

El mito como factor político: herencias, diálogos y convergencias entre el análisis estructural de Lévi Strauss y los enfoques post-estructuralistas

Hernán Fair*

Resumen

El presente trabajo analiza dos aspectos relacionados con la obra escrita de Claude Lévi Strauss; por una parte, el análisis estructural de los mitos que ha ejercido una influencia significativa en las Ciencias Sociales y Humanas; y por otra, el autor señala que son escasos los estudios que se hayan propuesto examinar sus puntos de intersección con los enfoques posfundacionales y post-estructuralistas. El texto, por el tema que expone, realiza un recorrido por los análisis recientes de los mitos que aplican estas categorías desde una perspectiva posfundacional, colocando el eje central en los estudios latinoamericanos.

Palabras clave: Lévi Strauss, mito, análisis estructural, post-estructuralismo, teoría política posfundacional.

Abstract

This paper discusses two aspects of the work of Claude Levi Strauss, on one hand, structural analysis of the myths that has had a significant influence on Social and Human Sciences studies; and secondly, the author notes that few studies have been proposed to consider their points of intersection with posfundacionales and post-structuralist approaches. The text for the item that exposes takes a look at recent analysis of myths that apply these categories from a postfoundational perspective, placing the focus on Latin American studies.

Keywords: Lévi Strauss, myth, structural analysis, post-structuralism, pos-foundational political theory.

1. Introducción

La obra de Claude Lévi Strauss (1908-2009) ha ejercido una influencia significativa en las Ciencias Sociales y Humanas. En ese marco, el análisis estructural de los mitos se ha convertido en una referencia central. Aunque se ha destacado el impacto del pensador belga-francés sobre la filosofía de tradición francesa y el psicoanálisis lacaniano, pocos estudios

Recibido: 27 de octubre de 2014. Aceptado: 2 marzo de 2015.

* Doctor en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (UBA), Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Docente en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Correo electrónico:herfair@hotmail.com

han examinado la influencia específica de sus textos sobre los referentes del post-estructuralismo. En ese marco, no hemos hallado estudios que examinen las influencias del análisis mitológico de Lévi Strauss en el desarrollo de la teoría política posfundacional y post-estructuralista y en los estudios políticos aplicados de América Latina. ¿Qué herencias de la teoría levistrosiana pueden hallarse en el pensamiento político posfundacional? ¿Existen convergencias teóricas y metodológicas entre el análisis estructural de Lévi Strauss y los principales exponentes del post-estructuralismo francés? ¿En qué medida el análisis de los mitos de Lévi Strauss fue retomado, criticado y reformulado? Finalmente, ¿cómo fueron aplicados los aportes del análisis mitológico desde los enfoques post-estructuralistas de nuestra región? En este trabajo nos proponemos analizar estos aspectos, buscando destacar herencias, convergencias y dialogismos no reconocidos entre estas perspectivas.

El trabajo se estructura en tres partes. En una primera parte se destacan las principales contribuciones y debates que generó la obra de Lévi Strauss en las Ciencias Sociales y Humanas, problematizando la validez de las críticas provenientes desde la teoría y filosofía política y la teoría social contemporánea. En una segunda, se identifican y analizan tres vertientes de tradición francesa que toman como base los aportes de Lévi Strauss sobre los mitos para el desarrollo de sus perspectivas teóricas. En la última parte, se realiza un recorrido por los análisis recientes de los mitos que aplican estas categorías desde una perspectiva posfundacional, colocando el eje en los estudios políticos latinoamericanos.

2. Influencias del análisis estructural de Lévi Strauss en las Ciencias Sociales y Humanas

Se ha considerado a Lévi Strauss como “uno de los grandes pensadores de la contemporaneidad”, y a su obra como “la versión más acabada, la más completa y la más rica del último siglo” (Gruner, 2009: 321). Pocas dudas caben que la propuesta teórica y metodológica del antropólogo belga-francés, sistematizada en su texto *Antropología estructural* (1958), ha influido notablemente a pensadores clave de la segunda mitad del siglo XX, como Barthes, Althusser, Foucault y Lacan, entre otros. En ese sentido, debemos destacar el impacto del método formal de Lévi Strauss en la etapa arqueológica de Foucault (2008) y su búsqueda de “regularidades” estructurales, a partir de la “dispersión” contingente de los objetos. El propio Foucault, pese a rechazar la etiqueta de estructuralista, reconocía en esta etapa el impacto de la etnología de Lévi Strauss en su obra, que le permitió incorporar lo que definirá como un “análisis de estilo estructuralista” (Foucault, 2013: 79).

La herencia levistrosiana también ha sido notable en el psicoanálisis de tradición francesa. Su máximo exponente intelectual, Jacques Lacan, ha tomado como base una pluralidad de aportes teóricos y metodológicos del pensador belga-francés para el desarrollo de su topología y su concepción formalista del signo. En una primera etapa, sostenía que “hacemos del término estructura un empleo que creemos poder autorizar en el de Claude Lévi Strauss”¹ (Lacan, 1987: 628). Además, señalaba los descubrimientos análogos entre Freud y Lévi Strauss sobre la universalidad de las estructuras sociales y su “naturaleza simbólica” (Lévi Strauss, 1968a: 28). En ese marco, refiriéndose al hallazgo levistrosiano, a partir del análisis antropológico de que todas las sociedades presentan como elemento en común la prohibición del incesto,² sostendrá que “Lévi Strauss, sugiriendo la implicación de las estructuras del lenguaje, y de esa parte de las leyes sociales que regula la alianza y el parentesco, conquista ya el terreno mismo en el que Freud asienta el inconsciente” (Lacan, 2003: 274).

Pero el impacto de la obra de Lévi Strauss se extendió también hacia otros referentes teóricos. El semiólogo Eliseo Verón, autor del prólogo en español de la primera versión de *Antropología estructural*, lo consideraba “una obra destinada a ejercer una influencia decisiva”, no sólo al establecer una “crítica radical de los componentes ideológicos de la antropología clásica”, teñida de “ingenuas ideas evolucionistas”, sino también a nivel metodológico, al dar inicio a un método de “investigación comparativa” en clave de “análisis estructural”. En ese marco, Verón no dudaba en señalar que la obra de Lévi Strauss “encierra una teoría de la acción social y tiene consecuencias para la epistemología y la metodología de las ciencias sociales” (Verón, 1968: 10-16). Finalmente, podemos destacar ciertas convergencias más implícitas con algunos referentes actuales de la teoría política, como la concepción del “significante vacío”, el empleo de la categoría de “fronteras políticas” y el énfasis más reciente en la formalización, por parte de la teoría del discurso de Ernesto Laclau.³

¹ En una segunda etapa de su obra, sin embargo, Lacan se alejaría del estructuralismo, a partir de la profundización de la teoría de los tres registros (RSI).

² Tomando como base el hallazgo de la existencia de una prohibición del incesto en todas las sociedades primitivas examinadas, Lévi Strauss (1968a) infiere la existencia de una “correlación universal” en el “conjunto de las sociedades humanas, incluidas las sociedades contemporáneas”, que permite “fundar la sociedad humana” como tal (*op. cit.*, p. 36).

³ Recordemos que para Lévi Strauss (1968a), “el lenguaje aparece como condición de la cultura, en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje”. Además, el antropólogo afirma que “una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones” (*op. cit.*, p. 63). Sin embargo, el antropólogo luego destaca que entre los planos de la cultura y el lenguaje sólo existen “ciertas correlaciones entre determinados aspectos y en ciertos niveles”, además de plantear la existencia de oposiciones edificadas de manera “lógica” (pp. 63, 73 y 77-80). Laclau, en cambio, sitúa en un nivel ontológico el orden simbólico y abandona la sistematicidad levistrosiana, situándose en una perspectiva constructivista post-estructuralista.

Influencias del análisis mitológico

El análisis estructural de los mitos de Lévi Strauss, desarrollado a nivel teórico en el clásico texto *Mitológicas*, y a nivel metodológico en *Antropología estructural*, ha sido considerado “un giro y un nuevo punto de partida” (Vernant, 1994: 213), ejerciendo una profunda influencia dentro de los abordajes antropológicos, lingüísticos, históricos, filosóficos, sociológicos, semióticos y psicoanalíticos contemporáneos. Desde la sociología cultural, Bourdieu (2008: 15) ha destacado que es mérito de Lévi Strauss el haber proporcionado los medios para llevar a sus últimas consecuencias la ruptura, instaurada por Durkheim y Mauss, con el empleo del modo de funcionamiento mitológico de la ciencia de las mitologías, tomando ese modo de pensamiento como objeto, en lugar de ponerlo en funcionamiento.

Otro de los grandes exponentes de la teoría social contemporánea, Anthony Giddens, ha reconocido la relevancia central de las investigaciones de Lévi Strauss sobre las relaciones de parentesco y sobre los mitos, que contribuyeron a comprender la imposibilidad de eliminar la “contradicción estructural” y a criticar el clásico evolucionismo de las Ciencias Sociales (Giddens, 2007a: 222-224 y 231). Además, el sociólogo inglés ha destacado el impacto metodológico de su propuesta estructural. En ese sentido, en su “Teoría de la estructuración”, además de incorporar un título que muestra la herencia de su pensamiento, Giddens no duda en rescatar los “brillantes logros” del antropólogo en la “dissección formal de la mitología” (Giddens, 2007b: 147).

