

# SOBRE LA PROBLEMÁTICA DEL EJE NATURALEZA/CULTURA EN LA INTERPRETACIÓN DE LOS MITOS DE LÉVI-STRAUSS

**Mercedes Rojas Pérez**

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Introducción

Más allá de oposiciones sensibles como lo frío o lo caliente, lo húmedo y lo seco; u otras más de carácter formal como lo lleno o lo vacío, lo continuo y lo discreto, el estudio de los mitos llevado a cabo por el estructuralismo concede cierto privilegio a la oposición entre naturaleza y cultura. Pese a que Lévi-Strauss señaló en varias ocasiones que esta distinción era sólo una cuestión metodológica, que tenía validez sólo desde la perspectiva humana y no pretendía de ningún modo ser una descripción de la realidad, lo cierto es que invita a una reflexión.

Autores contemporáneos como Philippe Descola recusan esta división, básica de la metodología estructural, por considerarla partícipe de un régimen naturalista propio de la modernidad occidental y ajeno al resto de las sociedades. Veladamente podemos encontrar en la obra de Descola una crítica al “dualismo” levistraussiano, el cual no obstante tiene sus matices, dado que los fenómenos pertenecientes a la naturaleza y la cultura no siempre aparecen señalados con una distinción nítida.

Phillipe Descola, quien se doctoró en antropología bajo la dirección de Lévi-Strauss con una investigación sobre los achuar del Ecuador, mantiene como una de sus principales tesis el que no todos los colectivos humanos comparten la división entre naturaleza y cultura. Si bien este autor man-



tiene varios preceptos del pensamiento levistraussiano como la crítica al etnocentrismo occidental, así como el recurso a modelos y esquemas para intentar acceder a la manera en que ciertos grupos organizan su comprensión de la realidad, no por ello deja de ser crítico con la distinción entre naturaleza y cultura que abunda en los textos del escritor de las *Mitológicas*.

Partiendo del análisis de esta postura crítica, el presente trabajo se encargará de reflexionar sobre el modo en que entiende Lévi-Strauss dicha distinción y si efectivamente encaja dentro del naturalismo descrito por Descola, o de qué otro modo podríamos interpretarlo.

## 1. Crítica de Descola al naturalismo de Occidente, presentación de otros modos de esquematización

Descola cuestiona la afamada distinción extendida en el mundo occidental entre naturaleza y cultura como si se tratara de ámbitos claramente discernibles y separados tajantemente. Recurriendo a varios ejemplos proporcionados por la etnografía: desde las tribus amazónicas a las regiones de Alaska y Siberia, comprueba que esa escisión no es compartida, la visión “naturalizante” no es universal. En el libro titulado *Más allá de naturaleza y cultura*, Philippe Descola (2012) pone en cuestión esa división tan arraigada, al respecto nos dice:

La oposición entre la naturaleza y la cultura no tiene la universalidad que se le adjudica, no sólo porque carece de sentido para quienes no son modernos, sino también por el hecho de que apareció tardíamente en el transcurso del propio pensamiento occidental. (p. 19)

Según Descola esta visión “naturalizante” surge apenas con la modernidad europea en el siglo xvii y sólo a partir de ahí ha pretendido instituirse como una concepción universal, no obstante estas pretensiones de universalidad son desmentidas por la experiencia etnográfica. Así pues, haciendo un recorrido por los distintos modos de esquematizar las experiencias, Descola culmina en la exposición de cuatro regímenes onto-



lógicos o esquemas de identificación: totemismo, animismo, analogismo y naturalismo, del cual este último constituiría sólo una posibilidad más entre las otras, no el *fatum* universal del ser en su totalidad. Según este autor sólo dentro de la ontología naturalista tendría cabida la escisión entre naturaleza y cultura, pues en el resto de las ontologías no hay una separación tajante entre los seres.

Así por ejemplo en el animismo hay continuidad del espíritu o alma, mientras que la discontinuidad ocurre desde el punto de vista físico; el naturalismo al contrario concibe una continuidad física y una discontinuidad espiritual. De este modo en el animismo los términos utilizados en las relaciones entre humanos (como cuñados, suegros, cónyuges, etc.) se extienden a los no humanos. El término persona, entendido como entes dotados de alma, comprende espíritus, plantas, animales, etc., no hay pues discriminación entre no humanos y humanos, sin embargo son los términos de las relaciones de estos últimos los que se extienden a otras especies, de modo que se puede hablar de cierto “antropogenismo”, sin caer por ello en lo antropocéntrico (Descola, 2012, p. 378).

