó a su teoría del parentesco muy cerca del pensamiento marxista sobre las sociedades que precedieron al capitalismo. Tanto Marx como Engels sostuvieron que las sociedades primitivas se rigen por lazos de consanguinidad y no por relaciones de producción. De ahí se concluye que si tales sociedades no fueran destruidas desde afuera llegarían a perpetuarse de manera indefinida. Además la forma como estas sociedades entienden el tiempo no tiene nada que ver con los conceptos empleados por las sociedades occidentales para entender su propio desarrollo. Lévi-Strauss fue más allá al considerar que en las sociedades silvestres la sincronía y la diacronía están trabadas en una lucha constante, pero esta última siempre debe salir victoriosa. Es así como se abre el camino a la discusión sobre su concepción de la historia.

El estructuralismo no niega que las sociedades consideradas primitivas vivan la historia, pues su pasado es tan antiguo como el nuestro y se remonta al origen de la especie. Desde hace milenios han enfrentado períodos críticos, prosperidad, guerras y aventuras, sin embargo se han especializado por caminos diferentes a los que escogió Occidente. Esas sociedades parecen haber desarrollado una sapiencia particular, que los incita a resistir toda modificación de su estructura, con el fin de que la historia irrumpa en su seno. Lévi-Strauss califica a tales sociedades como *friás*, casi cercanas al grado cero de temperatura histórica, en comparación con aquellas sociedades *calientes* o progresivas que, en distintos puntos del planeta y durante la revolución neolítica, iniciaron una permanente diferenciación interna en castas y clases, para explotar devenir y energía. El teórico estructuralista nos convocó a volver los ojos a esas sociedades *friás*, para entrever en ellas las posibilidades del cambio de rumbo en nuestra propia civilización, la que inauguró el devenir histórico al transformar a los hombres en máquinas parlantes. Nos propuso enfilar la sociedad occidental hacia un nuevo rumbo, a una civilización ideal donde las máquinas se humanicen y se pongan a nuestro servicio. En adelante la historia se haría sola y la sociedad cíclica puesta afuera y por encima de la historia, podría una vez más asumir la estructura regular y cristalina de las socie-

dades primitivas que mejor se han conservado. Y de las que debemos aprender porque no contradicen a lo propiamente humano. Paraíso prometido que no hubiera sido posible concebir si algunas culturas no hubieran resistido obstinadamente a la historia y no se hubieran mantenido como prueba viviente de lo que es la vida humana y así salvar a Occidente de su declive.

Tras la presentación de los fundamentos de la metodología estructuralista se presentarán algunas de las críticas que ha recibido, así como los aportes críticos de sus propios seguidores.

10. Estructura o historia

El estructuralismo ha sido cuestionado por privilegiar la antropología sobre la historia. La etnología buscaría acceder a los niveles más profundos de la experiencia al investigar el simbolismo de las prácticas sociales; a diferencia de la historia que, por estar atada al transcurrir de los tiempos, se limitaría a la descripción secuencial de aspectos particulares de las costumbres humanas, ordenados desde un antes o un después. De este modo el Estructuralismo debería ser considerado como a-histórico, ya que subordina la diacronía propia de la historia como flujo de acontecimientos al estatismo de un único sistema sincrónico (Fernández, 1991). Según Zires el estructuralismo reduce la historia a una expresión de la lógica del pensamiento humano, el cuál sería a-histórico en su propia naturaleza (Zires, 1994:54). Ricoeur y Vernant coinciden al señalar que Levi-Strauss cae en la trampa de la inmovilidad al extraer *sus conclusiones de un repertorio mítico dónde sólo es posible un análisis sincrónico* (Pastor, 1998:176-178). En otras palabras elude la diacronía que no es otra cosa que la historia. Por tanto a la etnología estructural no le interesarían las realidades histórico-sociales, sino las culturas en tanto que formas de pensamiento, principios de organización intelectual de la realidad y sistemas de sentido.

Según Münzel, cuando el método estructural compara segmentos disímiles de una sola o de diferentes culturas, llega mediante asociaciones libres a tal nivel de abstracción, que cae en una confusión parecida a la de los sueños. “Los mitos son fragmentados en partes, estas se combinan y colocan en un plano diferente [...] Con esto, se separan de su contexto vital y pierden sus referentes concretos y reales” (Münzel, 2004:217). Moragón considera que cuan-

do el estructuralismo analiza un discurso se desentiende del argumento, tratando de "...simplificar al máximo en busca de las construcciones que sean susceptibles de ser aplicadas bajo un sistema de oposición binaria..." (Moragón, 2007:23).