Desde la filosofía post-estructuralista, Jacques Derrida ha reconocido la importancia que ha tenido el descubrimiento universal de Lévi Strauss de los significantes “flotantes” (mana, manitou, etcétera), que permiten enfatizar en “la sobreabundancia del significante con respecto a los significados”, de modo tal que se logra establecer una lógica de “descentramiento” y “suplementación” de la estructura. De ahora en más, “no se puede determinar el centro y agotar la totalización, puesto que en su ausencia ese signo se añade, viene por añadidura, como suplemento” (Derrida, 1989: 397). Ricoeur, desde la hermenéutica crítica, se ha referido a la influencia del “modelo estructural” de análisis de los mitos de Lévi Strauss en el desarrollo de su teoría narratológica, enfatizando las convergencias en relación a la “función simbólica” de lo social (Ricoeur, 2008: 76-79 y ss.). Finalmente, como luego veremos más en detalle, Lacan retomará de Lévi Strauss su concepción estructural del mito, destacando que el antropólogo belga-francés “ha aportado una claridad ejemplar, para tener un vivo interés por la función del mito” (Lacan, 2006: 116).

3. Las críticas al análisis estructural de Lévi Strauss

A pesar de la notable influencia de Lévi Strauss en el desarrollo de las Ciencias Sociales y Humanas, las críticas no han sido menos relevantes, incluyendo críticas filosóficas desde el humanismo sartreano, y otras teórico-metodológicas y epistemológicas desde la sociología cultural y el post-estructuralismo. En lo que refiere específicamente al análisis mitológico, se ha señalado que su abordaje estructuralista y formalista deja a un lado la significación narrativa y polisémica del mito, en tanto perteneciente al orden significante (Vernant, 1994: 215-218). Uno de los principales críticos del antropólogo ha sido Jacques Derrida. Así, luego de reconocer la importancia que ha tenido el descubrimiento de la prohibición simbólica del incesto y el papel del mana como “significante flotante” (Derrida, 1989: 386-389), el filósofo argelino-francés rechaza la lógica binaria de Lévi Strauss, que plantearía una irreducible oposición entre lo “sensible” y lo “inteligible” y entre la “naturaleza” y la “cultura”. Además, sostiene que su pensamiento expresa “una nostalgia del origen, de la inocencia arcaica y natural, de una pureza de la presencia y de la presencia en sí en la palabra” (Derrida, 1989: 400), realizando un borramiento de la distancia constitutiva entre el significante y el significado. Estas ambigüedades lo conducirían a mantener una lógica objetivista y científicista residual, de modo tal que “Lévi Strauss se mantendrá siempre fiel a esa doble intención: conservar como instrumento aquello cuyo valor de verdad critica” (Derrida, 1989: 391).

Otros autores han destacado que el análisis estructural relega o abandona el estudio y comprensión socio-histórica del mito, borrando la autonomía del sujeto y la historia (Lacan, 1987: 849; Morin, 1994; Castoriadis, 1999: 240-241; De Ípola, 2001: 102 y 136). Bourdieu (2008: 24), en ese sentido, se ha referido al impacto negativo del “panlogismo” de Lévi Strauss sobre el estructuralismo, criticando la presencia de un “discurso objetivista” que “tiende a constituir el modelo construido para explicar las prácticas como un poder realmente capaz de determinarlas” (Bourdieu, 2008: 62-63). Según Bourdieu, la “reducción objetivista” del mito a lo estructural deja de lado el papel de “los agentes que lo hacen funcionar” (Bourdieu, 2008: 153). Giddens, desde la hermenéutica, también ha criticado el objetivismo de Lévi Strauss y su “preeminencia del todo social sobre sus partes individuales”, al no considerar “las cuestiones de la génesis y la temporalidad de sentido” y “poner entre paréntesis al sujeto actuante”. En ese contexto, sin abandonar el concepto de estructura, ha señalado la necesidad de trascender el “reduccionismo” estructuralista, emparentándolo con el objetivismo funcionalista (Giddens, 2007a: 39, Giddens, 2007b: 147).

Frente a estas limitaciones del proyecto levistraussiano, autores como Vernant (1994) han propuesto incorporar la dimensión del contexto histórico-social (dimensión temporal o diacrónica), a la lógica estructural y formalista del mito (dimensión estructural o sincrónica). También Castoriadis (1999: 236-241) ha destacado la necesidad de trascender el análisis estructuralista de los mitos, para examinar las condiciones sociales, históricas y culturales, que permiten comprender los motivos de las combinaciones entre significantes.⁴ Otros autores han complejizado el análisis estructural, trascendiendo el clásico “dualismo” con las teorías de la acción. Así, Giddens, desde su Teoría de la Estructuración, ha propuesto incorporar a la teoría social contemporánea a los “sujetos sociales activos” que interactúan con los “constreñimientos” estructurales, de manera tal de “introducir la noción de estructuración como el verdadero lugar explicativo de un análisis estructural” (Giddens, 2007a, Giddens, 2007b: 148). Bourdieu, por su parte, también ha trascendido, con las nociones de “campo” y de “hábitus”, el típico dualismo agencia-estructura, retomando el análisis estructural, pero articulándolo con el estudio de las prácticas históricas, tanto sociales como institucionales, que estructuran y objetivan los “espacios sociales” (Bourdieu, 1984: 69, Bourdieu, 2008).

4. Problematizando la validez de las críticas a Lévi Strauss

La cuestión del objetivismo

En el apartado anterior sintetizamos las principales críticas al análisis estructural de Lévi Strauss y, en particular, a su concepción mitológica. Sostenemos, sin embargo, que las mismas deben ser problematizadas, ya que no se ajustan a la complejidad de su obra. Una de las principales críticas se vincula al presunto objetivismo del antropólogo, que elimina la presencia del sujeto en las determinaciones estructurales. En efecto, el propio Lévi Strauss afirma en *Mitológicas* que el objeto se encuentra “dotado de una realidad propia e independiente de todo sujeto” (Lévi Strauss, 1968b: 21). En ese marco, considera que el mito determina y trasciende, al igual que el lenguaje, al propio sujeto, para concluir que “no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres, sin que ellos lo noten”. Más aún, su formalismo lo conduce a afirmar que “Y acaso, como lo hemos sugerido, convenga llegar aún más

⁴ En Castoriadis, esta crítica se vincula, además, con el rechazo a la reducción simbolista de lo social, que olvida el plano de los “imaginarios sociales” subyacentes (véase Castoriadis, 1999, pp. 235 y ss.).

lejos, prescindiendo de todo sujeto para considerar que, de cierta manera, los mitos se piensan entre ellos" (Lévi Strauss, 1968b: 21).

Sin embargo, en otros pasajes de este texto, Lévi Strauss relativiza el objetivismo. Así, tras destacar que el mito presenta "estructuras mentales comunes", que "tienen un "fundamento objetivo más acá de la conciencia y del pensamiento" (Lévi Strauss, 1968b: 35), luego afirma que el empleo de un formalismo matemático sólo pretende "ilustrar" de "una forma simplificada" (Lévi Strauss, 1968b: 39) la realidad. En ese marco, el antropólogo reconoce que "el estudio científico de los mitos oculta dificultades de veras formidables" (Lévi Strauss, 1968b: 39). En efecto, el estudio riguroso de los mitos se encuentra acechado por "una realidad móvil, perpetuamente presa de un pasado que la arruina y de un devenir que lo cambia" (Lévi Strauss, 1968b: 13).

Lejos de asumir un objetivismo, Lévi Strauss sostiene que "no existe término verdadero del análisis mítico, ni unidad secreta, para asir al final del trabajo de descomposición" (Lévi Strauss, 1968b: 15). De modo tal que el análisis formal de los mitos sólo puede ser un fenómeno implicado por el esfuerzo de interpretación del investigador⁵ (Lévi Strauss, 1968b: 15). En ese marco, reconociendo que "el saber científico avanza a paso inseguro" (Lévi Strauss, 1968b: 16), concluye que:

Para validar nuestra empresa no es preciso a nuestros ojos que esté asegurada de disfrutar, durante años y hasta en sus menores detalles, de una presunción de verdad. Basta con que se le reconozca el modesto mérito de haber dejado un problema difícil en estado menos malo que como lo encontró. No olvidemos tampoco que para la ciencia no puede haber verdades adquiridas. El sabio no es el hombre que suministra las respuestas verdaderas: es el que plantea las verdaderas preguntas (Lévi Strauss, 1968b: 17).

De hecho, un análisis más detenido de su obra nos permite apreciar que la crítica al objetivismo se halla presente ya desde sus primeros textos. Así, en la *Introducción a la obra de Marcel Mauss* (1950), Lévi Strauss reformula a Durkheim, para destacar que el aspecto subjetivo resulta parte inherente del objeto, sin confundirse con aquél. En ese marco, el análisis estructural debía partir metodológicamente de aquella clásica distinción, pero sin caer en el objetivismo funcionalista:

⁵ Ello lo conduce a sostener, a modo de advertencia, que "este libro sobre los mitos es también, a su manera, un mito. Si supone que posee una unidad, ésta no aparecerá más que aparte o más allá del texto. En el mejor de los casos, se establecerá en el espíritu del lector" (Lévi Strauss, 1968b: 38). En ese marco, como señala Gruner (2009: 321), en Lévi Strauss "la interpretación del antropólogo es una versión más del mito".

