

LÉVI-STRAUSS Y LA HISTORICIDAD DEL MITO

Lévi-Strauss and the Historicity of Myth

ROBERTO PINEDA CAMACHO *

Universidad Nacional de Colombia · Bogotá

*robertopinedacamacho@yahoo.com

RESUMEN

Las discusiones que surgen a partir de la relación mito-historia en la obra de Claude Lévi-Strauss son expuestas a través de un seguimiento a la construcción de sus ideas, sobre todo en los trabajos realizados en la Amazonia. El autor afirma que para el análisis de una obra es necesario tener en cuenta su recepción. De esta manera, muestra las diferentes críticas de las que ha sido objeto la obra de Lévi-Strauss debido a la supuesta anti-historicidad del mito y a su aparente afirmación sobre las sociedades primitivas como sociedades sin historia. Así mismo, para rebatir estas acusaciones, el autor se sustenta en otras obras que defienden el pensamiento de Lévi-Strauss, y demuestra que muchos de los juicios contra este son producto de la malinterpretación, por lo que insta a un mejor estudio de sus obras.

Palabras clave: *antropología latinoamericana, bororo, historia, Lévi-Strauss, mito.*

ABSTRACT

The discussions based on the myth-history link in Claude Lévi-Strauss' work are shown by means of tracking of the construction of his ideas, especially in his works on the Amazon. The author states that the analysis of a piece requires the consideration of its response. This way, he shows the different critiques to Lévi-Strauss work, due to the alleged anti-historicity of myth and his apparent affirmation on primitive societies as lacking of history. In order to refute these accusations, the author relies on works which defend Lévi-Strauss' ideas, and argues that many judgments against his thought are a result of misunderstanding. Thus, an invitation is extended to the readers for a careful study of his works.

Key words: *bororo, history, Latin American anthropology, Lévi-Strauss, myth.*

“El hecho de la estructura es primero”

CLAUDE LÉVI-STRAUSS,
El hombre desnudo (1991)

LA RECEPCIÓN EN COLOMBIA

Las teorías, las etnografías, las escuelas de pensamiento pueden ser analizadas, como las crónicas o las novelas, no sólo desde la perspectiva de su producción, su estructura, contenido, estilo o prácticas discursivas, etc., sino también de su recepción. Tan pronto nacen, escapan a las intenciones de sus autores, cobran vida propia y son interpretadas de diversa forma. En realidad, la vida de las ideas sigue un sendero complejo, marcado —como saben los antropólogos— por los diversos contextos académicos, políticos, nacionales e internacionales.

Ello genera malentendidos, olvidos, usos diversos, incomprendiones e, incluso, interpretaciones parciales —cuando no indebidas—, según el punto de vista de los autores. Comprender la vida de una teoría supone, entonces, tomar simultáneamente tanto el punto de vista del autor como el de sus receptores, de sus consumidores, en una relación reflexiva. Podríamos decir que una teoría, como un texto o un dato etnográfico, socialmente existen en la intersección, en el cruce del autor y sus lectores; en esta interacción se visibiliza, se hace verosímil, se acepta o rechaza; incluso, como Paul Feyerabend (1992) ha argumentado, se convierte en verdad, aun sin un soporte empírico totalmente adecuado.

Lo que aquí haré se podría haber titulado “El proceso de las ideas de Lévi-Strauss sobre el mito y la historia”, en el sentido judicial del término, y en donde el tribunal está conformado por otros antropólogos, insertados en diferentes tradiciones académicas y urgidos por ciertos usos de la historia. También sostendré, al final de esta exposición, que parte del “ruido” de su recepción ha estado marcado por las diferentes escalas de análisis: de una “mirada lejana” de escala americana y de larga duración, a una práctica de terreno todavía centrada en lo local, el trabajo intensivo, si bien más preocupada por lo que James Clifford

(1999) llamaría las *rutas culturales*, los intersticios, las conexiones, y no meramente en el “adentro”, como hasta hace poco acontecía.

Me concentraré en el itinerario de sus ideas entre los etnólogos de la Amazonia, de las tierras bajas del interior de la América del Sur, a partir de cuyas sociedades (los bororo del Matto Grosso) recorrió el “mundo redondo” de los mitos americanos, para elaborar su magna obra sobre el mito, los cuatro grandes y densos volúmenes conocidos como las *Mitológicas*.

En este contexto, permítaseme esbozar algunos antecedentes interesantes sobre la obra de Claude Lévi-Strauss que quizás sean de alguna utilidad para situar la relación de los antropólogos latinoamericanos frente al destacado profesor del Colegio de Francia y, en particular, con relación a sus ideas acerca del mito y de la historia.

Pertenezco a una generación de antropólogos formada durante los primeros años de los Departamentos de Antropología de la Universidad de los Andes y de la Universidad Nacional de Colombia, fundados, como se sabe, durante los años 1964 y 1966, respectivamente; es decir, durante un período en el cual el pensamiento levistraussiano —el estructuralismo en general— alcanzaba un particular auge, diríamos, su apogeo.

En 1961, la Editorial de la Universidad de Buenos Aires (Eudeba) publicó en castellano *Antropología estructural*, traducida por el sociólogo argentino Eliseo Verón (que para entonces formaba parte del Laboratorio de Antropología Social del Colegio de Francia). Verón se había graduado de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. En 1961, gracias a una beca, tuvo la oportunidad de participar en el seminario de Lévi-Strauss en el Laboratorio de Antropología Social. Realmente fue en París donde fue cautivado por el pensamiento del maestro, con quien tuvo un contacto personal —aunque también estudiaría con Roland Barthes—. Verón quedó impactado con sus clases, verdaderos fuegos artificiales de la inteligencia, diría más tarde. Pudo seguir de cerca los seminarios donde desarrollaba sus pasos conducentes a la elaboración de *Lo crudo y lo cocido*, publicado en 1964. También haría una conocida entrevista a Lévi-Strauss, publicada en la recién fundada *Revista de Filosofía* (n.º 2 y 3), en Buenos Aires, de la cual, muchos años más tarde, en una entrevista hecha por Scolari y Bertetti (2008),

Verón evocaría un comentario de quien fue su maestro: “el hombre no se explica por el hombre, sino por otra cosa que es el hombre”.