Una cosmología como la de los achuar de Ecuador, que es una de las comunidades principalmente estudiadas por Descola, no responde a esa escisión moderna entre naturaleza y cultura, pues considera en un mismo plano una pluralidad de seres diferentemente cualificados. Hay fluidez entre animalidad y humanidad, no se trata de identidades estables. Aquí también para los distintos seres importa más el lugar, la posición que ocupan en un juego de relaciones, que una serie de características esenciales dadas de antemano, en todo caso se trata de una identidad relacional: “la identidad de los humanos –vivos y muertos– de las plantas, de los animales y de los espíritus es enteramente relacional y, por lo tanto, está sometida a mutaciones y metamorfosis según los puntos de vista adoptados” (Descola, 2012, p. 35). Recordemos que en esto consiste el perspectivismo amerindio presentado por Viveiros de Castro:<sup>1</sup> hay distintos modos de ser persona.

---

<sup>1</sup> Tal como lo señala en *Metafísicas Caníbales* (2010), el perspectivismo amerindio al que se refiere Viveiros de Castro está relacionado a una concepción de la persona que precisamente no se restringe a lo humano, ni siempre le corresponde. Ser persona es ser capaz de tener un punto de vista, tener perspectiva, ser persona es poseer una intencionalidad y ésta no se restringe a los seres humanos.



Descola, siguiendo la huella estructuralista de Claude Lévi-Strauss, concibe la diversidad de principios de esquematización de la experiencia más allá de los prejuicios etnocéntricos de la modernidad europea. Las cuatro ontologías presentadas (animismo, totemismo, analogismo y naturalismo) como maneras de esquematizar son epocales y no del todo absolutas. Estos esquemas no son excluyentes unos de otros, sino que coexisten en potencia en todos los humanos, sólo que en distintos lugares y épocas unos son preponderantes sobre otros.

Más allá del naturalismo hay diferentes maneras en que los humanos esquematizan su experiencia de las cosas, la identificación y relación determinan los esquemas de la práctica. En este sentido, para el totemismo preexisten las grandes clases formadas por algunas cualidades de las cuales humanos y no humanos constituyen una expresión; mientras que en el animismo todos los seres comparten una misma sustancia (la humanidad) y lo que cambia es el aspecto físico, por eso se puede tener un trato de persona a persona entre humanos y no-humanos. Una de las características del analogismo, por su parte, consiste en vincular propiedades, los lazos de similitud pueden ser metafóricos o metonímicos. El analogismo intenta atenuar el vértigo de la multiplicidad a través de la comparación, es a partir de la semejanza que se introduce orden en este sistema, el cual predominó durante el Renacimiento en ámbitos como la numerología, alquimia y astrología.

Descola demuestra cómo para muchos colectivos sociales no hay una separación clara entre humanos y no humanos, ni tampoco una división tajante entre naturaleza y cultura. Señala que en la India el hombre posee doble naturaleza y lo propio de sí es pertenecer tanto al bosque como a la aldea. Valiéndose de múltiples experiencias etnográficas cuestiona la validez mundial de la representación de la naturaleza hecha por Occidente: “La oposición entre lo salvaje y lo doméstico no es palmaria en todos los lugares y en todos los tiempos” (Descola, 2012, p. 100). En China, India, Japón no hay una dicotomía entre lo salvaje y lo doméstico semejante a la del naturalismo, de igual modo en América del Sur esta distinción tampoco tiene mucho sentido, pues los grandes espacios son recorridos por el cazador con un aire de familiaridad.



De acuerdo con Descola, en el naturalismo el coto de lo salvaje es necesario para que lo civilizado florezca, como se demuestra en la conservación sin domesticar de animales salvajes para dedicarlos al ejercicio de la caza. La preferencia de los romanos por una campiña bucólica y cultivada en contra de la selva caótica de los últimos salvajes europeos es la que determina el juicio actual sobre lo silvestre y lo doméstico. Posteriormente hay una invención de la naturaleza salvaje por parte del romanticismo, de modo que en gran medida la creación de la naturaleza fue un invento de la pintura paisajística.

Descola presenta un itinerario que se remonta a la antigüedad con Aristóteles, gran sistematizador de la *physis*, mostrándonos que si bien para los griegos el hombre aún era parte de la naturaleza y el conocimiento de sus reglas le permitía integrarse mejor a ella; con la visión cristiana se vuelve superior a la naturaleza, san Agustín afirma la superioridad del hombre sobre las demás especies animales, esta actitud se mantendrá durante toda la Edad Media sentando las bases para que en la Edad Moderna se inventara la naturaleza como algo diferente, externo, y enfrente al hombre y la cultura.

Pero ¿será que toda forma de hablar de la naturaleza tenga que restringirse a ese régimen naturalista del que habla Descola? ¿Será que la obra de Lévi-Strauss se inscribe dentro de este naturalismo que concibe la separación radical entre naturaleza y cultura?

## **2. ¿Puede interpretarse la obra de Lévi-Strauss como una expresión del régimen naturalista?**

A través de un recorrido histórico por el concepto de cultura, Descola destaca al menos dos acepciones que finalmente se relacionan: una como propiedad humana en la que se distingue y opone a la Naturaleza, y otra perspectiva plural que hace referencia a los distintos modos en que las sociedades conviven y se organizan, diferenciándose entre sí. Según este autor el dualismo naturalista postula por un lado una naturaleza universal y por otro una diversidad de culturas, manteniéndose sin embargo el



esquema moderno que considera la pluralidad de culturas como diferentes formas de encarar esa otra entidad que es la Naturaleza.