Además se cuestiona al teórico por no haberse comprometido con su realidad, por lo que afirmó en la siguiente cita: "Cuando se asciende a un nivel suficientemente general para contemplar el sistema por fuera y ya no desde dentro, se anula la pertenencia de las consideraciones históricas, al mismo tiempo que desaparecen los criterios que permiten distinguir estados del sistema que pudieran llamarse primeros o últimos" (Lévi-Strauss, 1971:547). Lévi-Strauss nunca habría adoptado una postura crítica ante las circunstancias que lo rodeaban, habría preferido mantenerse al margen de cualquier acción de compromiso (Moragón, 2007:24).

En *Tristes trópicos* el teórico llegó a reconocer: Odio los viajes y a los exploradores. Pisarro infiere, a partir de ahí, que el objetivo de su teoría fue entender a los hombres sin conocerlos, conseguir una aproximación intelectual y mantener una distancia física (Pisarro, 2008:3).

10.1 Post-estructuralismo y recuperación del sujeto y de su historia

La propuesta de Lévi-Strauss fue criticada y enriquecida por los post-estructuralistas, entre quienes destacan: Jacques Lacan (1901-1981), Jacques Derrida (1930-2004) y Michel Foucault (1926-1984). Todos desarrollaron sus estudios en Francia a partir de supuestos ante todo estructuralistas (Moragón, 2007:29). Aunque el post-estructuralismo también estudia la cultura desde modelos lingüísticos y la sigue considerando autónoma al contexto en el que se desenvuelve, va más allá: "...deja de analizar la mente en exclusividad para abrir un diálogo abierto entre sujeto y objeto" (Fernández, 1991). Los post-estructuralistas entienden al sujeto como un agente activo susceptible a influencias de poder que son producto de las circunstancias histórico-culturales en las que está sumido (Smith, 2000:119). Foucault, a pesar de su raigambre estructuralista, disiente de Lévi-Strauss al negar que un discurso pueda ser entendido sin tomar en cuenta al poder del que procede: es decir, el Discurso se construye en cada época en función de un Poder y de sus intereses (Moragón, 2007:33). En Lacan el sujeto

también se concibe como un producto de discursos y fuerzas particulares (Smith, 2000:119).

Aunque el post-estructuralismo continúa explorando los niveles más simbólicos y profundos de la cultura, recupera "...la historicidad y la diacronía en el estudio de las relaciones sociales..." (Moragón, 2007:40). Se acerca más a las instituciones, a las sociedades y a las estructuras de poder que en el análisis de Lévi-Strauss. Al considerar que así como ningún sujeto deja de recibir la influencia de sus circunstancias históricas y sociales, la cultura también se sitúa en su propio contexto y "...es mediada por agentes de poder regidos por intereses particulares en un determinado momento histórico..." (Smith, 2000:19).

10.2 Deconstrucción de la discriminación binaria

Según Derrida, dado que los conceptos sólo pueden ser comprendidos en función de sistemas internos que determinan su sentido, es necesario retroceder en el proceso de su construcción, es decir deconstruirlos. El autor llama la atención acerca de los sistemas de oposición binaria del método estructuralista porque siempre privilegian o jerarquizan alguno de los términos por encima del otro. Esta exclusión o infravaloración de uno de los términos es lo que Derrida trata de explicar y deconstruir (Criado, 1999:12), pues reconoce que el significado de los opuestos varía según la coyuntura concreta por la que atraviesan. Criado Boado recurre el ejemplo de los binomios hombre/mujer y naturaleza/cultura, donde el hombre y la naturaleza siempre aparecen como superiores por encima de la mujer y la cultura. Pero aclara que tal exclusión no responde a ninguna ley objetiva sino a principios excluyentes propios de la cultura occidental, *es por ello que la deconstrucción trata de invertir los privilegios, al menos provisionalmente, para conseguir el fin de la jerarquía de los significados opuestos* (Shanks y Tilley, 1987: 63-4). Razón por la cual los textos o discursos son susceptibles a diversas lecturas. El objetivo de Derrida al deconstruir es *evitar así la imposición de una subjetividad particular en discursos y prácticas sociales* (Criado, 1999:8).

A continuación se analizará el mito de las *tlaciques* o *brujas chupamolleras* de la tradición nahua.