Para comprender adecuadamente un acto social, es necesario considerarlo en su totalidad, es decir, desde afuera, como una cosa, pero como una cosa de la que forma parte integrante la consideración subjetiva (consciente o inconsciente), que adoptaríamos si, hombres al fin, viviéramos el hecho como un indígena, y no como un etnógrafo. El problema está en cómo se puede llevar a cabo esto, que no consiste en comprender un objeto simultáneamente desde adentro y desde afuera, sino que exige más, ya que se hace necesario que la comprensión interna quede expresada en términos de comprensión externa, aportando elementos de un conjunto, que sólo son válidos si se presentan de una forma sistemática y coordinada. Esta labor resultaría imposible si la distinción mantenida por las ciencias sociales entre lo subjetivo y lo objetivo fuera tan rigurosa, cuando lo es la misma distinción cuando se hace uso de ella, provisionalmente, desde las ciencias físicas (...) ¿Qué queremos decir con esto? Que en la medida en que la distinción teórica es imposible, puede, en la práctica, llevarse hasta muy lejos (...). Una vez mantenida la distinción entre objeto y sujeto, el sujeto puede desdoblarlo a su vez, y así ilimitadas veces, sin que su consideración quede nunca reducida a la nada (Lévi Strauss, 1979: 26).

Incluso, un análisis más profundo de este texto nos permite hallar las bases teóricas y epistemológicas del pensamiento post-estructuralista, es decir, la crítica al objetivismo y el énfasis en la dimensión significante (simbólica, polisémica y contingente) de los fenómenos sociales. Debemos recordar que en aquel trabajo, a partir del estudio etnológico de diversas tribus, Lévi Strauss observó la existencia repetida de ciertos significantes, que definió como “flotantes”, que “sirven de fundamento a sistemas oficiales y pensados de interpretación” (Lévi Strauss, 1979: 37). Por ejemplo, a partir del análisis del significante *manitou*, en la tribu de los Algonkinos, descubrió que esta categoría residual actuaba como una especie de “comodín”, que posibilitaba elaborar algún tipo de significación frente a lo que aún no tenía un nombre. Una lógica similar lo halló en los conceptos de *mana*, *wakan* y *orenda*, examinados por Mauss, y en el significante *alasu*, utilizado por la tribu de los Nambikwara (Lévi Strauss, 1979: 35-36).

En todos los casos, el *manitou* y similares asumían el mismo papel del significante de “valor simbólico cero” (Lévi Strauss, 1979: 40). Se trataba, en efecto, de símbolos compartidos que permitían “representar un valor indeterminado de significación, vacío en sí mismo de sentido, y susceptible, por tanto, de que se le aplique cualquier sentido, cuya única función sería cubrir la distancia entre la significación y lo significado” (Lévi Strauss, 1979: 37).

Con base en estas observaciones, Lévi Strauss descubrió que las estructuras míticas permiten, de una forma imaginaria, “superar la contradicción

que le es inherente, de considerar las cosas como elementos de diálogo”, fomentando la “restauración de una unidad, unidad no perdida (ya que nada se pierde), pero sí inconsciente, o menos consciente que esas operaciones” (Lévi Strauss, 1979: 38). En sus palabras:

En lugar de reflejar automáticamente la nomenclatura, estas actitudes aparecen a menudo como elaboraciones secundarias destinadas a resolver contradicciones y a superar insuficiencias inherentes al sistema de denominaciones (...). El interés que recae sobre las actitudes representa un esfuerzo por integrar o superar esta contradicción entre los términos (Lévi Strauss, 1979: 37).

Precisamente, los “significados flotantes” (Lévi Strauss, 1979: 40) actuaban como aquellos signos que adquirían una multiplicidad de significados culturales para los sujetos, contribuyendo a elaborar de algún modo las contradicciones inherentes al orden social. Se ha destacado que con base en este descubrimiento de los significantes de “valor simbólico cero”, Lévi Strauss asumió una innovadora concepción del mito, entendido como un tipo de discurso cuyo objetivo consiste en resolver en el plano de lo imaginario, las contradicciones y conflictos traumáticos que no pueden resolverse en la realidad simbólica (De Ipola, 2007: 90-99; Gruner, 2009: 323). En otras palabras, el mito sería una construcción imaginaria que permite “dominar ese núcleo traumático” que los sujetos “no pudieron simbolizar” (Zizek, 2003b: 37, Zizek, 2006: 141). El propio Lévi Strauss sostenía, en ese sentido, que “el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción (tarea irrealizable, cuando la contradicción es real)” (Lévi Strauss, 1968a: 209). Como veremos después, esta concepción resultará fundamental para la reelaboración teórica lacaniana.

En *Antropología estructural*, Lévi Strauss (1968a) profundizó sus divergencias epistemológicas con las perspectivas objetivistas de la antropología (Radcliffe Brown), la lingüística (De Saussure) y la sociología (Durkheim). Tomando como base los aportes de Boas, el antropólogo belga-francés afirmaba que lejos de poder tratar a los hechos sociales como si fueran “cosas” y examinar “la realidad objetiva de las prácticas sociales” (Durkheim, 2003: 29), el analista social debe tener en cuenta que, “por escrupuloso y objetivo que quiera ser”, siempre “estudiamos hombres” (Lévi Strauss, 1968a: 25-26). Para reforzar esta tesis destacaba, además, una premisa central de la fenomenología (Schutz), el existencialismo (Gadamer) y la hermenéutica (Giddens); esto es, que “la naturaleza misma de las ciencias sociales implica que su desarrollo repercute sobre el objeto de investigación” (Lévi Strauss, 1968a: 51). Finalmente, reafirmaba sus críticas al objetivismo, sosteniendo

que “las investigaciones sociológicas y antropológicas se definen en función de nuestros propios intereses” (Lévi Strauss, 1968a: 51).

Hemos mencionado, además, los tempranos descubrimientos del antropólogo acerca de la primacía de la dimensión significante y del plano inconsciente del lenguaje. En *Antropología estructural*, Lévi Strauss relata nuevos mitos de los indios iroqueses y algonquinos, destacando, en analogía al mito de Edipo, su común expresión simbólica “destinada a resolver contradicciones y a superar insuficiencias inherentes al sistema de denominaciones” (Lévi Strauss, 1968a: 36). Según el antropólogo, estas elaboraciones simbólicas permitían elaborar una respuesta para enfrentar (y evitar el deseo de transgredir) la prohibición universal del incesto.

Sobre la base de este descubrimiento de ciertas “propiedades constantes en las diversas mitologías” (Lévi Strauss, 1968a: 38), reforzado por el análisis de las percepciones sociales antagónicas de dos sub-grupos de la tribu de los Winnébago, sus similitudes con la organización dualista y dicotómica de los baduj, los Omarakana, los negri-semibilan, los bororo y el conjunto indochino, sobre la disposición espacial de la aldea (estructura “diametal” o estructura concéntrica”) (Lévi Strauss, 1968a: 119-128), junto al análisis de las estructuras de parentesco de la tribu de los *wik monkan*, Lévi Strauss plantea y reafirma, desde un método de generalización inductiva, tres hipótesis centrales para el análisis estructural. En primer lugar, que existe una lógica universal y ahistorical en todas las culturas, basada en la prohibición del incesto. En segundo término, que la forma de estructuración del orden social asume un papel mítico, asociado a construcciones simbólicas inconscientes que “proporcionan un sentido a las sociedades” (Lévi Strauss, 1968a: 145). Finalmente, que a diferencia de lo que creía De Saussure, el significante no sólo es “arbitrario” (De Saussure, 1959: 131), sino que adquiere una multiplicidad de significados posibles en las diferentes culturas, aunque con ciertas “regularidades” e “invariantes” estructurales⁶ (Lévi Strauss, 1968a: 35-45 y ss.).

En el marco de este “descubrimiento” de la triple dimensión significante, subjetiva e inconsciente de lo social, Lévi Strauss recomienda abandonar las “seducciones de un objetivismo ingenuo”, como el que observa en la sociología funcionalista, aunque sin dejar de lado el intento de alcanzar

⁶ De hecho, Lévi Strauss afirma que el lenguaje “no es tan arbitrario” como creía De Saussure, ya que siempre se debe elegir sobre la base de “posibles existentes”. En efecto, los signos “son los soportes de una simbología tradicional que, desde el momento que existe históricamente, no puede ser ya manipulada de manera enteramente libre”. Ello lo lleva a concluir que, en realidad, “el signo lingüístico es arbitrario *a priori*, pero deja de serlo *a posteriori*” (Lévi Strauss, 1968a: 82-87).

“retribuciones de objetividad” (Lévi Strauss, 1968a: 44). Como se puede apreciar, la objetividad en su concepción resulta, así, más un ideal regulativo que una posibilidad concreta.

La cuestión del sincronismo y el presunto abandono de la historia

La segunda crítica que mencionamos se vincula al análisis formalista y sincrónico de los mitos, que abandonaría el estudio de la historia. En un pasaje de *Mitológicas*, sin embargo, Lévi Strauss destaca la relevancia que adquiere la tradición (histórica) para la comprensión del mito, al afirmar que “desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición” (Lévi Strauss, 1968b: 27). Como señala Fortanet Fernández (2005), en realidad Lévi Strauss “respeta a la historia como objeto de estudio, pero no le otorga un valor metodológico privilegiado”. En ese marco, coincidimos con Gruner en que Lévi Strauss “subordina la búsqueda del sentido de las contingencias históricas, a la comprensión de las estructuras que le dan un lugar a lo contingente” (Gruner, 2009: 322).