Durante los años siguientes, el Fondo de Cultura Económica de México se encargó de publicar *Lo crudo y lo cocido*, entre otros volúmenes de las *Mitológicas*, *el totemismo en la actualidad* (1961), *El pensamiento salvaje* (1962). De esta manera, se despertó el interés en México y América Latina por el estudio de los mitos y del pensamiento simbólico de los indios, en particular, de los indígenas de las tierras bajas. También hubo interés por sus teorías de parentesco y alianza: la relación naturaleza-sociedad, la prohibición del incesto y el intercambio.

Muy temprano, algunos de los grandes intelectuales latinoamericanos reaccionaron a su obra. Por ejemplo, Octavio Paz —quien descubrió a Lévi-Strauss a través de George Bataille— escribió en 1967 *Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*; también el gran José María Arguedas, en el Perú, comentaría y divulgaría su obra.

En Colombia, nuestros antropólogos también captaron la relevancia de su trabajo, entre ellos, José de Recasens, con quien la antropología colombiana todavía está en deuda de reconocimiento. En la Universidad de los Andes, Gerardo Reichel-Dolmatoff se carteaba con el ilustre etnólogo francés; mantendría a lo largo de su vida una amistad por lo menos intelectual, a pesar de las diferencias entre sus obras y enfoques. El primero, sobretodo, un comparativista teórico; el segundo, ante todo, un gran trabajador de campo. También doña Alicia Dussán de Reichel lo conocería y serviría de puente, en algunas ocasiones, entre el maestro y los antropólogos norteamericanos.

En algunos de los diferentes cursos del programa de pregrado del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes se leían sus obras, por ejemplo, en las clases de los profesores Egon Schaden¹ o Jon Landaburu².

-
- 1 El etnólogo brasileiro Egon Schaden fue uno de sus primeros estudiantes en la Universidad de São Paulo, e incluso se dice que por su intermedio, como profesor de portugués del joven profesor de filosofía francés, lo introdujo al estudio de los mitos americanos, los mitos guaraníes. También se sostiene que cuando Lévi-Strauss publicó, en 1955, el famoso *Tristes trópicos*, Schaden le habría escrito una carta a su antiguo maestro llamándole la atención sobre la existencia de otros trópicos, olvidados por él, los “Trópicos alegres” (comunicación personal de Luis Horacio López).
 - 2 Por su parte, Jon Landaburu había estudiado lingüística con André Martinet, en la Sorbona, y se había empapado de las ideas de Lévi-Strauss, para entonces en pleno auge en Francia.

También al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia llegaron sus influencias.³

Así mismo, llegarían a nuestro país otros autores estructuralistas; hubo un gran interés por la epistemología y la historia de la ciencia, asociados a los enfoques de Karl Popper, Michel Foucault, Roland Barthes, George Canguilhem, Jean Piaget o Alexandre Koyré, entre otros. Entre los marxistas colombianos, sobre todo los socialistas, había un gran entusiasmo por Louis Althusser y se leía con avidez su libro colectivo con Etienne Balibar, *Para leer el capital* (1969), que los diferenciaba de los más ortodoxos imbuidos en las lecturas de *Pekín informa* o las obras de Mao Tse Tung, o de los simpatizantes o afiliados al Partido Comunista que se concentraban, sobre todo, en la lectura de los clásicos de Karl Marx y Friedrich Engels o Vladimir Ilich Lenin.

En nuestras universidades, no obstante, gran parte de la lectura de sus principales obras se hizo de forma fragmentada, a través de publicaciones en mimeógrafo o exténil que tecleaban los mismos estudiantes en, hoy prehistóricas, máquinas de escribir.

A principios de los años setenta, un joven etnólogo francés, Patrice Bidou, discípulo de Lévi-Strauss, dictó un seminario durante el período de vacaciones intersemestrales, en la Universidad de los Andes sobre el estructuralismo francés, mientras realizaba su tesis de doctorado entre los Tatuyo del río Pirú-Paraná en el Amazonas.

Con el correr de los años, Lévi-Strauss se convirtió en un autor indispensable en los diferentes centros docentes de la antropología en Colombia. En la Universidad Nacional se estableció un curso-seminario (estructuralismo) dedicado exclusivamente a la divulgación de su pensamiento, que perviviría —aunque transformado— durante casi cuarenta años (Hénaff, 2008). En los cuatro primeros Departamentos de Antropología de Colombia (Andes, Nacional, Antioquia y Cauca) se enseñaron y divulgaron sus obras, en los cursos de teoría del pensamiento antropológico o en seminarios y cursos relacionados con parentesco, organización social, mitología y religión, antropología simbólica, etc.

3 En las clases de lingüística en los Andes y en la Nacional, el profesor Carlos Patiño enseñaba los principios de la lingüística estructural y quizás algunos textos de Lévi-Strauss. A finales de la década del sesenta, las tendencias generativas de Chomsky se tomarían las aulas de diversos programas de lingüística de la Universidad del Valle y de la Universidad Nacional.

El interés por el estudio de los procesos simbólicos y de las sociedades de las tierras bajas de Colombia se debió, también, a la influencia del profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff, cuyo gran libro *Desana. Simbolismo de los indios Tucano del Vaupés* (1968) es fruto de sus conversaciones con el indígena tucano Antonio Guzmán, en la misma Universidad. Este texto desencadenó un gran impacto en la comunidad internacional en torno a la complejidad del pensamiento simbólico de los indios del Amazonas. La relevancia teórica de la etnografía de las tierras bajas, la influencia de Reichel y un proyecto de “etnología de urgencia”, promovido junto con su esposa Alicia Dussán, atrajeron a Colombia a un destacado grupo de estudiantes de doctorado que realizaron importantes estudios de campo entre los indígenas de las selvas de Colombia y transformaron nuestro conocimiento de la etnografía amazónica de otras regiones del país⁴.

Pero Reichel-Dolmatoff no era un estructuralista; desarrolló sus propias ideas sobre el simbolismo, en las que destaca la trascendencia del uso de psicotrópicos en la vida social de los indios de Colombia, uno de los países en América Latina, junto con México, con mayor variedad de lo que podríamos llamar hoy “plantas sagradas”. Y más que a elaborar una teoría del mito, se dedicó a elaborar una teoría del chamanismo, además de describir y analizar el impacto de las plantas psicotrópicas en los imaginarios de los indios y en sus manifestaciones de arte. También son destacables sus notables contribuciones sobre los kogui y la arqueología colombiana en colaboración con su esposa, doña Alicia Dussán⁵.