11. Operadores binarios en el mito de la conversión

de la mujer en bruja

Desde la partida del mítico *Aztlán*, los antiguos mexicanos fueron acompañados por una bruja o *toyollaquani*. Mientras *Huitzilopochtli* se esforzaba por dirigir la larga peregrinación en busca de la tierra prometida, *Malinalxóchitl* la hermana y opuesta dual de dicho dios tutelar, les provocaba graves males y ponía en riesgo su mítica misión. Ella “...era tan grande hechizera y mala que era muy perjudicial su compañía haziéndose temter con muchos agravios y pesadumbres que dava con mill mañas que usavaa para despues hazerse adorar por dios” (Tovar en Graulich, 1992:87) [castellano]. *Malinalxóchitl* devoraba el corazón a los peregrinos mexicas, órgano donde residía la energía del movimiento. Según López Austin, para ellos el corazón era el órgano que conducía la chispa de vida (López, 1980, I: 236-243).

En la *Crónica mexicáyotl* se describe al detalle a la hermana de *Huitzilopochtli*, esa malvada (*teueliloc*) no era persona humana, era una: *teyolloquani tecotzanami teixcuepani teotlaxiliani, tecochmamani tecohuaqualtian, tecoloqualtiani ca mochi quinotza in petlazolcohuatl in tocatl*. Molina ofrece esta traducción: *teyolloquani* es una bruja que chupa la sangre o una hechicera; y *teixcuepani* quiere decir engañador, embaucador, burlador o hechicero (Molina, 1970: 93, 95, 101). También se advierte que *Malinalxóchitl* era una *nahualli*, similar a los brujos que se distinguen por su habilidad para transformarse en animales, ya sea en jaguares, serpientes, lechuzas o fuego. Al hechicero se le conocía como *Teyollocuani*, lo que significa el que come el corazón de la gente, órgano donde residía la fuerza anímica del *teyoloia*. O como *Teyolpachoani*, es decir el que oprime el corazón de la gente. El señor Vázquez originario de *Tzapotitlán* lo confirmó, antes de la instalación de la luz eléctrica: “En el pueblo, ya no se podía salir a las siete de la noche, por el miedo a las brujas que chupaban a los niños chiquitos. Había que ponerle una aguja a las criaturas para que no se murieran”.

William Madsen investigó, a mediados del siglo veinte, las tradiciones de brujería en *Tecospa* un pueblo indio de Milpa Alta, lugar donde se tenía un gran temor al *tlacique*, palabra náhuatl que designa a un hechicero o vampiro. Podía tratarse de un hombre o una mujer destinados desde su nacimiento a desarrollar poderes malignos, por lo que no necesitaban recibir ningún en-

trenamiento.

Como la *tlacique* no se podía alimentar con carne debía consumir sangre humana. Por las noches se transformaba en un guajolote y salía a volar iluminando su camino con una olla de fuego. Para guardar su secreto provocaba un largo y profundo sueño a las personas, aunque succionaba el precioso líquido en forma animal, dejaba marcas de dientes humanos en sus víctimas (Madsen 1966:202).

Imagen 1. *Tlacique chupamolleras*



Fuente
Tecospa

En 2009, en el municipio de Milpa Alta, se realizó una exposición titulada “Mi museo Tecos” en la que se presentó una colección de esculturas y pinturas que representan a las brujas y hechiceros de la zona. La exposición fue organizada por el artista Francisco Huac recuperé, en los primeros cinco años del siglo XXI, un mito sobre el peligro de que las brujas le chuparan la mollera o fontanela a los bebés (Ortega, 2009). Según los testimonios, algunas mujeres esperaban a que se durmiera el marido, luego se levantaban con discreción y brincaban en cruz sobre el comal o *tlecuil* para que les salieran patas y alas de guajolote. Ya transformadas salían por la noche a rondar las chozas en busca de niños pequeños para chuparles la mollera pues, según López Austin, es en la fontanela donde se concentra la energía del *tonalli*. Las brujas, ya satisfechas, regresaban a su casa y repetían el ritual pero en forma invertida para recuperar las piernas y su forma humana, luego saca-

ban a su esposo del encantamiento para que pudiera despertar. Intentaré analizar el mito de la conversión de mujeres en brujas al brincar en forma de cruz sobre el *tlecuil* como un sistema estructurado con los siguientes elementos, operadores y propiedades, a la manera del estructuralismo de Lévi-Strauss. Con los siguientes símbolos se representa a cada uno de los elementos del mito de las brujas chupamolleras:

M: Mujer
B : Bruja
P : Piernas
T : Ritual de brincar en cruz
sobre el *Tlecuil*
+ : Devolver
- : Retirar
= : Es igual a
≠ : No es igual
~ : Negación

Propiedades del campo de transformación del mito de las brujas:

Propiedad de identidad:

Una mujer es una mujer.

