

ranía. Y vaya esta crítica final de un etnocentrismo a pequeña escala como incitación a descubrir por uno mismo las contradicciones y responsabilida-

des del tiempo presente. En un par de volúmenes que merecerían ser traducidos.

Luis ARRILLAGA ALDAMA

JOSÉ ALCINA FRANCH (comp.)  
**El mito ante la Antropología y la Historia**  
 (Madrid, CIS/Siglo XXI, 1984)

En julio de 1982, el doctor Alcina Franch organizó, dentro del programa de actividades de la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, un seminario cuyas diferentes exposiciones forman ahora parte de este libro. Reuniendo especialistas de orientaciones teóricas y áreas de investigación dispares, se ha dado así lugar a la recuperación de una problemática que, pese a su importancia, ha sido siempre mantenida en un lugar secundario. El principal mérito de esta publicación es avivar una discusión que no se ha desarrollado suficientemente, al menos no por los canales más fructíferos, y reactivar líneas de investigación relativamente estancadas. Pero vayamos a los trabajos de los autores.

Por debajo de la seductora promesa de exponer el papel del mito en la vida griega, lo que realmente nos muestra Rodríguez Adrados («El mito griego y la vida griega») es un panorama general que nos informa sobre las fuentes no-helénicas de las que esta tradición se alimentó; su desarrollo y la configuración que fue definitivamente adquiriendo; los distintos registros artísticos (de poemas a frisos) de los que los mitos se sirvieron para

expresarse; el corte entre una mitología que fue perdiendo pie y marchitándose, cuyos principales personajes eran dioses, y otra, cada vez más rica y vital, protagonizada por héroes, y, finalmente, la pugna entre el pensamiento mitológico y la naciente racionalidad filosófica y científica. Este viaje, podríamos decir «etnográfico», por medio de la cultura mítica griega pierde, justamente por su carácter descriptivo, la posibilidad de echar luz sobre lo que, pensamos, hubiese ofrecido un interés mucho mayor al responder más plenamente a las expectativas que su título provoca: las formas específicas en que una cultura se ve interpretada por un cuerpo mitológico, las tensas articulaciones implicadas, los mecanismos en juego en la emisión y recepción del discurso mítico en diferentes lugares sociales. Esta carencia se muestra, p. ej., en que el pasaje único de una racionalidad totalmente desplegada pero inconsciente, propia del mito, a la consciente pero aún en pañales de la filosofía y de la ciencia no es visto sino con los propios ojos de sus protagonistas, cayendo en la clásica «trampa del nativo»; es decir, la razón de la

incompatibilidad de uno y otro pensamiento se explicita en los mismos términos de un Heráclito, un Platón o un Hipócrates, que ni estaban en condiciones de entender lo que el mito realmente decía bajo un ropaje «contradictorio, violento», ni de aceptar la continuidad entre esa lógica oculta y la que ellos ponían explícitamente a la luz por primera vez en la historia.

El campo en que se mueve Gil Grimau («El pensamiento mágico árabe en la frontera del hecho islámico») es exactamente opuesto al que veíamos en el trabajo anterior. No nos encontramos aquí con narraciones míticas, sino con elementos atómicos que, supone el autor, indican la existencia de aquéllas en un período anterior al establecimiento del Islam. Esta ausencia, a la que hacen más evidente los rastros que nos han llegado, es el producto de la estrategia con la que la religión naciente se enfrentó a sus antecesores. Como el cristianismo, el islamismo, religión también múltiplemente conquistadora, debió decidir una política que garantizase su hegemonía. A diferencia del cristianismo, que optó generalmente por sabias y malabarísticas absorciones, el islamismo practicó una intransigente y forzada amnesia de lo que dejaba atrás. Pero el monopolio así obtenido no dejó, en algún u otro lugar del sistema, de conservar huellas del pasado. Este, lo bastante descalabrado como para no poder constituirse en culto periférico del tipo que Ioan Lewis ha descrito en algunas sociedades africanas, tuvo, sin embargo, la suficiente vitalidad o inercia como

para grabar su recuerdo desmembrado en «una costumbre, una joya, un cuento, el dibujo de una alfombra». Reconstruir el *corpus* mítico preislámico es, pues, una pretensión condenada de antemano al fracaso, al menos con los elementos con que actualmente se cuenta. Lo que entonces queda como tarea, y a eso se dedica en esta exposición Gil Grimau, es esbozar la constitución paradigmática y sintagmática de algunos de sus protagonistas, elaborar una especie de «diccionario», marcar conjeturalmente posibles mitos y ritos que habrían girado alrededor de éstos, tomando como base fundamental las narraciones recogidas en *Las mil y una noches*.