-
- 4 Desde Cambridge, Edmund Leach envió a algunos de sus mejores estudiantes. También discípulos de Lévi-Strauss llegaron a nuestro país, como se ha advertido antes. Provenientes de los Estados Unidos —por ejemplo, de Stanford—, llegaron futuros importantes investigadores(as). Así mismo, algunos antropólogos colombianos harían su tesis bajo su tutela (como Francisco Ortiz) o asistirían de forma más o menos permanente a su seminario (como el caso de Inés Reichel Dussán).
- 5 Con ocasión de una invitación a Lévi-Strauss a la Universidad de California, en Los Ángeles, se designó a Gerardo Reichel-Dolmatoff como su anfitrión en representación del consorcio de universidades. Una vez en California, se dispuso un encuentro entre Lévi-Strauss y Reichel-Dolmatoff, entre el gran teórico y uno de los grandes americanistas, entonces preocupado por el estudio de las plantas psicotrópicas y su relación con el simbolismo de las tierras bajas. El encuentro fue un fracaso; de entrada, Lévi-Strauss cortaría la comunicación: “C’est ne pas mon

Este ambiente intelectual también motivó a diversos estudiantes colombianos o a novelos antropólogos a emprender trabajos de campo para sus tesis de pregrado —sobre mitología y otros temas— entre diversas sociedades indígenas de Colombia⁶, cuyos resultados hicieron énfasis con frecuencia en las relaciones interétnicas; y en ello se diferenciaban de los tesis de doctorado extranjeros más concentrados en los estudios de corte sincrónico, con la excepción de Stephen Hugh Jones, para el Vaupés, de Mireille Guyot, entre los bora del río Caquetá, o los trabajos etno-históricos de Nancy y Robert Morey en relación con las sociedades aborígenes de los llanos orientales.

LÉVI-STRAUSS, ¿CERRADO A LA HISTORIA?

En América Latina la lectura de la obra levistraussiana se hizo en un momento de particular conmoción social —comunes también en otros ámbitos del mundo, incluidos Europa y los Estados Unidos— cuando el marxismo tomó nuevos aires y se presentó no sólo como la ciencia de la Revolución, sino la Ciencia de la Historia. La historia se convirtió en un eje fundamental del pensamiento social y también del movimiento popular e indígena, en cuanto se consideraba, con razón, que era necesario rescatar su propia historia, en el doble sentido de actores y de portadores de una historia propia, denegada, olvidada o mutilada por los sectores dominantes.

Algunos antropólogos marxistas franceses (Maurice Godelier, Claude Meillasoux, Emmanuel Terray, entre otros) se convirtieron en referencia para una antropología marxista colombiana que intentaba construir alternativas de reflexión frente a enfoques más ortodoxos de la disciplina, marcados por lecturas de la Escuela de Cultura y Personalidad, o por autores de corte estructural-funcionalista.

En Colombia, como en otros países de América Latina, diversos antropólogos latinoamericanos enfatizaron no sólo la necesidad del contexto histórico social para comprender las realidades de los pueblos indígenas —aun de la Amazonia, falsamente considerada como una región “sauvage” incontaminada de la Civilización—, sino también

problem”, respondería de forma tajante (comunicación personal de Alicia Dussán y Gerardo Ardila).

6 Una presentación de algunas de las tesis de mitología elaboradas en el contexto de la influencia levistraussiana y otros trabajos se encuentra en Acevedo (2008).

la existencia, entre los mismos pueblos indígenas, de relatos míticos de carácter histórico, de historias vernáculas relativas a su pasado reciente, o más o menos remoto, relacionadas con su encuentro con el blanco. Mitos que explicaban, por ejemplo, el origen de los blancos, las mercancías; o narraban por qué los indios habían sido desposeídos, en un tiempo primordial, de la escritura, las herramientas de acero, o por qué habían optado por la cultura material —cestos, cerbatanas, etc.— que los caracterizaba en oposición a los instrumentos de los blancos —fusiles, barcos, mercancías varias, entre otros—. Por ejemplo, un relato tucano explicaba que la humanidad, incluyendo al blanco, emergió de una canoa serpiente (una gran anaconda) que ascendió los ríos Negro y Vaupés. En ese entonces, Yaba-Goabí le entregó a cada uno de los grupos diferentes instrumentos: al blanco le dio el fusil; al misionero, la Biblia; asimismo, al blanco le ordenó hacer la guerra (en contraste con los indios, a quienes los conminó a mantener la calma y la paz). De manera que cuando llegaron los caucheros, los indios no se sorprendieron de su actitud belicosa y hostil, ya que estaba inscrita desde los primeros tiempos (cfr. Pineda C., 2003, 2005).

En el Perú, para citar otro ejemplo, el antropólogo Stefano Varese elaboró, en 1968, su tesis de grado titulada *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campa*, en la cual mostraba la pertinencia, posibilidad y necesidad de la historia regional —colonial y republicana— para entender la sociedad campa contemporánea. Los campos, por otra parte, narraban diversas historias en torno al comercio de mercancías de los blancos que explicaban el pasado y la conciencia histórica de este proceso.

En otros términos, por razones académicas y políticas, en América Latina la antropología y las ciencias sociales estaban urgidas de la historia, de una nueva historia, que explicase las dinámicas de los pueblos indígenas como mundos articulados con las sociedades regionales y que les devolviese cierta voz y recogiese su propia historia. Los usos de la historia indígena fueron y son relevantes en las luchas de los pueblos de América, en un contexto que definía, para entonces, el cambio sociocultural de los indios como expresión de una dinámica de etnocidio.

Por lo que atañe a América Latina, por lo menos, la conciencia creciente de los vínculos inextricables entre pueblos indígenas y mestizos —según el modelo de “regiones de refugio”, de Gonzalo

Aguirre Beltrán (1967), o de “fricciones étnicas”, de Roberto Cardoso de Oliveira (1962), o las ideas sobre el “colonialismo interno”, de Pablo González Casanova (1963)—, junto con otros conceptos sobre la naturaleza colonial del indio o de la situación de las negritudes, generaron una reacción negativa frente a la famosa tipología levistraussiana en torno a la existencia de “sociedades frías” *versus* “sociedades calientes”, que llevó a que se equiparara falsamente con la oposición “sociedades sin historia” *versus* “sociedades en la historia”.