$M = M$

Una bruja es una bruja

$B = B$

Propiedad de diferencia:

Una mujer es diferente a una bruja.

$M \neq B$

Una bruja es diferente a una mujer.

$B \neq M$

Propiedad de negación:

Una mujer no es una bruja.

$M: \sim B$

Una bruja no es una mujer.

$B: \sim M$

Operación neutra:

Una mujer a la que se le retiran las piernas, sigue siendo una mujer sin piernas, si no se ha realizado el ritual.

$M - P = M - P$

Una bruja junto a unas piernas, sigue siendo una bruja con unas piernas; pues falta el ritual catalizador de la transformación.

$B + P = B + P$

*11.1 Operador *tlecuil**

El *tlecuil* o comal sostenido por tres piedras donde se cuecen las tortillas es el catalizador de las transformaciones. Al brincar en forma de cruz sobre el *tlecuil* se pide autorización ritual a los cuatro vientos o rumbos del *semanahuactli* para que la mujer se trastoque en bruja. Con el fin de subrayar su capacidad de operador, el ritual *tlecuil* se representa como el superíndice T:

Una mujer que celebra el ritual de los brincos en cruz sobre el *tlecuil*, se transforma en bruja. Sus piernas se le retiran, quedan cruzadas sobre el *tlecuil* y la bruja sale volando en forma de guajolote.

$(M - P)^T = B$

Una bruja que recupera sus piernas gracias al efecto catalizador del *tlecuil*, vuelve a ser una mujer:

$(B + P)^T = M$

El mito de la bruja *chupamollera* me lo han relatado tanto en Santiago Tzapotitlán, un pueblo nahua ubicado en las faldas del volcán Xaltepec de la Sierra, a las orillas del lago de Chalco-Xochimilco, antes de la conquista española; así como en lo que fue el pueblo mexica del Peñón de los Baños situado sobre una isla en el lago de Texcoco. Una abuela originaria del Peñón, que conoció de niña la vida lacustre antes de la desecación del lago texcocano, me relató en 2013 el mito de manera similar a la de Tzapotitlán pero introduciendo una diferencia, en su caso la bruja se untaba una crema en las piernas además de saltar sobre el *tlecuil* para convertirse en guajolote, lo cual no rompe la línea de argumentación. Este mito gira alrededor de la oposición binaria entre mujer y bruja que, a pesar de sus transformaciones, son una y la misma. Como resultado del brinco en las direcciones del universo la mujer adquiere piernas de guajolote y luego la bruja regresa a ser mujer con el ritual inverso. A seme-

janza de lo que ocurre con los llamados números reales, el mito de la bruja *chupamolleras* puede representarse como campo de operaciones algebraicas.

12. A MANERA DE CONCLUSIÓN

En el *Pensamiento Salvaje* el autor advirtió al lector que no pretendía demostrar que las transformaciones ideológicas engendran cambios sociales. Reafirmó que el orden contrario que va de la sociedad a la superestructura es el único camino verdadero. Ésta es su posición en teoría del conocimiento, sin embargo en sus afirmaciones ontológicas postuló que todo es símbolo y signo. Y no aclaró si el signo tiene autonomía óntica o es simplemente una representación ideológica que se refiere a un referido, sin el cual no tiene existencia objetiva. Se detecta una cierta incongruencia en su posición gnoseológica cuando niega la primacía de la sociedad sobre la superestructura. Y sostiene que no desea explicar cómo piensan los hombres a los mitos, sino como los mitos se piensan en los hombres. Pues coloca como sujeto de conocimiento a los mitos quienes vehiculizan a las personas como objeto. Ante tal afirmación los mitos parecen adquirir una autonomía óntica, una existencia independiente de los seres humanos, posición que invierte el sentido del vector epistemológico materialista que había propuesto.

Lévi-Strauss consideró al etnólogo como un sabio que puede llegar a ser un científico, si logra tratar a su objeto de estudio con el rigor de la matemática. En toda su obra trató a la antropología como una charla entre personas, perspectiva que le permitió emplear rigurosas técnicas lingüísticas en sus análisis de relaciones sociales, llegando hasta a elaborar modelos matemáticos. Por lo que se considera que su pretensión de científicidad, demarcada por la posibilidad de expresar matemáticamente la cultura, es validada en sus investigaciones.