Sin embargo, esta subordinación no implica su desaparición. Cabe destacar, en ese sentido, que, desde sus trabajos iniciales, el pensador belga-francés incorpora explícitamente el tema de la historia. Es el caso, por ejemplo, del texto *Raza e historia* (1952), donde analiza la relatividad histórica de las categorías de “civilización” y “barbarie”, remontándose a su origen, durante la Antigüedad (Lévi Strauss, 1999). Incluso, en su texto fundacional del método estructuralista, Lévi Strauss rechaza de forma enfática que el análisis estructural abandone la relevancia de la historicidad. En ese contexto, critica a las perspectivas funcionalistas, debido a que conducen a desdeñar la importancia que adquieren los factores históricos y culturales y el propio sujeto:

Desdeñar la dimensión histórica con el pretexto de que no se cuenta con medios suficientes para evaluarla, salvo de una manera aproximada, lleva a satisfacerse con una sociología rarificada, donde los fenómenos se encuentran como despegados de su soporte. Reglas e instituciones, estados y procesos, parecen flotar en un vacío, en el cual se intenta afanosamente tender una red sutil de relaciones funcionales. El estudioso se absorbe completamente en esta tarea. Y se olvidan los hombres, en cuyo pensamiento se establecen estas relaciones, se descuida su cultura concreta, no se sabe ya de dónde vienen ni lo que son (Lévi Strauss, 1968a: 31).

La confusión es aclarada por el propio Lévi Strauss poco después, cuando afirma que si bien el método histórico no es el objeto del análisis estructural, ello no implica olvidar la naturaleza histórica de los fenómenos sociales. En sus palabras: “esta profesión de fe histórica, podrá sorprender, porque se nos ha acusado a veces de estar cerrados a la historia, y de no darle a ésta en nuestros trabajos el lugar que merece. Por nuestra parte, apenas la practicamos, pero deseamos reservarle sus derechos” (Lévi Strauss, 1968a: 32). De hecho, el método estructural que propone el antropólogo consiste en la realización de una estrategia inductiva que parte de la base del análisis de la historia, aunque en busca de regularidades estructurales supra-históricas:

El conocimiento de los hechos sociales sólo puede resultar de una inducción, hecha a partir del conocimiento individual y concreto de grupos sociales, localizados en el espacio y en el tiempo. Esta, a su vez, sólo puede resultar de la historia de cada grupo; y el objeto de los estudios etnográficos es tal que esta historia, en la inmensa mayoría de los casos, permanece fuera de nuestro alcance (Lévi Strauss, 1968a: 8-9).

En ese marco, a diferencia del funcionalismo de Malinowski, para Lévi Strauss la historia no puede ser abandonada:

Cuando se limita al instante presente de la vida de una sociedad, resultará en primer lugar víctima de una ilusión, porque todo es historia: lo que se ha dicho ayer es historia, lo que se ha dicho hace un minuto es historia. Pero sobre todo, el investigador se condena a no conocer este presente, porque sólo el desarrollo histórico permite sopesar los elementos actuales y estimar sus relaciones respectivas (Lévi Strauss, 1968a: 13).

Como es posible apreciar, a diferencia de De Saussure (1959), que destacaba la contraposición estricta entre los ejes sincrónico y diacrónico, en los textos del antropólogo belga-francés no existe una contradicción entre lo estructural y lo agencial, sino un mayor énfasis en el primer eje. El análisis estructural, por lo tanto, no olvida que “los conocimientos históricos son evidentemente indispensables” (Lévi Strauss, 1968b: 22), e incluso parte de la base de examinar los fenómenos diacrónicos, pero con objeto de hallar generalizaciones sociales más amplias a nivel sincrónico.

El problema filosófico de la autonomía del sujeto político

Lévi Strauss desarrolló un método de análisis estructural con tendencias objetivantes. En ese marco, ha recibido una fuerte crítica desde vertientes marxistas y humanistas de la filosofía política. La principal polémica la mantuvo con el humanismo sartreano, al asumir la existencia de determinantes estructurales, incluyendo factores inconscientes, ajenos a los postulados intencionalistas y racionalistas del existencialismo humanista y la fenomenología trascendental.⁷ Sin embargo, a diferencia de lo que se ha sostenido, este relegamiento del sujeto no condujo a Lévi Strauss a adoptar un positivismo “científicista”, que “líquida” al “yo” (Morin, 1994). Así, en la famosa *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, el antropólogo critica los “prejuicios de raza” de la civilización occidental, adoptando un análisis etnológico que vincula a la construcción de un “nuevo humanismo⁸ (1979: 16 y 26).

En *Antropología estructural*, Lévi Strauss retoma las críticas al etnocentrismo occidental. Destaca, en ese sentido, la “justificación utópica” de sus análisis científicos, que tienen como meta reducir las distancias entre las civilizaciones “primitivas” y “modernas”, “integrando” sus culturas. En ese marco, adoptando una perspectiva de matriz neo-humanista, que reconoce la importancia de las cuestiones “morales” y “sociales” en toda ciencia, sitúa como objetivo central construir una “civilización ideal”, al servicio de “transformar las máquinas en hombres”, en lugar de la actual civilización moderna, que se basa en “esclavizar a los hombres” y mantenerlos “alienados” (Lévi Strauss, 1968a: 46-47). Desarrollando una feroz crítica al “espíritu colonialista” del “hombre occidental” y a su etnocentrismo, al que define como una “ideología vergonzante” al servicio de la “Civilización” y el “progreso” (Lévi Strauss, 1968a: 48), el antropólogo belga-francés se refiere a la necesidad de “extender el humanismo”.

Nuestra ciencia alcanzó la madurez el día en que el hombre occidental comenzó a darse cuenta de que nunca llegaría a comprenderse a sí mismo mientras sobre la superficie de la Tierra una sola raza o un solo pueblo fuera tratado por él como un objeto. Solamente entonces la antropología ha podido afirmarse como lo que realmente es: un esfuerzo por extender el humanismo a la medida de la humanidad (Lévi Strauss, 1968a: 48).

⁷ Recordemos que Sartre (2003) asumía un racionalismo optimista que partía de la base que “el hombre es libre” y “decide lo que es”, mediante una “conciencia captándose a sí misma” (*op. cit.*, pp. 42, 52 y 55). En ese marco, el filósofo enfatizaba en la completa “responsabilidad” del hombre frente a su propio accionar.

⁸ Para más detalle de las críticas de Lévi Strauss al colonialismo, el etnocentrismo y el universalismo, véase Sazbón (2000). Sobre el particular neo-humanismo de Lévi Strauss y sus debates teóricos y políticos con el existencialismo de Sartre, véase Fortanet Fernández (2005).

Incluso, por momentos, Lévi Strauss recupera a la filosofía de la praxis de Marx, destacando el “doble aspecto teórico-práctico” que debe tener la antropología, frente al “mundo enfermo y angustiado en que vivimos”. Concluye, en ese marco, enfatizando el estrecho vínculo de la ciencia antropológica con su “función social”, que sitúa al servicio de la “atención de los hombres” (Lévi Strauss, 1968a: 342-344).

5. Influencias, diálogos y convergencias entre el análisis estructural de los mitos de Lévi Strauss y los enfoques post-estructuralistas

Como señala Richard (2009: 229), el pensamiento de Lévi Strauss “está omnipresente en todos los debates contemporáneos”. Esta herencia ha sido particularmente evidente en la filosofía estructuralista. Pero además, como afirma De Ípola, el análisis del antropólogo belga-francés ha tenido una importante, aunque pocas veces reconocida, influencia en los enfoques post-estructuralistas:

el punto nodal alrededor del cual se han debatido y se debaten aún hoy, no sólo el althuserianismo, sino también el marxismo post-estructuralista, e incluso el psicoanálisis lacaniano, fue planteado por primera vez, con toda claridad, por Claude Lévi Strauss, en sus escritos de los años cuarenta y comienzos de los cincuenta (De Ípola, 2007: 90).

En este trabajo sostenemos que el análisis del mito de Lévi Strauss ha ejercido un relevante impacto, ya sea directo o indirecto, en los análisis post-estructuralistas, pero también en lo que se conoce como el pensamiento político posfundacional (Marchart, 2009). Aunque no existe un acuerdo general para distinguir de modo estricto al estructuralismo de su (presunta) etapa “post”, podemos decir que el post-estructuralismo emergió y se desarrolló en Francia, durante las décadas de los sesenta y setenta, para trascender los límites de las visiones estructurales. Incorporando nociones lingüísticas, semióticas, psicoanalíticas y filosóficas, y de manera análoga a la antropología interpretativa (Sazbón, 2000), esta perspectiva ha realizado una profunda crítica teórica, política y epistemológica al objetivismo, el determinismo, el esencialismo y el universalismo (Foucault, 1973; Derrida, 1989). En ese marco, algunos de sus principales exponentes han contribuido a complejizar el análisis del mito, destacando su factor político. En líneas generales, podemos distinguir tres grandes perspectivas sobre este tema, que retoman la herencia levistrossiana.