Digo falsamente, porque el mismo Lévi-Strauss ha explicado reiteradamente que se trata de una dicotomía relativa, porque sin duda todas las sociedades se transforman y sufren la historia; pero ellas evocan, ante todo, su actitud ante la historia: las sociedades “frías” intentan, aunque vanamente, “congelarse”, reproducir su modelo originario; mientras que otras, como las occidentales, hacen del cambio su acicate y motor a través de las ideas de progreso o desarrollo. También la dicotomía tiene que ver, según explicara a Georges Charbonnier (1961), con la naturaleza de funcionamiento de estas sociedades: las primeras operan como un “reloj”, con una entropía mínima, que produce el efecto de orden y estabilidad, en comparación con el funcionamiento entrópico de las “sociedades calientes”, en las que predomina el conflicto: su dinámica se fundamenta en el aprovechamiento de las desigualdades sociales.

Los bororo que conoció Lévi-Strauss en el centro de Brasil replicaban aún en sus aldeas ese orden originario, hasta que los salesianos rompieron el esquema de su aldea circular, dividida en mitades, para socavar su propia cosmología y percepción de la historia y del tiempo. Entre los nambiquara, la imitación por parte de un jefe indígena de la escritura del etnólogo francés lo llevó a pensar que la invención de la escritura fue, en vez de un logro civilizatorio, un poderoso instrumento a manos de la élite para esclavizar a los hombres⁷.

7 Recientemente, en una entrevista con ocasión de sus noventa años, Lévi-Strauss señalaría la paradoja de que ciertas sociedades frías se están “calentando” y otras —según él, la misma sociedad francesa— se “enfrian”, al valorizar más su pasado, su patrimonio, sus lugares de memoria. Ya también en una vieja entrevista dada al citado Eliseo Verón, a principios de la década del sesenta, declaraba el eventual interés de las “sociedades frías” para las sociedades modernas cuando en el curso de los acontecimientos nuestras propias sociedades se enfriasen.

También hubo una reacción adversa frente a las *Mitológicas*, las cuales, además de la complejidad de su lectura, no destacaban en los centenares de mitos resumidos y analizados lo que podríamos llamar “relatos del contacto”. Esta ausencia llevaba a una especie de reafirmación del carácter no sólo ahistórico del análisis estructural, sino en este caso casi antihistórico, acusación frecuente en otros ámbitos que el mismo Lévi-Strauss reiteradamente ha refutado, con cierta conciencia de que a largo plazo este flanco de la crítica pueda contribuir a debilitar su enfoque (ya que, como diría E. E. Evans-Pritchard [1990], para comprender una sociedad es necesario también saber cómo ha llegado a ser lo que es). En otros términos, la recepción de las *Mitológicas* y de otros ensayos de Lévi-Strauss se realizó en una coyuntura en la cual era importante destacar la “agencia” (en las palabras de moda) de los “subalternos” (para seguir con los vocablos de hoy) particularmente de los campesinos y de los indios.

Podríamos decir que las ideas de Lévi-Strauss relativas al estudio del mito (esas historias que él mismo definiera como relatos con un antes, un intermedio y un desenlace, que se refieren a un tiempo cuando no había distinción entre hombres y animales) y sus aseveraciones de que los “mitos se pensaban a sí mismos” como un “mundo redondo” en una cadena de transformaciones, fueron percibidas como una negación de la historicidad del mito. De otra parte, el mismo Lévi-Strauss contribuyó a devolverle su dignidad al mito, no sólo en su formidable empresa intelectual de las *Mitológicas*, sino al plantear, en el *Pensamiento salvaje*, en su famosa polémica con Jean-Paul Sartre, que la historia, la de los historiadores, era también otro mito; que no existía historia *en sí*, sino historia *para*, y que esta se actualizaba según las necesidades de la vida social.

LA CRÍTICA SE AGUDIZA

A lo largo de la década de los ochenta del siglo pasado, los antropólogos norteamericanos que trabajaban en las selvas tropicales “redescubrieron” —porque ya lo habían hecho sus colegas suramericanos— que los pueblos indígenas estaban inmersos también en la historia y que sus tradiciones orales —sus mitos y otras formas de narrativas— tenían un sentido histórico, reflejaban cierta conciencia histórica y una referencia con frecuencia a la historia. Al menos los que

trabajaban en las selvas tropicales dirigieron sus críticas al maestro francés en la misma dirección que los antropólogos latinoamericanos. En la introducción al destacado texto, *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past* (1988), Jonathan Hill caracterizó las “sociedades frías” como un mito inventado por Occidente (¿por Lévi-Strauss?). Según Hill, la experiencia amazónica mostraba no sólo la existencia de diversas formas de conciencia —la coexistencia simultánea de formas de conciencia histórica y mítica en una misma sociedad—, sino que incluso, según su punto de vista, las historias míticas intentaban reconciliar lo que había ocurrido con lo que debería ocurrir, en las mismas manifestaciones narrativas (1998: 4):

La aproximación estructural al mito y a la historia estaban basadas en una distinción no crítica entre mito, como un orden atemporal, e historia, como una secuencia cronológica de eventos. Además, el desencuentro de la estructura con el evento histórico en la teoría estructuralista resultó en una oposición entre el mito como ficción con la historia como hecho, una dicotomía que desaparece tan pronto se reconoce que ni mito ni historia son reducibles a un texto, cosa, hecho o evento. Tanto la historia como el mito son modos de conciencia social, a través de las cuales la gente construye marcos interpretativos compartidos.

En realidad, para muchos de los etnólogos norteamericanos, el estructuralismo poco tenía que decir acerca de la historia⁸.