El objetivo cognitivo del autor consistió en encontrar la lógica inconsciente que guía la conducta de los seres humanos en las diversas formas de vida social. En esta tarea logró avances significativos al identificar las leyes universales que rigen el intercambio de mujeres y la lógica trivalente en la construcción de mitos, entre otras aportaciones. Invitamos al lector a profundizar el estudio de la antropología estructural propuesta por Lévi-Strauss, discurso teórico que es criticado por muchos, pero que, por

su grado de complejidad ha encontrado pocos seguidores.

REFERENCIAS

- Andrade, G. (2004). "Metáforas no verbales: en torno a Mary Douglas y Claude Lévi-Strauss". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 9(25), 99-120.
- _____ (2009). "In memoriam: Claude Lévi-Strauss" *Enl@ce. Revista Venezolana de Información*. 6(3), 111-113.
- Apud, I. (2011). "Magia, ciencia y religión en Antropología Social. De Tylor a Lévi-Strauss". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. 30(2), 17 p.
- Criado, F. (1999). "Del Terreno al Espacio: Planteamientos y Perspectivas para la Arqueología del Paisaje". *Cadernos de Arqueloxía e Patrimonio*. 6, 1-90.
- Eisenstadt, S. N. (1989). "Dual Organizations and Sociological Theory, Epilogue". En Maybury-Lewis, D. & Almagor, U. (Ed.), *The Attraction of Opposites, Thought and Society in the Dualistic Mode*. U.S.A.: University of Michigan Press.
- Fernández, V. (1991). *Teoría y método de la Arqueología*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Florián, V. (2009). "Claude Lévi-Strauss (1908-2009). In Memoriam". *Ideas y Valores*. 58(141), 277-280.
- Graulich, M. (1992). "Las brujas de las peregrinaciones aztecas". *Estudios de Cultura Náhuatl*. 22, 87-98.
- Jáuregui, J., Bonfiglioli, C. & Brisset, D. (1996). *Las danzas de conquista. I: México contemporáneo*. México: FCE.
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Antropología Estructural I*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- _____ (1971). *Mitológicas IV: El hombre desnudo*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1982). *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: FCE.
- _____ (1984). *Antropología Estructural II*. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1989). *El pensamiento salvaje*. Breviarios 173. México: FCE.
- López, A. (1980). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM.
- Madsen, W. (1966). *The Virgin's Children. Life in an Az-*

- tec Village Today. Nueva York: Greenwood Press Publishers.
- Maybury-Lewis, D. (1989). "The Quest for Harmony". En Maybury-Lewis, D. & Almagor, U. (Eds.), *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*. U.S.A.: University of Michigan Press.
- Molina, F. A. de (1970). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. México: Editorial Porrúa.
- Moragón, L. (2007). "Estructuralismo y postestructuralismo en Arqueología". Arqueoweb. Revista sobre Arqueología en Internet. 9(1). Recuperado de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/arqueoweb/pdf/91/moragon.pdf>, consultado el 10 de enero de 2013.
- Morales, V. (2002). "Sobre la metodología como ciencia y el método científico un espacio polémico". *Revista de Pedagogía*. 23(66), 1-16.
- Münzel, M. (2004). "El feliz guiño entre el investigador y el investigado. Una relectura de los Tristes tropiques de Claude Lévi-Strauss". *Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia*. 18(35), 211-225.
- Ortega, M. (2009). "Brujas chupamolleras en una comunidad mesoamericana: ritual y creencias". *Quaderni di Thule*. 9.
- Pastor, J. A. (1998). Corrientes interpretativas de los mitos. (Tesis de licenciatura, Universitat de València). Recuperado de <http://www.uv.es/~japastor/mitos/b25.htm>, consultado el 9 enero 2013.
- Pazos, A. (2010). "In memoriam. La obra de Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Unidad humana y diferencia cultural". *Revista de Antropología Social*. 19, 9-23.
- Pisarro, M. (2008, 6 de diciembre). "Qué queda del estructuralismo". *Clarin.com*. Recuperado de http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2008/12/06/_-01815974.htm, consultado el 11 enero 2013.
- Rayfield, J. R. (1970). "The dualism of Lévi-Strauss". *Journal of the Steward Anthropological Society*. 1(2) p. 129.
- Shanks, M. & Tilley, C. (1987). *Social Theory and Archaeology*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, P. (2000). *Cultural Theory. An introduction*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Varela, R. (1986). "Palabras iniciales". En Jáuregui, J. & Gourio, I.M. (Coord.), *Palabras devueltas: homenaje a Claude Lévi-Strauss*. México: INAH/IFAL/CEMCA.
- Zires, M. (1994). "A partir del mito de Lévi-Strauss. Consideraciones sobre la producción mítica y cultural". *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. V(15), 35-37.