La perspectiva semiológica de Roland Barthes

Siguiendo la línea levistraussiana, en *Mitologías*, el semiólogo y filósofo francés Roland Barthes (1991) hace hincapié en la construcción discursiva del sistema mítico. Para Barthes, el mito representa un sistema semiológico segundo, derivado de la presencia de un sistema primario que asocia una imagen a un determinado concepto. Este sistema semiológico, que denomina “forma”, posee una parte de significación veraz, el “lenguaje objeto” del signo, y una parte de representación imaginaria, que “distorsiona” al lenguaje mediante un “metalenguaje”. Esta segunda construcción ideológica hace creer en la objetividad del mito como “evidente” o “natural”, de modo tal que “las cosas parecen significar por sí mismas” (Barthes, 1991: 239). Como señala Aboy Carlés (2001: 57, 2003: 16), en el sistema mítico la forma es “parcialmente motivada”, y no puramente arbitraria. Sin embargo, al postular una concepción del mito como distorsionador, Barthes preserva un objetivismo “en última instancia”.⁹

La perspectiva psicoanalítica de Jacques Lacan

Una segunda perspectiva que retoma y complejiza los aportes de Lévi Strauss, proviene del psicoanálisis lacaniano. Como es sabido, el tema del mito no ha sido ajeno al psicoanálisis, al punto tal que Freud (1973, 1979) emplearía una serie de mitos griegos para explicar el modo de funcionamiento del “Complejo de Edipo” y la estructuración del orden societal. Lacan, sin embargo, señala que la propia concepción freudiana del Complejo de Edipo, así como la tesis del “Padre de la horda primitiva”, debían ser considerados puramente míticos. Relacionando al mito con una ficción, caracteriza a estas interpretaciones como una “payasada darwiniana” y un “sueño de Freud”, que sólo buscaba “preservar” la imagen del “Padre”, encubriendo su propia “castración” simbólica¹⁰ (Lacan, 2006: 105-124 y ss., Lacan, 2008: 132). En ese contexto, el mito del Complejo de Edipo es vinculado a una “función” creada por el propio Freud para legitimar su teoría¹¹ (Lacan, 2006: 117).

⁹ En textos posteriores, Barthes (1970) abandona estos resabios objetivistas, profundizando su posicionamiento dentro de un enfoque post-estructuralista. Al respecto, véase Laclau (2003a).

¹⁰ La crítica al “darwinismo” de Freud ha sido vinculada por Zizek a la defensa de la “antropología eurocentrística de su época”. En ese marco, “la antropología en la que Freud se basó era una proyección sobre los tiempos primitivos de la familia patriarcal y la sociedad modernas” (Zizek, 2006, *op. cit.*, p. 141).

¹¹ Como señala Alicia Álvarez, esta divergencia entre la visión de Lacan y la de Freud implica un novedoso “pasaje del mito a la estructura” (Álvarez, 2006: 47).

Lacan recupera la propuesta de sistematización formalista de Lévi Strauss, aunque profundizando las críticas al objetivismo. En ese marco, en una primera etapa retoma el concepto de significante “simbólico cero” (Lacan, 1987: 801). En el Seminario XVII se basa en los aportes del antropólogo acerca del carácter “fragmentario” de “nuestras interpretaciones” (Lévi Strauss, 1968a: 307), para especificar las paradojas de su concepción acerca de la verdad. En el capítulo XI del texto *Antropología estructural*, la “recopilación de mi amigo Lévi Strauss”, “verán que se enuncia lo mismo que les digo, o sea, que la verdad sólo se sostiene en un medio decir” (Lacan, 2006: 116). En efecto, según Lacan, toda verdad representa siempre una verdad “no toda”, que sólo puede ser “medio dicha” (Lacan, 2008: 113 y ss.). En ese marco, el psicoanalista francés afirma que “el medio decir es la ley interna de toda clase de enunciación de la verdad, y lo que mejor encarna esto es el mito” (Lacan, 2006: 116). Así, tal como lo habría demostrado Lévi Strauss, “todo lo que puede decirse sobre el mito es esto, que la verdad se muestra en una alternancia de cosas estrictamente opuestas, que hay que hacer girar una alrededor de otra”. De modo tal que encontramos aquí la tesis lacaniana de que la verdad es una construcción simbólica que, a partir de su enunciación, se constituye como tal. Ello implica que todo mito, como la construcción del mito del Complejo de Edipo, creado performativamente por Freud, tiene un “efecto de verdad” (Lacan, 2003: 489) y, al mismo tiempo, cumple una función cultural¹² (Lacan, 2006: 117).

Tomando como base a Lévi Strauss y su tesis de la “eficacia simbólica” del mito, en razón de su poder de “reorganización estructural” y su capacidad “metafórica” (Lévi Strauss, 1968a: 182), para Lacan el mito no es puramente ficcional, sino que presenta un estatuto de verdad. En los términos lacanianos, el mito asume la misma “estructura de ficción” que la “fantasía” (el “fantasma”), cuya construcción discursiva permite evitar, de forma imaginaria, la “ausencia de relación sexual” (Lacan, 2003: 433). De manera tal que “si hay fantasía, es en el más riguroso sentido de institución de una realidad que cubre la verdad” (Lacan, 1987: 851).

Como vimos, desde la interpretación de Lévi Strauss, los “significantes cero” simbolizan aquellas construcciones inconscientes que permiten enfrentar, simbólicamente, las contradicciones estructurales del orden social. En ese marco, se ha destacado que el “significante cero” alude a una forma de “suturar el abismo” de lo Real, lo que conduciría a Lévi Strauss a “antici-

¹² Cabe destacar que si entendemos al mito del “padre de la horda” desde una concepción performativa, se abre el espacio para pensar que Freud no buscaba un “referente último”, sino crear una eficacia a partir de su enunciación. Respecto a esta interpretación posible, véase Álvarez (2006: 50-51).

parse varios años a las especulaciones lacanianas sobre lo Simbólico y lo Real¹³ (De Ípolo, 2007: 99). En efecto, de un modo similar a Lévi Strauss, Lacan observa tempranamente la existencia de estructuras inconscientes universales, expresadas de forma simbólica. Así, señalando las analogías con el análisis lingüístico en torno al “orden del significante”, el psicoanalista francés sostiene que “los síntomas, los sueños, los actos fallidos y los chistes” presentan “las mismas leyes estructurales”, para luego concluir que, en estos casos, “un proceso atraído al inconsciente es estructurado según sus leyes” (Lacan, 1976: 76-77). En sus últimos seminarios, Lacan profundiza en el abordaje de los límites estructurales, señalando que lo social se constituye de un modo imaginario, forcluyendo el registro de lo Real-imposible, por la vía del orden simbólico (Lacan, 2008). En ese contexto, alejándose de la concepción representacionalista del signo de De Saussure, confluye con el antropólogo en enfatizar la función significante e inconsciente del orden social y su aspecto ontológicamente “barrado”.¹⁴

El célebre psicoanalista, sin embargo, radicaliza (y en parte se distancia) de los postulados de Lévi Strauss, llevando la imposibilidad estructural al propio campo de la enunciación. En particular durante sus últimos seminarios, el eje se coloca en los límites de la estructura, antes que en su “eficacia simbólica”. En ese marco, aunque Lacan emplea el bagaje de las matemáticas para formalizar su enseñanza, extiende la crítica epistemológica al discurso de la ciencia, cuya estructura asume, ella misma, la forma de una ficción, al estar atravesada por el registro de lo “Real” (lo imposible) (Lacan, 2006, 2008). Estas divergencias conducen al célebre psicoanalista a destacar que el “significante cero de Lévi Strauss debería ser pensado, más bien, como el “significante de la falta del símbolo cero” (Lacan, 1987: 801), y que pese a los esfuerzos del antropólogo, su “definición estructural” produce una “reducción que desatiende al sujeto”¹⁵ (Lacan, 1987: 849).

¹³ De un modo similar, Aboy Carlés señala que estos significantes permiten hacer frente a lo “heterogéneo” (Aboy Carlés, 2001: 49, 2005: 116, 2010: 99-100).

¹⁴ De hecho, Lacan (2008) se aleja en su última etapa de la lingüística, a la que define como “lingüistería” (p. 24), recordando, en consonancia con Lévi Strauss, que la relación entre el significante y el significado no debía ser considerada “arbitraria”, ya que “por el tonel agujereado de la significancia se desparrama a porriollo un *bock*, un *bock* lleno de significancia” (*op. cit.*, p. 28). Concluye, entonces, que “en vez de calificarlo de arbitrario, hubiera sido mejor presentar el significante bajo la categoría de lo contingente” (*op. cit.*, p. 53).

¹⁵ Sobre los tempranos vínculos y similitudes teóricas entre Lacan y Lévi Strauss, mediados por la semiótica de Jacobson, véase Dagfal (2009). En cuanto a las divergencias entre la antropología y el psicoanálisis, véase André (2009).