También nuestros colegas franceses que trabajaban en el Amazonas emprendieron la historia de la Amazonia, sobre todo de la Alta

8 Con la excepción, quizás, del trabajo de Marshall Sahlins (1988): un análisis de la llegada del capitán Cook a Hawái, su percepción por parte de los nativos como el regreso del dios Lono y su ulterior destino, cuando se vio forzado a regresar de nuevo en una coyuntura equivocada, que terminó con la muerte de Cook a manos de los hawaianos. “Cuanto más es lo mismo, más cambia” fue el lema que Sahlins tomó para señalar cómo el acontecimiento había sido interpretado en el marco de una estructura simbólica, que provocó el desencadenamiento final ya enunciado. Pero aun así, las críticas de Obeseyekere al estudio de Sahlins dejaban en suspenso la validez de su texto, porque su crítica en realidad pensaba que el mito de Cook como dios era también otro mito creado por los europeos, que aquí y allá han creído que los otros los han percibido como dioses o ellos mismos se han pensado como dioses. Al contrario, los nativos percibían a Cook como un ser humano. Al respecto de esta disputa, véanse las relevantes observaciones de Carlos Páramo (2009).

Amazonia, de Bolivia, Perú y Ecuador. Y en 1993, bajo la coordinación de Philippe Descola y Ann Christine Taylor, se publicó un gran volumen titulado *La Remonté de l'Amazone*, en *L'Homme*, la revista fundada por Lévi-Strauss, en donde algunos de los más ilustres etnólogos franceses, y de otras regiones contribuyeron con su pluma en un número prologado por el mismo Lévi-Strauss. El texto se propuso presentar una especie de estado de investigación en la región, destacando el surgimiento de nuevas reflexiones teóricas ancladas en la experiencia antropológica sobre sus pobladores (hasta entonces, según su opinión, con una mínima relevancia al respecto, si se le compara con África y Oceanía) y los nuevos enfoques de carácter histórico sobre sus poblaciones pasadas y presentes.

En la introducción al volumen, Taylor y Descola (1993) resaltan, entre otros aspectos, el proceso de construcción histórica por parte de la etnología de la figura del indio amazónico como un ser ahistórico o antihistórico, desde su concepción como “buen salvaje”, hombre natural, hasta las más recientes versiones de la ecología cultural. Según los autores, esta visión se ha modificado en los últimos lustros: la historicización de las sociedades nativas ha sido consecuencia de sus propias dinámicas contemporáneas, luchas y movimientos, que “destruyeron”, por decirlo así, las visiones que sobre ellos prevalecieron secularmente, ya sean como (1993: 21):

[...] alegorías utópicas o como máquinas adaptativas, incapaces de una dinámica propia. [...] Durante largo tiempo fijados por los etnólogos en la postura hierática de una inmovilidad eterna, la Amazonia y sus habitantes en suma han terminado por atrapar nuevamente su historia.

De otra parte, sostienen, la confluencia de miradas de los etnólogos en la Amazonia no es fruto de un acuerdo previo sobre aspectos fundamentales compartidos con el estructuralismo sino en razón de que el “estructuralismo ‘funciona’ en Amazonia pues los autóctonos son espontáneos estructuralistas” (1993: 16).

El volumen, como se dijo, está precedido por una especie de prefacio redactado por Lévi-Strauss, titulado “Un Autre regard”. A juzgar por su contenido, lo que a Lévi-Strauss llamó la atención fue la posibilidad de la apertura del horizonte histórico en la Amazonia: las

perspectivas abiertas por la arqueología —tal y como ya lo había intuito y planteado Donald Lathrop—, la existencia de nuevas fuentes históricas que permitían vislumbrar la presencia de complejas sociedades en la región y de sistemas simbólicos muy elaborados⁹. Los nuevos enfoques históricos traerán, prevé, una especie de revolución en la comprensión de las sociedades, tal y como ocurrió en los Andes con los aportes de Murra o Zuidema, entre otros.

Frente a la historización de las sociedades amazónicas, reitera el valor de la distinción “sociedades frías” vs. “calientes”, con dos condiciones: primero, que no se las considere desde una perspectiva evolucionista y, segundo, que se las vea de una manera dinámica, en cuanto que las diversas actitudes frente a la historia cambian, en función de las circunstancias y necesidades.

En la actualidad, las “sociedades frías” indígenas se “calientan”, a medida que toman conciencia de sus derechos comunes, y de esta forma intentan cambiar su situación subordinada cristalizada en un sistema colonial. Pero también, insiste, las sociedades modernas, enfrentadas a una crisis considerable, intentan congelarse, con la vana ilusión de poder “contradecir el curso de la historia y suspender el tiempo” (Taylor y Descola, 1993: 7-11).

9 Lévi-Strauss (1993: 8) afirma que: “Desde 1935 entre los bororo, yo fui golpeado por las tradiciones indígenas sobre las grandes aldeas del tiempo pasado, tan densamente pobladas que las casas formaban numerosos círculos concéntricos. Algunos años más tarde, me parecía que los nambikwara no ofrecían la imagen de una estructura social elemental, vestigios de tiempos arcaicos, sino que las vicisitudes de la historia los habían constreñido. Defendí vanamente esta tesis contra Lowie y el P. Cooper en la época de la elaboración del Handbook of South American Indians, en donde ellos impusieron que un volumen separado reagrupara las sociedades pretendidas “marginales”. En fin, el estudio de los mitos acabó de convencerme de dos cosas. De una parte, la ocurrencia de versiones muy próximas de un mismo mito a distancias a menudo considerables implicaba, de norte a sur y de sur a norte, un “remue-ménage” (revoltijo) de pueblos e ideas de lo cual ignoramos todo o casi todo. De otra parte, los mitos recogidos en la Amazonia por Stradelli, Couto de Magalhaes, Amarin y algunos otros, ponen de presente un género de sabiduría, obra probablemente de cofradías de sabios, tal y como pudo ocurrir en las ciudades que los primeros viajeros observaron a lo largo del río.”

La arqueología amazónica contemporánea parece corroborar esta perspectiva. Al respecto, véanse Góes (2006) y los trabajos de Michael Heckenberger, Carlos Fausto *et al.*, en el Alto Xingu (2008).

También contribuyó con un corto artículo en el que aplica nuevamente su comparación sincrónica para dar inteligibilidad a ciertas prácticas sociales.

A mi juicio, en el conjunto del volumen, Lévi-Strauss es un hombre solitario entre sus propios discípulos, quienes, al parecer por respeto y *politesse*, no se atreven a criticar, abiertamente, las ideas del maestro sobre la relación mito e historia, como sí lo hiciera Jonathan Hill (1988) y otros antropólogos norteamericanos, y como también se reiteraría en la comprensiva *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* (1999), publicada bajo la dirección del distinguido etno-historiador Frank Salomon, discípulo de John Murra y del antropólogo norteamericano Stuart Ronald Schwartz, de la Universidad de Yale.