Descola (2012) considera la obra de Lévi-Strauss como un claro ejemplo de este dualismo moderno, detecta en ella una ambivalencia respecto a Naturaleza y cultura, señala que hay una doble idea de cultura: en singular que se contrapone a Naturaleza y en plural que expresa un relativismo no jerarquizable:

Ilustra con claridad la transformación de las dos nociones de cultura en el anverso y el reverso de una misma moneda: de su formación filosófica, de su adhesión al racionalismo de las luces, se deduce esa concepción de la Cultura como una realidad *sui generis* que se diferencia de una Naturaleza que es, a la vez, condición originaria de la humanidad... empero, de su estadía en Estados Unidos, de su conocimiento de Boas, Lévi-Strauss retiene una lección del relativismo: la idea de que nada permite jerarquizar las culturas de acuerdo con una escala moral, o una serie diacrónica. (p. 127)

Respecto al relativismo o pluralismo cultural la interpretación no parece objetable, Lévi-Strauss la retoma de Boas y la escuela americana y la expresa en múltiples ocasiones en artículos como “raza e historia” y “raza y cultura”. Sin embargo respecto a la otra noción de la Cultura, como un término que se contrapone a la Naturaleza, cabe establecer ciertas aclaraciones: en su libro de 1962 *El pensamiento salvaje*, al hablar de su proyecto de “reintegrar a la cultura en la naturaleza”, aclara en una nota al pie de página el carácter metodológico y no ontológico de la distinción: “la oposición entre naturaleza y cultura, sobre la que antaño insistimos hoy nos parece ofrecer, sobre todo, un valor metodológico” (Lévi-Strauss, 2018, p. 358). Es decir, no presupone que haya dos realidades contrapuestas, en todo caso resultaría complicado encuadrar a este autor como un “dualista”, así como tampoco es factible considerarlo un simple naturalista.

Lo que puede parecer objetable de la crítica de Descola es que pase de las tesis de la pluralidad de las culturas a una postura cuasi-ontológica de la distinción entre naturaleza y cultura, la deducción de la llamada herencia filosófica levistraussiana es discutible, en todo caso esa consideración de la cultura como realidad *sui generis* contrapuesta a la naturaleza no es del todo sostenible, pues si algo nos muestran las obras



de Lévi-Strauss es que la cultura se vale de la naturaleza para significarse, asimismo lo que podríamos llamar naturaleza está siempre interpretándose, no es algo que esté ahí enfrente dado de una vez y para siempre, al modo de un ser en sí pensado por la filosofía.

Otro de los presupuestos del dualismo naturalista según Descola (2012) es la visión evolutiva, o de progreso, que va de la naturaleza a la cultura. Desde esta perspectiva se tiene la sensación de que “la humanidad se civiliza poco a poco, al controlar cada vez más a la naturaleza y disciplinar más y mejor sus instintos” (p. 134). Este control sobre la naturaleza entendido como disposición de los recursos es el que primará en la antropología ecológica norteamericana, que es donde principalmente se pone de moda el tema de la cultura, como lo hace notar Harris (1985) al explicar las características del materialismo cultural. Lo que no implica que sea ésta la única manera de tratar el asunto, de modo que si bien las críticas de Descola pueden parecer aplicables a ciertas vertientes de la antropología, no lo son a todas, en especial al pluralismo levistraussiano, que como bien se señaló anteriormente está más cercano a Boas.

Descola (2012) menciona que “en el pensamiento moderno, por añadidura, la naturaleza sólo tiene sentido en oposición a las obras humanas” (p.31). Sin embargo, para matizar el uso de naturaleza y cultura en la obra de Lévi-Strauss podemos afirmar que su propuesta va más allá de la distinción tajante entre humanos y no-humanos, donde los primeros representarían el ámbito de la cultura, mientras que para los segundos estaría reservada la naturaleza. Como buen conocedor de los mitos, sabe que en no pocas ocasiones los dueños de los bienes culturales son no-humanos.

El estudio de la mitología muestra que la cultura no es exclusiva de los hombres, por el contrario: los mitos sudamericanos insisten en afirmar que al principio los animales eran humanos, o al menos que podían adoptar forma humana y a la inversa. Los matrimonios interespecies son comunes, así es que no es raro encontrar parejas de humanos con jaguares, tapires, serpientes, o alguna que otra estrella. Al principio reinaba la indistinción, también ocurre que ciertos personajes que en un comienzo eran hombres acaben convertidos en animales, conformando con ello el orden zoológico actual (Lévi-Strauss, 2011, p. 523).



Los mitos muestran que la cuestión de la animalidad y la humanidad es un criterio insuficiente para la distinción, pues éstos aluden a circunstancias en que hombres y animales son indiscernibles, o más aún a momentos en que la humanidad actual todavía no existía y eran animales y dioses o fuerzas de la naturaleza (como vientos y estrellas) las que apenas están diseñando el mundo.