La perspectiva política de Ernesto Laclau

Una tercera “herencia” de Lévi Strauss, mucho menos explícita y evidente, la podemos encontrar en la propuesta del pensador argentino Ernesto Laclau.¹⁶ Desde un marco teórico que articula el post-estructuralismo con el concepto gramsciano de hegemonía en clave posfundacional, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Laclau (1993) analiza la función política del mito. Tomando como base las críticas de Derrida al estructuralismo y los aportes del psicoanálisis lacaniano, el teórico político argentino afirma que la estructura se encuentra ontológicamente “dislocada”. En ese contexto, “la sociedad” sólo “puede existir y afirmarse a través de la producción constante de mitos sociales” (Laclau, 1993: 242). El mito, en ese sentido, cumple una función “esencialmente hegemónica”, ya que permite “constituir una nueva objetividad, a través de la articulación de los elementos dislocados”¹⁷ (Laclau, 1993: 77).

En otras palabras, Laclau sostiene que frente a la “imposibilidad” de alcanzar una sociedad plenamente constituida como tal, el mito permite construir una nueva relación de objetivación (precaria y parcial), articulando diferentes elementos discursivos que se encuentran inicialmente desordenados. En este sentido, la concepción laclausiana parece retomar la interpretación de Lévi Strauss en clave post-estructuralista, siguiendo la línea lacaniana.¹⁸ No obstante, Laclau incorpora tres elementos adicionales. En primer lugar,

¹⁶ Una herencia tan poco explícita, que no hemos hallado referencias concretas a Lévi Strauss en sus principales trabajos y son escasas las referencias entre sus principales seguidores. De hecho, en el libro de Marchart (2009) sobre el pensamiento político posfundacional, las referencias a Lévi Strauss se encuentran llamativamente ausentes.

¹⁷ Laclau menciona también la concepción del “mito” de la “huelga permanente” de Sorel, quien entendía al mito como “un conjunto de imágenes equivalentes, capaces de galvanizar el imaginario de las masas y lanzarlas a la acción colectiva” (Laclau, 2006: 49). No obstante, no profundiza en el posible uso de este concepto, criticando su determinismo económico “en última instancia” (Laclau y Mouffe, 1987: 71). Esta noción de mito unificador ha sido empleada también por Lechner, quien se refiere al concepto de “mito unitario”, para dar cuenta de un tipo de mito que “vincula el diagnóstico de la diversidad social con la necesidad de una integración social” (Lechner, 1977: 136). Así, afirma que “la lógica del aparato estatal apunta al equilibrio social y a la integridad territorial, o sea, a la garantía del orden. Debido a que la heterogeneidad estructural impide basar el orden en la praxis social, se impone el orden coercitivamente, doblado (ideologizado) de mitos unitarios (p. 69). De todos modos, su enfoque, al igual que el de Gramsci, hace hincapié en la determinación económica “en última instancia”, cuestión rechazada por la teoría de Laclau.

¹⁸ En ese sentido, aunque no cite como referencia a Lévi Strauss, en su última etapa Laclau recupera su concepto de “significado flotante”, al que redefine como “significante flotante”, destacando su elemento de disputa ideológica y no fijación (Laclau, 2003b: 305, Laclau, 2005a).

tomando como base a Derrida, asume que la estructura “dislocada” puede ser suturada mediante una “decisión indecidible” del sujeto, que incorpora un “suplemento” a lo representado, asumiendo una forma “mítica” (Laclau, 1993: 47, Laclau, 2005a: 99). En segundo término, desde Lacan, se refiere al proceso de “identificación” que genera tal decisión mítica (Laclau, 1993: 221; Laclau, 2005a: 114-117). Finalmente, radicaliza el factor histórico-político del mito, a partir de los aportes de Gramsci (1984), aunque sin caer en una plena performatividad de la enunciación. En ese marco, diferenciándose del decisionismo hobbesiano y schmittiano, y trascendiendo los aportes lacanianos, sostiene que siempre existe una “estructuración relativa” (Laclau, 1993: 59) que condiciona toda construcción identitaria, de modo tal que toda decisión “presupone referencias contextuales”, vinculadas a “los límites de una estructura que, en los hechos, está sólo parcialmente desestructurada”¹⁹ (Laclau, 2005a: 119-121).

6. Contribuciones teóricas recientes para el análisis de los mitos desde el posfundacionalismo

Algunos análisis recientes han aportado herramientas para complejizar el abordaje de los mitos desde una perspectiva posfundacional. Aboy Carlés (2001: 41, 2005: 114) ha destacado la “parcial sedimentación y objetivación” de las identidades políticas, en una crítica a las concepciones sobre la nominación performativa de Zizek.²⁰ A su vez, ha contribuido al desarrollo del análisis político del mito, recuperando los aportes de la concepción barthesiana, desde un abordaje post-marxista.²¹ Burdman (2009) ha partido de esta propuesta, integrándola con algunos conceptos adicionales de la teoría política de Ranciere (1996). Desde su perspectiva, el sistema semiológico

¹⁹ Existen diferentes concepciones del sujeto en el transcurso de la obra de Laclau. Por razones espaciales, aquí sólo nos interesa examinar su relación con el análisis del mito.

²⁰ Recordemos que Zizek (1992, 2006) parte de la base de la capacidad de creación performativa de la realidad mediante la nominación simbólica, sin tener en cuenta sus condiciones de posibilidad. En ese marco, cita el concepto de “eficacia simbólica” de Lévi Strauss, para vincularlo a la “reescritura del pasado en nuevos contextos que modifican retroactivamente su significado” (Zizek, 2006, *op. cit.*, p. 263). Un problema similar se encuentra en Bourdieu, cuando se refiere a la “eficacia” de “enunciar el ser con autoridad”, que permite performar la “capacidad” de “hacer ver y hacer creer” (Bourdieu, 1984, *op. cit.*, p. 61). Lacan, finalmente, ha destacado las “resistencias” del paciente a la “transferencia”, aunque sin profundizar en el particular.

²¹ Como bien lo aclara Aboy Carlés, se retoma la noción de mito como un sistema semiológico segundo, lo que no implica asumir su carácter de “lenguaje robado” (Aboy Carlés, 2003, p. 16, nota 13).

segundo correspondería a una interpelación ideológica posterior del líder popular (en este caso, Juan Perón), que no sólo produciría una “ruptura” con el orden vigente, sino que, bajo una “configuración identitaria previa”, reconfiguraría la realidad parcialmente sedimentada del lenguaje primero; es decir, la realidad relativamente objetivada. En ese marco, en una lógica performativa, el peronismo habría llevado a cabo, en el momento de irrupción a la escena política, una “generación retroactiva del acontecimiento como tal”, por el “trastocamiento retroactivo de su carácter”²² (Burdman, 2009: 629-631).

Sebastián Barros se ha referido también a la “relativa estructuralidad” de toda identidad (Barros, 2002: 23 y ss., 2009). Tomando como base los aportes de Laclau (1993), ha sostenido que el eje de análisis del mito puede ubicarse en el “contenido mítico” o, por el contrario, en el “espacio mítico”. Si el primero corresponde al contenido particular del mito, el segundo privilegia el polo de la articulación. En este último sentido, el mito es caracterizado como un espacio que permite la “rearticulación del espacio dislocado”, es decir, que posibilita, en los términos de Laclau, hegemonizar discursivamente el espacio social (Barros, 2002: 25-26).

Sánchez Estellés (2009) ha integrado el abordaje de Laclau con la teoría de las representaciones sociales. Partiendo de la tesis de Laclau de que existe una pluralidad de identidades diferenciales en las sociedades actuales, y destacando el papel de “anclaje” de Moscovici (1979), ha sostenido que los mitos no deben ser entendidos desde una imagen de imposición universal y unitaria, sino que existe una diversidad de mitos en disputa, algunos más sedimentados que otros. En ese contexto, ha propuesto distinguir entre niveles diferenciales de “dislocaciones”, relacionando el grado de éxito de los mitos a los “imaginarios sociales” (Laclau, 1993) predominantes, y a su relación con las prácticas sociales de la vida cotidiana. Esta interacción dinámica permitiría diferenciar entre imaginarios sociales en disputa o “flotantes”, frente a aquellos que han logrado convertirse en hegemónicos, hallándose más sedimentados.

²² Esta propuesta discute con los análisis formalistas de la teoría discursiva del populismo de Laclau (2005b) y dialoga con la concepción rancieriana desarrollada por Barros (2006), para quien el populismo representaría el momento de “inclusión radicalizada” de los “sin parte”. Por razones espaciales, no podemos analizar este debate. Cabe destacar, además, los aportes de Balsa, quien señala, desde Laclau, que “el pueblo no sólo sería una construcción discursiva que articula tradiciones y buen sentido, sino que también debería configurar un mito”. Ello lo conduce a destacar que “la idea de mito es la gran ausente de *La razón populista*”, y a revalorizar el componente “pasional” en la construcción de las identidades (Balsa, 2010: 19-20). Coincide, en ese sentido, si bien desde un marco pos-gramsciano, con las críticas de Stavrakakis (2010) a Laclau, debido al relegamiento de la dimensión “afectiva” en el análisis de la hegemonía.

En cuanto a la vertiente lacaniana, ha sido enriquecida con una reinterpretación de la teoría althusseriana de la ideología, en clave psicoanalítica. Desde esta perspectiva, Slavoj Zizek (1992, 2003a, 2003b, 2006) se ha referido al papel clave que asume la lógica del “fantasma” (la “fantasía” imaginaria) en la estructuración de lo social y a su estrecha relación con los mandatos imperativos del superyó, investidos de “goce”.²³ A su vez, a partir de los ejemplos del fascismo italiano y el estalinismo, ha vinculado la eficacia de los relatos mitológicos con las prácticas sociales y los rituales políticos de los agentes, que reproducen y contribuyen, de forma inconsciente, a la creencia en el orden dominante.