En la introducción de esta voluminosa obra, Frank Salomon, en particular, discute la naturaleza del testimonio nativo colonial y retorna al debate sobre la relación mito e historia. Según su punto de vista, desde Lowie existió en la antropología norteamericana una negación de la historicidad de las narraciones de los indios del Amazonas, posición reiterada en 1959 con la publicación de esa especie de compendio titulado *Handbook of South American Indians*, en la sección *Native People of South American Indians*, por parte de Julian Steward y Louis Faron (citado en Salomon & Schwartz, 1999: 52), un texto clave en la formación de los etnólogos suramericanos contemporáneos: “There is no group whose oral history back more than one hundred. The cultural history of the tropical forest-people can be inferred only from distribution of linguistic groups and for cultural features”¹⁰.

10 Desde 1959, con el proyecto de Miguel López Portillo, en México, Salomon ya había destacado la configuración de una historiografía americana que enfatizó la “visión de los vencidos” —en contraste con la perspectiva historiográfica tradicional, “triumfalista”—. Aquel enfoque, que se abre en diferentes regiones americanas, tiene que ver, anota, con un cambio de perspectiva en la comprensión de la historia de los indios: lejos de verlos como “víctimas pasivas”, pondría énfasis en su resistencia, en sus luchas, en las rebeliones, en concordancia también con una influencia marxista. Según su punto de vista, con frecuencia los nuevos estudios se concentraron en explicitar la lógica cultural detrás de estas narraciones y perspectivas de los “vencidos”. No obstante, la nueva visión estimuló trabajos etnográficos novedosos y profundos, y mostró una especie de oposición radical entre la visión oral de los pueblos americanos y la de los letrados españoles, lo que creó una profunda sospecha sobre los testimonios escritos de los “conquistadores” en relación con su capacidad para expresar la experiencia de los otros.

Dicha visión fue reforzada, a su parecer, por la ideas levistraussianas en torno a la naturaleza de la narración mítica o de la “historia india”, que: “[...] Used the past only as an idiom and were meaningful rather as repositories of logical relationship among elementary categories” (1999: 53).

Lévi-Strauss hubiera opuesto el mito a la historia, como un tipo de conciencia que limita también sus posibilidades de construir una perspectiva histórica, como se infiere de la diserción con Sartre.

El prestigioso andinista retomó el texto ya citado de Jonathan Hill para explicitar que la oposición mito e historia no es absoluta y que dicha dicotomía se fundamenta en una perspectiva etnocéntrica. Considera que, como se ha mencionado, mito e historia conviven de diversas formas en las conciencias de los indígenas amazónicos y en sus formas narrativas.

En síntesis, Salomon se adhiere a los críticos de Lévi-Strauss, en el sentido de constatar la existencia de “Historias Indias” *versus* “Historias de los Indios”, que reflejan la intención de superar la dicotomía mito e historia y la idea de que la historia como tal fuese ajena a las sociedades amazónicas.

UNA RESPUESTA INUSUAL A LOS 87 AÑOS

La publicación de *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, III: South America* (1999) rebotó en cierta forma la paciencia de Lévi-Strauss frente a sus críticos. De una manera sintética pero clara, Lévi-Strauss criticó el enfoque general del trabajo y el no haber aprovechado, en ciertos casos, las posibilidades del análisis estructural. Acusó a los mencionados investigadores y a otros colaboradores de “revisionismo histórico”, en el sentido de no comprender la profundidad del Holocausto causado por la Conquista española, al enfatizar los procesos de acomodamiento posterior a la conquista y los procesos de etnogénesis: como si los historiadores del Holocausto nazi, enfatizaran los procesos de acomodamiento que permitieron la sobrevivencia de grupos de judíos y perseguidos, resaltando su agencia, pero obliterando en gran medida la hecatombe humana. Dice Lévi-Strauss (2001: 440)¹¹:

¹¹ Traducción mía.

[...] sin duda, se diría, millones de hombres murieron en los campos de exterminio. Pero otros colaboraron con los alemanes. Algunos se enriquecieron, mejoraron su condición social, accedieron a responsabilidades. No todo fue pues negativo bajo la ocupación.

Después de reconocer que los autores “iluminaron una multitud de hechos y eventos desdeñados ignorados” (2001: 440), reafirma que entre las presentaciones generales y las conclusiones, “se diría que se obnubila una facultad moral: aquella de experimentar un sentimiento de revuelta delante del crimen cometido por Occidente” (p. 440).

Los editores se defendieron: afirmaron, con razón, que su énfasis en la agencia de los actores tenía el propósito de reivindicar sus propios procesos de resistencia y transformación de las situaciones coloniales, de mostrar los complejos procesos de mestizaje o hibridación, y no minimizar el impacto de la Conquista. También entre otros argumentos, consideraron y reconocieron una casi inexistente influencia estructuralista en gran parte de los ensayos (aunque en el caso de los Andes se celebraban los trabajos de Tom Zuidema, de Nathan Wachtel y de Salomon & Schwartz, 2003a, 2003b).

Sin duda, la influencia de Lévi-Strauss en este gran estudio sobre la historia de los indios de América del Sur era menor, y quizás ello y una oposición franco-norteamericana explicaban también, a juicio de los editores, la fuerte reacción de Lévi-Strauss, cuya figura era no sólo tratada con respeto por los compiladores, sino con admiración¹².

EL REGRESO DE LA HISTORIA, QUIZÁS NUNCA IDA

Pero la verdad es que tendrían que pasar algunos años para que un antropólogo, en este caso, Peter Gow (2001), de la Universidad de Saint-Andrews, reivindicara las ideas de Lévi-Strauss —acerca de la historia americana y el mito como objetos históricos— condensadas en el último volumen del *Hombre desnudo* (1971). Este texto, como se sabe, constituye su último gran volumen de las *Mitológicas*.

12 Schwartz (2002), en particular, declararía su gran admiración por el maestro francés. En sus años de estudiante fue una especie de héroe y la lectura de *Tristes trópicos* lo conmovió. En lo que a él atañaba, confesaba, jamás se volvería a comprometer en una empresa como la *Enciclopedia* comentada.