Tal parece que las acusaciones de Descola, para el caso de Lévi-Strauss, no atienden al carácter metodológico de la distinción, sin que ello implique una división ontológica en dos grandes órdenes: el de la naturaleza, por un lado, y la cultura, o lo que podríamos llamar instituciones humanas, por otro. Esto implicaría no tener en cuenta que la teoría levistrausiana pretende erigirse contra lo que denomina el “dualismo filosófico”.<sup>2</sup> La teoría estructuralista está fundada en una homología entre las estructuras de la mente y el modo de ser de la realidad. A contrapelo de la tesis de Descola, lo que el estructuralismo pretendería es una reincorporación de la cultura a la naturaleza, del hombre a la naturaleza. Pero esta naturaleza no es como la habíamos pensado, no es etic, sino emic.<sup>3</sup>

La diferencia cardinal entre el punto de vista estrictamente fonético, que solo pide hacer el inventario de los sonidos en tanto que fenómenos motores y acústicos, y el punto de vista llamado fonológico que nos obliga a examinar el valor lingüístico de los sonidos y establecer los fonemas, es decir el sistema de sonidos en tanto que elementos que sirven para distinguir las significaciones de las palabras. (Jakobson, s.f.)

---

<sup>2</sup> El dualismo filosófico hace referencia a la distinción entre el alma o espíritu y el cuerpo. Y aunque podemos rastrear sus orígenes hasta Platón y posteriormente en la tradición cristiana, en la modernidad su principal precursor fue Descartes y su división de las sustancias, según la cual “las cosas que concebimos clara y distintamente como sustancias diferentes –así el espíritu y el cuerpo– son en efecto sustancias diversas y realmente distintas entre sí” (Descartes, 1977, p. 14). En cambio para Lévi-Strauss se podría hablar más bien de un monismo, pues el espíritu es inmanente al cuerpo, a la naturaleza misma.

<sup>3</sup> Estos términos provenientes de la lingüística, acuñados por Pike en 1954 por analogía a phonemic y phonetic, son adoptados por Lévi-Strauss teniendo en mente las lecciones de Jakobson sobre los fonemas, no confundir con el uso que posteriormente hace de ellos la antropología, donde el punto de vista emic es el que corresponde al interior del grupo estudiado, mientras el etic tiene que ver con la perspectiva externa del antropólogo (Barfield, 2001, p. 233).



Desde el punto de vista de Jakobson los hechos motores y acústicos se tienen que complementar con su función, con el para qué, hay que ir a la cuestión del sentido. Es decir, no basta con quedarse en el plano de la *fonética*, sino hay que ir a la *fonología*, este aspecto nos ayuda también a comprender con mayor precisión la distinción entre etic y emic al modo en que la interpreta Lévi-Strauss en su famoso ensayo “Estructuralismo y ecología” (1974).

La significación se da en el nivel emic de interpretación en colusión con los datos de los sentidos y las actividades codificadoras de la mente y no el puro nivel etic, que consistiría nada más en ruidos y aspectos imposibles captados por la sensibilidad, pero sin interpretación. El autor que nos ocupa de algún modo sigue siendo kantiano, sabe que no podemos vérnoslas directamente con la realidad en sí, sino que ésta nos aparece filtrada por la organización mental que la percibe, así como por las asociaciones simbólicas y valorativas con que cada grupo social imprime su estilo, una peculiaridad en el prisma de las soluciones que en ocasiones son ilustradas por las variantes míticas.

De acuerdo con la crítica de Descola, el dualismo Naturaleza-cultura(s) clásico de la antropología subsume las otras culturas al modo occidental y no permite apreciar sus concepciones ontológicas. Pero, muy al contrario de lo señalado por esta crítica, a través del método estructural aplicado a los mitos es posible detectar diferentes modos de interpretar elementos semejantes por distintas culturas, las variaciones que sufren de manera consciente o inconsciente algunos elementos míticos permiten expresar la diferencia aun entre culturas vecinas. La perspectiva etnográfica es la que abre, a lo que Paul Ricoeur llama un “kantismo sin sujeto trascendental” (Lévi-Strauss, 2019, p. 20), lo que deja ver múltiples formas de organizar la experiencia, distintas maneras de dar respuesta a problemas semejantes.

Para una postura como el estructuralismo levistraussiano la naturaleza nunca es “natural”, no es etic, sino emic, como lo aclara en el artículo “Estructuralismo y ecología”. Se simboliza a partir de lo concreto, pero lo concreto de Lévi-Strauss no es la cosa en sí kantiana, sino la naturaleza con sus cualidades ya captadas por el pensamiento y en juego con



éste ayudando también a conformarlo. No es pues que se considere un estado de naturaleza existente de por sí. “La nueva hipótesis que lanza Lévi-Strauss establece que «la oposición entre cultura y naturaleza no sería ni un dato primitivo ni un aspecto objetivo del orden del mundo. En ella debería verse una creación artificial de la cultura»” (Gómez, 1981, p. 182).