Mientras que la propuesta de Zizek mantuvo una ambigüedad que, por momentos, lo acercó al esencialismo “en última instancia” del marxismo althusseriano,²⁴ otros análisis recientes aplicaron sus categorías teóricas en clave post-marxista. En ese sentido, desde la llamada “izquierda lacaniana”, Stavrakakis (2010: 215 y ss.) hizo uso de las categorías de Zizek para examinar el modo de estructuración mítico del nacionalismo, la derecha racista y el éxito del discurso del consumismo capitalista.

7. El análisis aplicado de los mitos desde los estudios políticos posfundacionales de América Latina

Algunos análisis posfundacionales de nuestra región han aplicado, y en parte reformulado, estas perspectivas del mito.²⁵ La concepción barthesiana ha

²³ En lugar de hablar de mito, la Teoría Psicoanalítica de la ideología de Zizek (2003a, 2003b) se refiere al concepto de “ideología”, para definir a estas construcciones imaginarias que cohesionan fantasmáticamente a la sociedad, forcluyendo los antagonismos. Esta concepción es recuperada también en algunos trabajos de Laclau (2006). En Zizek, sin embargo, existe una elaboración más amplia sobre la función ideológica, vinculada al concepto lacaniano de goce y a la proyección de la imposibilidad unaria en objetos externos que son negativizados (véase Zizek, 1992, 2003a). Sobre las vinculaciones entre las nociones de mito e ideología en Lévi Strauss y el psicoanálisis lacaniano, véase Collazo (2011). En cuanto al concepto de ideología en las teorías de Zizek y Laclau, véase Fair (2011). Cabe destacar que el propio Lévi Strauss (1968a) se refería a los vínculos “dialécticos” que existen entre el mito y los “ritos”, destacando la necesidad de “compararlos con las creencias y prácticas” sociales (pp. 211 y 218). De hecho, el antropólogo sostenía también que “nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política” y que “tal vez, ésta no ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas” (*op. cit.*, p. 189).

²⁴ Básicamente, al postular, en sus trabajos más recientes, una primacía cuasi-ontológica de lo económico (Zizek, 2003b) y una concepción del “antagonismo” (Zizek, 2003a: 37) o de la “lucha de clases” (Zizek, 2006: 169) como el “nombre” de lo Real.

²⁵ Ello no implica desconocer otros análisis de los mitos políticos en nuestra región. Al respecto, véanse Armony (2002) y Souroujón (2012), entre otros.

sido empleada por Aboy Carlés (2001) desde un abordaje post-marxista de las identidades políticas, para analizar la construcción del mito del “país real” versus el “país legal”, durante la experiencia del peronismo de posguerra. Burdman (2009) ha partido de esta propuesta para examinar la irrupción política del populismo peronista. Barros (2002) ha tomado como base la función articuladora del mito de Laclau, vinculada a la existencia de una “relativa estructuralidad” histórica, para analizar la función hegemónica del mito del “mercado libre”, durante la última Dictadura militar argentina (1976-1983), y el “mito del alfonsinismo”, durante el período de retorno de la democracia. Retamozo y Muñoz (2008), en su análisis del discurso kirchnerista, se han referido al mito del Estado como “suturador de las heridas sociales” y “espacio de contención de amplios sectores” sociales, frente al espacio “dislocado” dejado por las políticas neoliberales de los años noventa. Sánchez Estellés (2005), por su parte, ha aplicado la perspectiva laclausiana del mito para examinar los imaginarios subyacentes al uso de la red internet. Finalmente, trabajos recientes han integrado las perspectivas laclauianas, barthesianas y lacanianas para analizar los mitos del “país potencia” y de la “aldea global”, durante el menemismo (Fair, 2007).

En otros casos, se ha reemplazado el concepto de mito por el de narrativas. En ese marco, algunos análisis políticos de nuestra región han integrado las herramientas de la teoría de la hegemonía de Laclau con el concepto de “narrativas” de Sommers y de Ricoeur, ya sea para examinar las narrativas de los grupos de poder sobre la cuestión social, durante el desarrollismo post-peronista (Laguado Duca, 2011), o para analizar las narrativas en el discurso político de Gaitán, en Colombia²⁶ (Magrini, 2012).

8. Conclusiones

En este trabajo examinamos algunas herencias, convergencias y dialogismos poco destacados entre la antropología estructural de Lévi Strauss y los enfoques del pensamiento post-estructuralista y posfundacional. En la primera parte, problematizamos la validez de las críticas al análisis estructural del antropólogo. Vimos que lejos de asumir un objetivismo epistemológico, Lévi Strauss criticaba la idea de objetividad científica, manteniéndola sólo como un ideal regulativo tendiente a fortalecer la rigurosidad metodológica de su

²⁶ La concepción de la narrativa de Ricoeur y sus convergencias con la teoría de Laclau, ha sido examinado por Mauro (2010). Por otra parte, aunque excede el marco de este trabajo, cabe destacar que el tema de las narrativas ha sido objeto de una pluralidad de análisis desde la semiótica y los estudios “narratológicos” (Segre, Parret, White, Genette, etcétera.).

propuesta. En segundo término, señalamos que el análisis estructural no implicaba una determinación de la estructura sobre el sujeto, ni conducía al antropólogo a abandonar la importancia de la historia, sino que partía de la base de un análisis diacrónico, para construir, de forma inductiva, generalizaciones más amplias a nivel sincrónico. Finalmente, observamos que el análisis estructural tampoco abandonaba al hombre y a la praxis social, sino que restringía su autonomía, destacando los límites del imaginario occidental etnocéntrico y su creencia en el progreso evolutivo de la sociedad y remarcando las restricciones provenientes de los factores inconscientes y las contradicciones estructurales del orden social.

Con base en los aportes clave de las investigaciones etnológicas de Lévi Strauss sobre la existencia de contradicciones sociales que trascienden al Estado moderno y a la sociedad capitalista, y la presencia de formaciones inconscientes que permiten estructurar simbólicamente el orden social, podemos decir que el antropólogo belga-francés contribuyó, de forma directa o indirecta, al desarrollo de las premisas centrales del post-estructuralismo y de lo que se conoce como el pensamiento político posfundacional. Y ello en razón de que su análisis estructural de los años cincuenta conceptualizó tempranamente la importancia central que adquiere la dimensión significante e inconsciente en la conformación del orden social, subrayó el postulado del conflicto y los antagonismos políticos como aspectos ontológicos de la vida en sociedad y formuló una crítica a las concepciones objetivistas, racionalistas y teleológicas del positivismo.

En una segunda parte, analizamos las influencias del análisis estructural de los mitos de Lévi Strauss en los enfoques contemporáneos de tradición francesa, identificando tres perspectivas que tomaron como base sus contribuciones. Desde la concepción semiológica de Barthes, se adoptaba el método de análisis estructural, conservando los residuos objetivistas del célebre antropólogo belga-francés. La perspectiva psicoanalítica lacaniana recuperaba el análisis estructural y formalista del mito, pero radicalizando las críticas al objetivismo y al universalismo y enfatizando en la función significante del mito, en clave posfundacional. Por último, la teoría política de Ernesto Laclau mantenía una herencia menos explícita con la propuesta de Lévi Strauss, incorporando un análisis del mito desde el campo post-marxista a partir de algunas contribuciones del historicismo gramsciano y la deconstrucción derridiana.

En la última parte, examinamos los estudios recientes desde la teoría política post-estructuralista y posfundacional que han retomado, y en parte reformulado, estas concepciones sobre el mito. Por un lado, destacamos los aportes de Aboy Carlés, quien analiza al mito desde la perspectiva barthe-

siana, aunque profundizando sus vínculos con la historia y la construcción de las identidades políticas, a través de una perspectiva post-marxista. Por el otro, examinamos los aportes de Barros, quien asume la perspectiva laclauñiana del mito como factor simbólico unificador, vinculado a la relativa estructuralidad de lo social. También señalamos las contribuciones de Sánchez Estellés, quien aporta herramientas para el análisis discursivo de los mitos en disputa hegemónica, en vinculación con la teoría de las representaciones sociales de Moscovici. Finalmente, nos referimos a los aportes de la teoría psicoanalítica de la ideología de Zizek, quien analiza los mitos como fantasmas inconscientes investidos de goce, que refuerzan su eficacia simbólica mediante las prácticas sociales y los rituales políticos de los agentes. Mencionamos también la reinterpretación de Stavrakakis desde la izquierda lacaniana, quien profundiza en la dimensión del goce como factor político desde un abordaje posfundacional.

En la etapa final, realizamos un recorrido general por los estudios políticos aplicados del análisis mitológico, colocando el eje en las investigaciones posfundacionales de nuestra región. En ese marco, destacamos los abordajes que toman como base estas vertientes de análisis del mito para examinar los procesos políticos contemporáneos, así como aquellos que complementan estas propuestas con otras perspectivas, ya sea con el análisis de las narrativas de Sommers, la propuesta de hermenéutica crítica de Ricoeur o el análisis de los imaginarios y las ideologías de la teoría lacaniana de Zizek.