El mismo Lévi-Strauss ha declarado que se propuso dar término a sus casi diez años de vivir entre los mitos americanos, ante el temor de seguir los pasos de Ferdinand de Saussure, que durante muchos años de su vida se dedicó al estudio de los mitos (los nibelungos) sin concluirlos. De ahí que se viera forzado a comprimir ideas, a expresar sus opiniones sobre la naturaleza del mito, sobre la historia americana, un poco apretadamente. Entonces, no preveía la realización de las llamadas “pequeñas mitológicas”, que no necesariamente son obras menores, sino que constituyen investigaciones localizadas sobre asuntos pendientes, pero que no abordaré en este artículo.

Como Gow (1971) ha resaltado, Lévi-Strauss considera que el mito (y hablamos en singular porque al fin y al cabo la mitología constituye un “mundo redondo”) oblitera la historia, pero en ese proceso se transforma y se modula de forma permanente. El mito es un objeto histórico, cuyo contenido cambia, cuya estructura está en tensión en relación con otras estructuras y también con respecto a los constreñimientos de la vida social particular. Algunos mitos están anclados, más que otros, a estos constreñimientos de la vida social, de las prácticas sociales e incluso a la historia, pero en la escala macro —en la escala de la “mirada lejana”—, su modulación se restablece y se reorganiza formalmente según sus propias reglas de transformación.

Las estructuras míticas están precedidas por otras estructuras. En realidad, al final del proceso, Lévi-Strauss ha encontrado una unidad fundamental de la mitología americana, que refleja también una historia milenaria —quizás de 50 mil años— de encuentros, movimientos, desplazamientos de pueblos y culturas por todo el continente: una especie de reajuste permanente de sus pueblos y culturas. Esta modulación de las estructuras míticas también refleja otro tipo de encuentros recurrentes entre las sociedades y las localidades, en bailes, en intercambios, en duelos, etc., que reaniman —como el “efecto mariposa”— otra cadena de acontecimientos. Dice Lévi-Strauss (1991: 550):

Apenas conmovido en un punto, el sistema busca el equilibrio reaccionando en su totalidad, y lo recupera por medio de una mitología que puede estar causalmente ligada a la historia en cada una de sus partes pero que, tomada en conjunto, resiste a su curso y reajusta sin cesar su propio enrejado para que ofrezca la menor resistencia al torrente de los acontecimientos que —la experiencia

lo prueba— rara vez tienen fuerza bastante para desarraigarlo y llevarse a su corriente.

Sin duda, anota Lévi-Strauss (1991: 566), los mitos también tuvieron un origen individual:

Admitamos pues que toda creación literaria, oral o escrita, no puede ser al comienzo sino individual. En tanto sea entregada en el acto de la tradición oral [...] sólo los niveles estructurados que descansan en fundamentos comunes se mantendrán estables, en tanto los niveles probabilísticos manifestarán extrema variabilidad.

La diferencia entre los mitos y otras narraciones no es de naturaleza, sino de grado, todos son susceptibles del análisis estructural, que no agota, en cualquier caso, todas sus posibilidades analíticas, y es necesario indagar sobre otros determinantes o condicionamientos: la sociedad, el medio, lo personal.

En ese marco, los mitos también forman parte de la historia, son captados de hecho en su “devenir” y no hay mitos puros (Lévi-Strauss, 1991: 610):

El pensamiento mítico es por esencia transformador. Cada mito, apenas nacido, se modifica al cambiar de narrador [...] se pierden algunos elementos, otros lo sustituyen, se invierten secuencias, la estructura torcida pasa por una serie de estados cuyas alteraciones sucesivas guardan con todo el carácter del grupo.

En fin, esta reintroducción del sujeto y sus circunstancias no invalidan la empresa analítica mayor de explicar los mitos por la gravitación de otros mitos, ni la necesidad de comprender sus génesis a través de otra estructura y no mediante explicaciones externas. Ya en sus conversaciones con Charbonnier, en 1959, Lévi-Strauss advertía la complementariedad del estudio histórico con el estructural, a condición de no mezclarnos indebidamente, guardando los derechos de cada uno y delimitando claramente el campo de su competencia.

Sin duda, una de las dificultades para acceder a la dinámica histórica del mito, al menos en América del Sur, se fundamenta en un problema de método: solamente una escala temporal amplia o una

visión totalizadora, al estilo del millar de mitos analizado por Lévi-Strauss, permite captar ciertas de sus propiedades. Es una empresa comparativa que pocos están en capacidad de abordar, sobre todo porque la etnografía sigue siendo intensiva, local.

En fin, el gran antropólogo francés es plenamente consciente de que los mitos cambian no sólo en el eje del espacio, sino a lo largo del tiempo, de la duración. En realidad, el estudio de la diacronía de los mitos es todavía una empresa en gran parte por hacerse. El estudio de su génesis exige, sin embargo, un apego a los principios de análisis, reiteremos, al hecho de que un mito engendra otro mito, una estructura se explica a través de otra estructura. También nos recuerda que los mitos se deterioran o mueren. Estudiar las condiciones de su deterioro es otra de las tareas por realizar.

Probablemente, la divergencia sobre la naturaleza del mito y de su relación con la historia, que llevó, como vimos, a la dura réplica del gran antropólogo francés, se pueda zanjar distinguiendo “verdades” en diferentes escalas. En la escala inferior, “los niveles o imprecisión de nuestros conceptos las hacen inverificables” (Le Roux, 2009: 185), reconocería nuestro gran etnólogo a sus 98 años, en respuesta a un escrito sobre la influencia de la cibernética en su teoría y aproximación. A escala inferior lo contingente hace valer sus derechos.

Pero quizás todo eso sea retrotraer la polémica a su célebre escrito del año 1949, *Etnología e historia*, en donde distinguía los niveles de explicación entre los etnólogos y los historiadores. Aunque las dos disciplinas tienen el mismo objeto, aquella se concentra en lo inconsciente; la historia organiza sus datos en torno a las expresiones conscientes.

Hoy tenemos que reconocer que los indígenas tienen también otras formas de historia, diversas formas de conciencia histórica, pero ello no invalida necesariamente la presencia de otros niveles de análisis y una de las grandes funciones del mito, identificada por Lévi-Strauss: la de obliterar la historia. Aunque quizás también podríamos reconocer que —a pesar del maestro— el mito es una fuente de reflexión hermenéutica de la condición del hombre en el mundo, una fuente de sentido más allá del análisis derivado de la explicación estructural. Tal vez debamos situarnos —como lo sugiere Descola— en una escala intermedia, entre lo micro y la macro, y explorar a ese nivel el funcionamiento de las estructuras.