La naturaleza no se capta en sí, sino filtrada por las distintas culturas, en función también de los aspectos infraestructurales que cada poblado elige para la significación. Una “realidad” sin interpretar sigue siendo incognoscible; la realidad misma es emic, no etic, está estructurándose, diferenciándose, no es precisamente un caos. Los órganos y los sentidos interpretan, no se trata pues de un sujeto trascendental, sino de una naturaleza inmanente, la mente percibe e interpreta una realidad ya interpretada: “al tratar de comprender el mundo, la mente humana lo que hace simplemente es aplicar operaciones que no difieren esencialmente de las que tienen lugar en el mundo mismo” (Lévi-Strauss, 1974, p. 45). En este sentido, el que el análisis estructural esté anclado en el cuerpo significa una dura arremetida contra el dualismo filosófico, al respecto Lévi-Strauss (1974) señala: “las disposiciones estructurales no son un mero producto de las operaciones mentales: los órganos sensibles también funcionan estructuralmente y, exteriormente a nosotros, podemos encontrar estructuras en átomos, moléculas, células y organismos” (p. 41).

La tentativa levistraussiana está orientada hacia la superación del dualismo filosófico, pero sin caer en un naturalismo simplista, los datos infraestructurales no son reflejados fielmente, sino que más bien sirven como propulsores o herramientas de pensamiento.

Lo que aparece como inmediatamente “dado” no es ni lo uno ni lo otro, sino algo ya codificado tanto por los órganos sensibles como por el cerebro, un texto... “Lo que hace el entendimiento es más bien desarrollar y llevar a cabo procesos intelectuales que operan igualmente en los mismos órganos sensoriales. No es posible decir que el hombre es confrontado directamente con la naturaleza del modo como el materialismo vulgar y el empirismo sensualista lo conciben. (Lévi-Strauss, 1974, p. 44)



Teniendo en cuenta este peculiar kantismo de Lévi-Strauss consideremos ahora de qué modo aparece la distinción naturaleza y cultura en sus obras.

### 3. Modos de interpretar la oposición naturaleza y cultura en las obras de Lévi-Strauss

La primera aparición de esta distinción ocurre en 1949 al inicio de *Las estructuras elementales del parentesco* para enunciar la prohibición del incesto. No obstante esta prohibición significa el primer cortocircuito para cualquier interpretación ontologizadora de la escisión: pues si bien Lévi-Strauss (1998) concebía que las leyes, cuyo carácter es universal, pertenecen al ámbito de la naturaleza; mientras que las normas, que son parciales, son del ámbito de la cultura; la prohibición del incesto sin embargo representa la gran excepción, pues es precisamente la única norma de carácter universal. Así pues desde sus primeros textos vemos que la separación no es del todo rígida.

Podemos considerar el totemismo como una forma de organización social y de clasificación donde también se rompe la división entre los cercos de la naturaleza y la cultura, el totemismo implica una homología entre dos sistemas de diferencias: el natural y el social. “La diversidad de las especies sirve de apoyo conceptual a las diferencias sociales. Ahí se esconde la clave del totemismo” (Gómez, 1981, pp. 112-113). La diversidad de animales, plantas y otras entidades que figuran en el totemismo tienen una utilidad principalmente intelectual, Lévi-Strauss señala que sirven para pensar.

Desde *el pensamiento salvaje* nuestro autor habla de la distinción naturaleza y cultura tan sólo como un modelo o herramienta de carácter más bien lógico que ontológico, no inherente a lo real de por sí, pues la cosa en sí como para Kant sigue siendo inalcanzable; el hombre se mueve con esquemas a partir de los cuales interpreta un mundo más o menos a su medida, sólo que estos modos de interpretar a veces cambian



de una región a otra como se muestra en *Mitológicas* con respecto a los términos de lo crudo, cocido, podrido y su inserción en las categorías de naturaleza o cultura. Lévi-Strauss (2019) menciona el caso de los grupos ge para los cuales lo crudo caería del lado de la naturaleza, mientras que lo cocido sería la cultura; sin embargo, para los tupí que circundan gran parte de los pueblos ge, la distinción sería entre lo crudo considerado como cultural y lo podrido como lo natural. Así, en tanto que para los ge lo crudo es parte de la naturaleza, para los tupí lo es de la cultura, la línea de demarcación no es la misma para todos.

Desde la prohibición del incesto, entendida como la única regla que rige universalmente, nos damos cuenta de que lo interesante no sucede en los extremos de la oposición, en los polos; lo importante está en las posibilidades de mediación, en el abanico de variaciones que media entre los opuestos. Así pues, no se trataría de deslindar entre dos terrenos delimitados, sino de detenerse en la variedad de sus puntos de encuentro, en sus choques, entrecruces y oposiciones.