Como hemos podido apreciar en este trabajo, las contribuciones del análisis estructural de Lévi Strauss, incluyendo sus estudios etnológicos sobre los mitos, mantienen una absoluta vigencia y actualidad, constituyendo una de las herencias más importantes, y a su vez menos reconocidas, del pensamiento político posfundacional, la teoría política post-estructuralista y los estudios políticos contemporáneos de nuestra región. Hace falta, sin embargo, promover una mayor apertura al diálogo y la articulación teórico-metodológica y aplicada entre estas perspectivas, reconociendo la fuerte herencia y las evidentes convergencias teóricas y conceptuales existentes, pero también revalorizando el rigor metodológico del análisis estructural, relegado en la mayor parte de los abordajes posfundacionales. De este modo, el análisis político de los mitos podría ganar en complejidad y rigurosidad analítica, potenciando su capacidad heurística.

9. Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo (2001), *Las dos fronteras de la democracia argentina*, Rosario, Homo Sapiens.
- Aboy Carlés, Gerardo (2003), “Repensando el populismo”, en *Política y gestión*, núm. 4, pp. 9-34.
- Aboy Carlés, Gerardo (2005), “Identidad y diferencia política”, en AA.VV., *Tomar la palabra. Nuevas formas de protesta social en Argentina*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 111-128.
- Aboy Carlés, Gerardo (2010), “Las paradojas de la heterogeneidad”, en *Studia Politicae*, núm. 20, pp. 97-104.
- Álvarez, Alicia (2006), *La teoría de los discursos en Jacques Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva.
- André, Jacques (2009), “Psicoanálisis y antropología: entre malentendidos y divergencias”, en AA.VV., *Claude Lévi Strauss en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Colihue, pp. 219-224.
- Armony, Víctor (2002), “El país que nos merecemos: mitos identitarios en el discurso político argentino”, en *DeSignis*, núm. 2.
- Balsa, Javier (2010), “Las dos lógicas del populismo, su disruptividad y la estrategia socialista”, en *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 2, núm. 17, pp. 7-27.
- Barros, Sebastián (2002), *Orden, democracia y estabilidad*, Córdoba, Alción.
- Barros, Sebastián (2006), “Inclusión radical y conflicto en la constitución del pueblo populista”, en *CONFINES*, núms. 2-3, pp. 65-73.
- Barros, Sebastián (2009), “Las continuidades discursivas de la ruptura meneista”, en F. Panizza (comp.), *El populismo como espejo de la democracia*, Buenos Aires, FCE, pp. 351-383.
- Barthes, Roland (1970), *S/Z*, Paris, Du Seuil.
- Barthes, Roland (1991), *Mitologías*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (2008), *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Burdman, Javier (2009), “Heterogeneidad, irrupción radical y mito en la génesis de las interpelaciones populistas durante la conformación del peronismo”, en *SAAP*, vol. 3, núm. 3, pp. 615-634.
- Castoriadis, Cornelius (1999), *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets.
- Collazo, Carolina (2011), “Mito ideología e inconsciente”, en *La trama de la comunicación*, núm. 15, pp. 29-45.
- Dagfal, Alejandro (2009), “El encuentro de Lacan con Lévi-Strauss: del poder de la imagen a la eficacia del símbolo”, en AA.VV., *Claude Lévi Strauss en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Colihue, pp. 195-204.

- De Ípola, Emilio (2001), *Metáforas de la política*, Rosario, Homo Sapiens.
- De Ípola, Emilio (2007), *Althusser, el infinito adiós*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- De Ípola, Emilio (2009), “Mito y pensamiento en Lévi Strauss”, en AA.VV., *Claude Lévi Strauss en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Colihue.
- De Saussure, Ferdinand (1959), *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada.
- Derrida, Jacques (1989), “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, pp. 383-401.
- Derrida, Jacques (1997), *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos.
- Durkheim, Emile (2003), *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Libertador.
- Fair, Hernán (2007), *Identidades y representación. El rol del Plan de Convertibilidad en la consolidación de la hegemonía menemista (1991-1995)*, Tesis de Maestría en Ciencia Política y Sociología, Buenos Aires, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), mimeo.
- Fair, Hernán (2011), “El concepto de ideología y la tensión entre conflicto, consenso y orden en las teorías de Laclau y Zizek”, en *Leviathan*, núm. 3, pp. 146-189. URL: http://www.fflch.usp.br/dcp/leviathan/index.php/leviathan/article/view/88/pdf_14
- Fortanet Fernández, Joaquín (2005), “Lévi Strauss en el debate humanismo-antihumanismo”, en *Astrolabio*, núm. 0. URL: http://www.ub.edu/astrolabio/Art%EDculos/Art%EDculo_Joaqu%EDnFortanet.pdf
- Foucault, Michel (1973), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- Foucault, Michel (2008), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2013), *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Freud, Sigmund (1973), “El malestar en la cultura”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Freud, Sigmund (1979), “Tótem y tabú”, en *Obras Completas de Sigmund Freud*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Giddens, Anthony (2007a), *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Giddens, Anthony (2007b), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Glynos, Jason y Stavrakakis, Yannis (2008), “Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau”, en S. Crichtley y O. Marchart (comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, Buenos Aires, FCE, pp. 249-267.
- Gramsci, Antonio (1984), *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión.

- Gruner, Eduardo (2009), "Claude Lévi Strauss: el pensamiento mítico literario: entre la química y la música", en AA.VV., *Claude Lévi Strauss en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Colihue, pp. 321-330.
- Lacan, Jacques (1976), *Seminario V: Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva visión.
- Lacan, Jacques (1987), *Escritos 2*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2003), *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2006), *Seminario XVII: El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, Jacques (2008), *Seminario XX: Aun*, Buenos Aires, Paidós.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE.
- Laclau, Ernesto (1993), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (2003a), *Philosophical roots of discourse theory*. URL: https://www.sx.ac.uk/centres/TheoStud/documents_and_files/pdf/Laclau%20-%20philosophical%20roots%20of%20discourse%20theory.pdf
- Laclau, Ernesto (2003b), "Construyendo la universalidad", en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek (comps.), *Contingencia, hegemonía y universalidad*, México, FCE.
- Laclau, Ernesto (2005a), "Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía", en C. Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Espacios del Saber, pp. 97-136.
- Laclau, Ernesto (2005b), *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- Laclau, Ernesto (2006), "Muerte y resurrección de la teoría de la ideología", en *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, FCE, pp. 9-55.
- Laguado Duca, Arturo (2011), *La construcción de la cuestión social*, Buenos Aires, Espacio.
- Lechner, Norbert (1977), *La crisis del Estado en América Latina*, Caracas, El Cid.
- Lévi Strauss, Claude (1968a), *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Lévi Strauss, Claude (1968b), *Mitológicas (I): lo Crudo y lo Cocido*, México, FCE.
- Lévi Strauss, Claude (1979), "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, pp. 13-42.
- Lévi Strauss, Claude (1999), *Raza e historia*, Madrid, Altaya.
- Magrini, Ana Lucía (2012), "De la narrativa al discurso. Un análisis de las narrativas, voces y sentidos del discurso gaitanista en Colombia (1928-1948)", en *Signo y pensamiento*, núm. 29, pp. 400-416.

- Marchart, Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional*, Buenos Aires, FCE.
- Mauro, Sebastián (2010), “El espacio público y los significantes flotantes”, en *Convergencia*, vol. 17, núm. 54.
- Morin, Edgar (1994), “La noción de sujeto”, en D. Fried Schnitman, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, pp. 67-85.
- Moscovici, Serge (1979), *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul.
- Ranciere, Jacques (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Retamozo, Martín y Muñoz, María Antonia (2008), “Hegemonía y discurso en la Argentina contemporánea”, en *Perfiles Latinoamericanos*, pp. 121-149.
- Richard, Francoise (2009), “Freud y Mauss, Lacan y Lévi Strauss: encuentros y malentendidos”, en AA.VV., *Claude Lévi Strauss en el pensamiento contemporáneo*, Buenos Aires, Colihue, pp. 227-235.
- Ricoeur, Paul (2008), *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Prometeo.
- Sánchez Estellés, Isis (2009), “The sociological reformulation of Laclau’s social imaginaries”, en *Essex Graduate Journal of sociology*, núm. 9, pp. 34-43.
- Sartre, Jean Paul (2003), *El existencialismo es un humanismo*, México, Octaedro.
- Sazbón, José (2000), “El sujeto en las ciencias humanas”, en *Estudios de Filosofía práctica e historia de las ideas*, vol. 1, núm. 1.
- Souroujón, Gastón (2012), *El peronismo vuelve a enamorar. La articulación de un imaginario político durante el gobierno de Menem*, Tesis de Doctorado en Ciencia Política, Universidad Nacional de Rosario.
- Stavrakakis, Yannis (2010), *La izquierda lacaniana*, Buenos Aires, FCE.
- Vernant, Jean Pierre (1994), *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI.
- Verón, Eliseo (1968), “Prólogo a la edición española”, en C. Lévi Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA, pp. 9-18.
- Zizek, Slavoj (1992), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Zizek, Slavoj (2003a), “El espectro de la ideología”, en S. Zizek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 7-42.
- Zizek, Slavoj (2003b), “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, en J. Butler, E. Laclau y S. Zizek (comps.), *Contingencia, hegemonía y universalidad*, Buenos Aires, FCE, pp. 95-140.
- Laclau y S. Zizek (comps.) (2006), *Porqué no saben lo que hacen*, Buenos Aires, Paidós.