REFLEXIONES FINALES

El estudio de la mitología en Colombia es de data relativamente reciente. Fue el gran etnólogo alemán Theodor Konrad Preuss quien realizó el primer trabajo sistemático sobre la mitología de un pueblo indígena —los uitoto— en Colombia, entre los años 1912 y 1913. Después realizó otro fundamental trabajo entre los kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta.

A partir de la década de los cuarenta del siglo xx, los jóvenes etnólogos del Instituto Etnológico Nacional —Reichel-Dolmatoff, Milciades Chávez, Roberto Pineda Giraldo, entre otros, seguidos por nuevos investigadores en las décadas del sesenta y setenta— realizaron nuevas pesquisas en ese campo. En este último caso, como mencionamos, estaban motivados en gran parte por la obra de Lévi-Strauss.

Durante los últimos veinte años se diluyó considerablemente el estudio de las mitologías indígenas de Colombia, signadas por la diversidad de sus pueblos y regiones. Ojalá este merecido homenaje a Lévi-Strauss no solo contribuya a un mejor conocimiento de su obra, sino a estimular entre los jóvenes investigadores el estudio de la relación mito e historia en nuestro país. En alguna forma, tenemos un mayor conocimiento de la historia indígena de Colombia y un corpus de tradiciones orales que permiten captar cambios en los relatos míticos a través del tiempo, aunque sea a una escala temporal de unos pocos decenios. Pero este esfuerzo quizás no pueda ser individual, sino fruto del trabajo colectivo y, sobre todo, producto de una reflexión sobre la teoría estructural, sus posibilidades de modulación y su interrelación con lo contingente, con la historia, como Lévi-Strauss ha señalado a lo largo de su vida, al distinguir la labor legítima del teórico, del etnógrafo y del experimentador, y también al exigir que los etnólogos del Amazonas tengan un mayor vuelo teórico, para que puedan aprovechar las nuevas posibilidades abiertas por la historia de la región.

Agradecimientos: quiero expresar mi reconocimiento a José Adrián Valero, quien llamó mi atención sobre la polémica Salomon y Schwartz *versus* Lévi-Strauss y Bernard.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acevedo, E. C. (2008). *Mito y alimento. Antropología colombiana en las décadas de los sesenta y setenta*. Tesis de grado, no publicada. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Aguirre B., G. (1967). *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Bertetti, P., & Scolari, C. (2008). Eliseo Verón: “La televisión, ese fenómeno ‘masivo’ que conocimos, está condenada a desaparecer”. *Alambre. Comunicación, Información, Cultura*, 1. Consultado el 12 de marzo del 2009 en <http://www.revistaalambre.com/Articulos/ArticuloMuestra.asp?Id=13>.
- Cardoso de O., R. (1962). O Estudo de áreas de fricção interétnica no Brasil. *América Latina*, 5, (3), 85-90.
- Charbonnier, G. (1968 [1959]). *Arte, lenguaje, etnología: entrevistas de Georges Charbonnier con Claude Lévi-Strauss*. Traducción de F. González Aramburu. México: Siglo XXI.
- Clifford, J. (1999 [1997]). *Itinerarios transculturales*. Traducción de M. Reilly de Fayard. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Descola, P., & Taylor, A. C. (1993). Introduction. *L'Homme*, 126-128, (33), 13-24.
- Evans-Pritchard, E. E. (1990 [1962]). Antropología e historia. En *Ensayos de antropología social*. Traducción de C. Piera. Madrid: Siglo XXI.
- Feyerabend, P. (1975 [1992]). *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Traducción de F. Hernán. Madrid: Planeta; Barcelona: Agostini.
- Góes N., E. (2006). *Arqueologia da Amazonas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- González C., P. (1963). Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo. *América Latina*, 3, (6), 1-24.
- Gow, P. (2001). *An Amazonia Myth and its History*. London: Oxford University Press.
- Heckenberger, M. J., Russell, J. C., Fausto, C., Toney, J. R., Schmidt, M. J., Pereira, E., et al. (2008). Pre-Columbian Urbanism, Anthropogenic Landscape, and the future of the Amazon. *Science*, 5893, (321), 1214-1217.
- Hénaff, M. (2008). *Claude Lévi-Strauss, le passeur de sens*. Paris: Perrin.
- Hill, J. (1988). Introduction: Myth and History. En J. Hill (ed.), *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lévi-Strauss. (1961 [1958]). *La antropología estructural*. Traducción de E. Verón. Buenos Aires: Eudeba.

- Lévi-Strauss, C. (1981 [1971]). *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Traducción de J. Almela. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (2001). [Reseña de *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*]. *L'Homme*, 158-159, 439-442.
- Le Roux, R. (2009). Lévi-Strauss, une réception paradoxale de la cybernétique (avec une réponse de Cl. Lévi-Strauss). *L'Homme*, 189, 165-190.
- Páramo, C. (2009). *Lope de Aguirre o la vorágine de Occidente. Selva, mito y nacionalidad*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Paz, O. (1967). *Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. México: Joaquín Mortiz.
- Pineda C., R. (2003). La metamorfosis de la historia en la Amazonia. *Boletín de Historia y Antigüedades*, 822, (XX), 459-485.
- Pineda C., R. (2005). La historia, los antropólogos y la Amazonia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 1, 121-135.
- Sahlins, M. (1988). *Islas de historia. La muerte del capitán Cook: metáfora, antropología, historia*. Traducción de B. López Barcelona: Editorial Gedisa.
- Salomon, F, & Schwartz, S. B. (ed.). (1999). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas, III: South America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Salomon, F, & Schwartz, S. B. (2003a). Réponse à Claude Lévi-Strauss. *L'Homme*, 167-168, 315-318.
- Salomon, F, & Schwartz, S. B. (2003b). Un Américain (imaginaire) a Paris. Réponse a Carmen Bernand. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 58, (2), 499-512.
- Schwartz, S. B. (2002). Denounced by Levi Strauss. *The Americas*, 1, (59), 1-8.
- Varesse, S. (1973 [1968]). *La sal de los cerros. Una aproximación al mundo campá*. Lima: Retablo de papel.