Respecto al tema de la naturaleza y la cultura, cabe insistir en que no es una distinción clara y tajante, a veces estos dos aspectos se confunden en un solo ser, como por ejemplo el caso de los patos quienes, cuentan los mitos, al principio no sabían nadar pero adquirieron esta habilidad al robar e incorporarse las piraguas que el héroe cultural, criado por una rana e inventor de la navegación, Haburi, construyera hábilmente. “Esta concepción implica que los patos no son parte del reino animal a título original. Derivados de obras culturales, atestiguan, en el propio seno de la naturaleza, una regresión local de la cultura” (Lévi-Strauss, 2019a, p. 174).

En los mitos los héroes culturales muchas veces también son clasificadores de especies naturales, como el caso de Haburi que al inventar las piraguas ayuda a definir las distintas especies de patos, al mismo tiempo que es un maestro en las artes de la navegación. Recuérdese asimismo el grupo de mitos ge en torno al fuego de cocina, donde un jaguar, que a primera vista podría pensarse como ser de la naturaleza, aparece como el dueño del fuego, el algodón y las flechas que comparte a los humanos (Lévi-Strauss, 2019, pp. 71-82).



Más que centrarse en la oposición entre naturaleza y cultura, de lo que se trata es de instaurar distancias, distinciones; éstas no afectan sólo al plano de la cultura, los mitos muestran cómo también se instauran en lo que podríamos llamar “el ámbito natural”, por ejemplo al tratar de los regímenes alimenticios de distintos animales: cuentan que puma y lince siempre andaban juntos y compartían sus alimentos, pero el pequeño lince solía meterse en problemas ya que era muy distraído y metía en apuros a su hermano, una vez puma le encargó que vigilara el fuego mientras él iba de cacería, pero ya sea por descuido o por intentar neciamente poner la carne directo sobre las llamas en vez de utilizar un asador, el fuego se le apaga. Lince, preocupado y sin saber cómo encenderlo, decide cruzar el río para robarlo a un ogro vecino que lo poseía, este ogro suele ser una osa grizzly, en su huida lince se quemó las orejas y el rabo, cuando llegó a su campamento el ogro venía persiguiéndolo y tuvo una gran pelea contra su hermano puma, se despedazaron y lince recogió los pedazos de su hermano para reconstituirlo (otros mitos cuentan que en esa reconstrucción lince se equivocó y puso el hígado de la osa a su hermano, así se volvió un animal feroz), cuando lo hubo devuelto a su forma, puma estaba molesto y le dijo que en adelante andarían separados, pero le prometió que cuando él cazara le dejaría los restos de sus alimentos. Luego de la gran batalla entre puma y osa se decretó asimismo que los vecinos tenían que compartir el fuego sin pelear por él, además de destacar el papel del parahúso (Lévi-Strauss, 2011).

No es pues que la naturaleza y cultura conformen dos reinos que se aislen uno del otro, en la “pieza cromática” se da un acercamiento, hay un intervalo mínimo que separa la naturaleza de la cultura y está representado por elementos como los venenos, que son de origen natural pero se usan culturalmente tanto en la caza como en la pesca, así como la enfermedad que es un paso breve entre la vida y la muerte. Las relaciones entre naturaleza y cultura no suceden como si se tratara de dos polos tajantemente opuestos: la piragua y el fuego de cocina tienen una función mediadora, así como el puercoespín que además de ser un indicador estacional es perseguido por sus púas con fines culturales; un elemento como la corteza de los árboles, pese a su origen natural, es un excelente medio de la cultura:



“a la vez combustible y alimento, vestido y utensilio culinario, la corteza aparece como una materia prima que, aunque sustancia natural, cubre el dominio entero de la cultura” (Lévi-Strauss, 2011, p. 284).

Así pues, la escisión metodológica entre naturaleza y cultura tiene matices por considerar, en el totemismo por ejemplo la distinción que señalaría el paso a la cultura, o a las distintas culturas, se da a través de recursos provistos por la propia naturaleza: “los grupos humanos, semejantes por naturaleza, se valen de las categorías vegetales o animales con objeto de «desnaturalizar sus propias semejanzas»” (Gómez, 1981, p. 114).-

En *Lo crudo y lo cocido* se fragua un itinerario que va de la naturaleza a la cultura, teniendo como crisol transformador los mitos entorno a la cocina. Por el contrario, en *De la miel a las cenizas* hay un grupo de mitos en torno a la adquisición de la miel silvestre cuyo sentido parece orientarse hacia la naturaleza, constituye en cierta forma un recorrido a la inversa de lo discurrido en el primer tomo. Lo que indica que el método estructuralista no es lineal, sino que marcha en espiral.

Entre *Lo crudo y lo cocido* y *De la miel a las cenizas* hay un movimiento de ida y vuelta, un desprendimiento de la naturaleza a la cultura y su retorno, mostrando que no se trata siempre de avanzar en línea recta aparentemente progresiva. En relación con las obras aquí tratadas puede decirse que se presenta una oposición entre el papel conjuntivo de la cocina en *Mitológicas I* y su papel disyuntivo en *Mitológicas II* que el mismo Lévi-Strauss (2019<sup>a</sup>) señala: se trata de un conjunto de mitos caracterizados por versar sobre los problemas conyugales, sobre la desunión de las alianzas (p. 251). Son mitos que de alguna forma ilustran un retroceso, o la pérdida de un bien superabundante como sería la miel cultivada, o la abundancia en cacería y pesca. Los mitos que constituyen *Mitológicas II* son opuestos al régimen de la cocina, una anticocina dice nuestro autor:

Diametralmente opuesto a los mitos ge sobre el origen de la cocina, M<sub>273</sub> no puede ser, por ello mismo, sino un mito sobre el origen del régimen alimenticio más opuesto: cuando el animal se come al hombre... el hombre es comido crudo. (Lévi-Strauss, 2019a, pp. 212-213)



Hay pues trayectorias no sólo del caos al cosmos, sino también a la inversa, *De la miel a las cenizas* nos marca un recorrido por la pérdida de la cultura, o más aún por la pérdida de categorías lógicas que permitan instaurar relaciones diferenciales:

Todos estos mitos, hemos dicho, tratan menos de un origen que de una pérdida. Primero la pérdida de la miel, disponible en un principio en cantidades ilimitadas, y que ahora se ha vuelto difícil de encontrar ( $M_{233}$ - $M_{235}$ ). Luego la pérdida de la caza, antes abundante y luego rara y dispersa ( $M_{237}$ - $M_{239}$ ). Pérdida después de la cultura y de las artes de la civilización ( $M_{241}$ ,  $M_{258}$ )... Y finalmente una pérdida todavía más grave que todas las demás: la de las categorías lógicas fuera de las cuales el hombre no puede conceptualizar la oposición de la naturaleza y la cultura ni superar la confusión de los contrarios: el fuego de cocina es vomitado, el alimento exudado ( $M_{263}$ ,  $M_{264}$ ,  $M_{266}$ ), queda abolida la distinción entre el alimento y el excremento ( $M_{273}$ ). (Lévi-Strauss, 2019a, p. 215)

Al hablar de la pérdida de las categorías lógicas que permiten establecer distinciones como lo más grave, Lévi-Strauss va más allá de la oposición entre naturaleza y cultura, pues lo importante es el entramado lógico de relaciones que permite establecer diferencias, instaurar distancias y oposiciones, la distinción entre naturaleza y cultura es una de las maneras en que ese juego de oposiciones se ejerce, pero con ello no se demarca una realidad existente de por sí.

La oposición metodológica que nos ocupa se hace manifiesta también al final del tercer tomo de las *Mitológicas*, donde la escisión se da por una parte entre la digestión, que se refiere a la naturaleza, así como las recetas y las maneras de la mesa por lo que toca a la cultura. Por lo demás esta cercanía entre la cocina como mediadora entre naturaleza y cultura se da desde *Mitológicas I* donde prevalece la oposición de lo crudo y lo cocido y en *Mitológicas II* donde va de lo natural o infraculinario como la miel a lo cultural o supraculinario como el tabaco.

Si la cocina funciona como un criterio de distinción entre las poblaciones y ésta a su vez sirve para marcar el paso entre naturaleza y cultura, tenemos que habrá también una diferencia entre lo que consideren como naturaleza y cultura distintos pueblos. En lo culinario hay varie-



dad de modos de entender lo hervido, asado, cocido, etc. Lo hervido se considera para lo doméstico, lo asado para compartir, hierven las mujeres, los hombres asan (Lévi-Strauss, 2012, pp. 430-431). Sin embargo el abanico de variedades es amplio, por lo tanto la escisión entre naturaleza y cultura fundada en este criterio puede resultar endeble.

A diferencia de los mitos del sur para los cuales el paso de la naturaleza a la cultura estaba en la transformación que va de lo crudo a lo cocido, en los mitos de Norteamérica ocurre “el tránsito de la categoría de lo *crudo* a la de lo *desnudo*, y vincula la cultura menos a la cocina que a la vestimenta” (Lévi-Strauss, 2011, p. 327). Así pues, los términos que sirven para designar el paso de la naturaleza a la cultura se cambian de un hemisferio a otro: de lo crudo a lo cocido por lo desnudo y lo vestido. Esto mismo se ve reflejando en el hecho de que “las versiones neozélicas de Thompson no califican el fuego por el lado de la cocina, sino exclusivamente por el de la calefacción para combatir el frío” (Lévi-Strauss, 2011, p. 327). En los mitos norteamericanos que tratan el tema del “desnudador”, el personaje principal se ve forzado por su padre o engañador, que pretende quedarse con sus esposas, a usar sus mejores ropas y luego desnudarse para subir al árbol o peñasco que lo conducirá hasta el cielo, convirtiéndose así en un *hombre desnudo*, de este modo “el héroe retrocede a una condición pre o anticultural, definida por la equivalencia de lo crudo y lo desnudo” (Lévi-Strauss, 2011, p. 354).

A lo largo de las obras de Lévi-Strauss la distinción metodológica entre naturaleza y cultura puede cubrir varias acepciones, como nuestro autor lo indica: los límites entre naturaleza y cultura pueden ser móviles (Lévi-Strauss, 2012, p. 419). De este modo, la oposición tiene que ver con lo elaborado o no elaborado; lo cultural es más mediatizado, lo natural inmediato. Sin embargo, como lo mencionamos anteriormente, más allá de la división entre naturaleza y cultura, de lo que realmente se trata es de la capacidad de establecer distinciones, diferenciaciones que permitan poner en marcha el pensamiento.



## Conclusión

Si bien las críticas de Philippe Descola son valiosas porque permiten desvelar las pretensiones universales y homogeneizadoras de la modernidad occidental, no puede afirmarse que la oposición metodológica manejada por Lévi-Strauss caiga dentro de un dualismo ontológico que separe los ámbitos de la naturaleza y la cultura. Más que sobre la oposición, el análisis estructural hace énfasis sobre la mediación, sobre la diferencia.

Al instituir los distintos regímenes los mitos van alumbrando diferencias, no sólo en el plano de lo que podríamos llamar cultural, esto se ilustra claramente en el tercer tomo de las *Mitológicas* donde la buena educación de las muchachas consiste en introducirles su periodicidad menstrual y el ciclo de gestación de la vida humana. Esta adquisición de las diferencias se ve también en el ámbito zoológico, como lo muestra la historia de puma y su hermanito lince. Las distinciones se dan pues también para en el campo de lo natural, son necesarias para establecer esa categoría de “lo natural” mismo, como lo señala Gómez (1981):

Si ha sido factible la naturalización de la cultura, sólo lo ha sido al precio de una culturalización de la naturaleza, que se ha ido desvelando. A fin de cuentas, es la naturaleza la que se encuentra cualitativamente revalorizada; su concepto se ha transformado completamente. (p. 185)

La naturaleza es activa, está distinguiéndose, interpretándose, variándose a sí misma; no es una sustancia inerte que esté ahí para ser explotada y dominada. En Lévi-Strauss no hay una concepción evolucionista ni utilitaria de la naturaleza, no la concibe como algo externo ni más allá del hombre y la cultura. Así pues, aunque el principal uso de la distinción en Lévi-Strauss se sustenta en una concepción metodológica, tiene implicaciones valorativas que lo apartan del “naturalismo occidental” tal como lo entiende Descola.

Más allá de si se trata de la naturaleza o la cultura, para Lévi-Strauss un concepto más fundamental es la propia distinción; aquí el énfasis está en la instauración diferencial, el pensamiento en general consiste en



distinguir, separar y crear relaciones. Pero el pensamiento no es ajeno al cuerpo, ni se encuentra escindido del mundo, como se hace evidente en el libro de 1962 *El pensamiento salvaje*; la cultura se sirve de la naturaleza para significar, al tiempo que para tener acceso a eso que llamamos “naturaleza” son necesarias las variaciones culturales, así como las categorías lógicas y estructurales de la mente.

Naturaleza y cultura apelan a una distinción metodológica, en un sentido categorial cuasikantiano, y es “cuasi” porque tiene en consideración las perspectivas de la etnografía, sabe que no todos los pueblos marcan igual la distinción. Así pues, no es que necesariamente se llegue a la “cosa en sí”, no es una descripción tal cual de la realidad. Es una muestra de cómo trabaja el pensamiento escindiendo, estableciendo relaciones, para las cuales la distinción entre naturaleza y cultura tiene una utilidad metódica, que no obstante implica una revisión crítica de lo que la modernidad occidental entiende por naturaleza y el modo en que se relaciona con la misma.

## Referencias

- BARFIELD, Thomas (2001). *Diccionario de antropología*, Barcelona: Ediciones bellaterra.
- DESCARTES, René (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara.
- DESCOLA, Philippe (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires: Amorrortu.
- GÓMEZ, Pedro (1981) *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*, Madrid: Tecnos.
- HARRIS, Marvin (1985). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de la teoría de la cultura*, México: Siglo XXI.
- JAKOBSON, Roman (s.f.). *Seis lecciones sobre el sentido y el sonido*, consultado en internet: <https://es.scribd.com/document/486514891/Jakobson-seis-lecciones-sobre-el-sonido-y-el-sentido> (última visita: 23/03/2023)
- KANT, Immanuel (2017). *La crítica de la razón pura*, Madrid: Tecnos.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1998). *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona: Paidós.



- \_\_\_\_\_ (2018). *El pensamiento salvaje*, México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2019). *Lo crudo y lo cocido*, México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2019a). *De la miel a las cenizas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2102). *El origen de las maneras de mesa*, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2011). *El hombre desnudo*, México: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1974). *Estructuralismo y ecología*, Barcelona: Anagrama.
- VIVEIROS de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas Caníbales*, Buenos Aires: Katz editores.