Shökel («Lenguaje mítico y simbólico en el Antiguo Testamento») se mueve en una perspectiva que recuerda la de los estudiosos del siglo pasado destacada por Rubio Hernández («para la cultura cristiana la edad del mito había pasado»). En efecto, su propósito es señalar que los textos bíblicos (analizados como mitos por Leach, con mayor o menor éxito, desde un ángulo británicamente estructuralista) no son ya mitos, puesto que en ellos «lo mítico ha sido absorbido en una visión más racional». Lo que resta de ellos en el Antiguo Testamento es, sí, «lo más válido y permanente, su lenguaje simbólico (...) adaptado a su propia concepción religiosa». Lo que ha quedado descartado es aquello que, en opinión del autor, constituye la «miticidad» del mito: la «restauración de lo primordial» y la «recurrencia a los elementos cósmicos». Ante este desgajamiento, la tarea que queda en manos de Shökel es

mostrar el juego simbólico de algunos fragmentos de las Escrituras y sus ecos en determinados poetas contemporáneos. Pero ¿nos conforma esa definición sustancial de mito a la que acude el autor?

Alcina Franch («El nacimiento de Huitzilopochtli: análisis de un mito del México prehispánico») presenta el mito que da título a su trabajo, uno de los más conocidos y relevantes del área, y testa a su respecto análisis de distintos autores que le proponen dos líneas diferentes de interpretación. Así, este relato, que narra la fecundación prodigiosa de Coatlicue y el conflicto que ello provoca con sus cuatrocientos hijos, incitados principalmente por su hermana Coyolxauhqui y traicionados por su hermano Arbol-enhiesto, conflicto que se salda por la derrota y huida de los rebeldes enfrentados por Huitzilopochtli, salido finalmente del vientre de su madre, ha sido visto ya como el relato de un acontecimiento histórico (guerra entre toltecas y mexicas, lucha entre clanes, conflicto entre diversos grupos, confrontamiento de «una sociedad guerrera con los restos del poder matrilineal»), ya como una narración de simbolismo cosmológico. Esta traducción astronómica del mito lo muestra, en su versión más común, como representando «el estrechamiento de la luna durante la segunda mitad del mes y la huida cotidiana de las estrellas». En la confrontación de líneas interpretativas, Alcina Franch opta por esta segunda, que se le presenta en concordancia con análisis iconográficos que él mismo ha realizado. De todos modos, el mito también da-

ría cuenta de un elemento básico de la cultura de la que proviene: «esta tremenda y misteriosa contradicción de la vida y la muerte que es, al mismo tiempo, el día y la noche, la fecundidad y la esterilidad, lo masculino y femenino, lo claro y lo oscuro, lo cálido y lo frío, lo contable y lo incontable, el norte y el sur». Ahora bien, hay al menos dos aspectos en el trayecto que nos ha hecho recorrer Alcina Franch que nos resultan poco convincentes. Ante todo, la discusión entre interpretaciones históricas y míticas del texto presentado. Esta cuestión sobre el *origen* del mito, ¿dice algo sobre su *sentido*? Por otro lado, la propuesta de ver en él la reflexión sobre lo dual, ¿no ha sido impuesta externamente al mito en el comentario hecho por el autor, que hemos pasado por alto en nuestro esquematísimo resumen, sobre la cosmovisión mesoamericana, donde se nos informa que «uno de los principios más ampliamente presentes en los sistemas religiosos mesoamericanos (...) es el principio dual»? ¿El mito está ahí tan sólo para reafirmar lo que el discurso explícito no se cansa de enseñarnos?

Estas cuestiones apuntan a las del *status* del mito, del tipo de sentido que produce, del nivel en que lo hace. Problemas que son los que históricamente han estado más o menos conscientemente por debajo de las investigaciones de aquellos que, en un modo u otro, han estado ligados al proceso de pasaje del mito del «ruido» al «sentido»; es decir, al trabajo por el que se fue dejando de lado la superficial arbitrariedad y sin sentido

del relato mítico para encontrar, a distintos planos, según distintas estrategias interpretativas, que éste realmente decía algo. A esta compleja historia se dedican dos capítulos de este libro.

En el primero de éstos, Rubio Hernández («Los inicios de la interpretación antropológica del mito») ofrece una visión de estos estudios en el siglo pasado. Iniciados por filólogos (Otfried Müller, Renan, Max Müller), pasan de enfocar, con el primer autor, los mitos en su relación con «acontecimientos legitimadores» y ritos religiosos a, con el último, entenderlos en función de los fenómenos de lenguaje puestos en juego. En efecto, la forma originaria de expresar los fenómenos de la naturaleza ha sido la metáfora poética; ésta, con el tiempo, fue perdiendo su transparencia y los mitos fueron forjados, como una especie de «enfermedad del lenguaje», para reinventar el sentido olvidado de aquélla. Pero fue en los trabajos de los antropólogos evolucionistas (Tylor, Frazer, Lang) donde los estudios mitológicos, no limitados ya a los casos clásicos, sino extendidos también a la producción de los pueblos «primitivos», tuvo su desarrollo más relevante y dio paso a las actuales direcciones de investigación. Es más que nada con el autor citado en último lugar con quien se anticipan las posiciones y preocupaciones de un Malinowski y un Evans-Pritchard. Compartiendo las perspectivas de Tylor y Frazer, Lang entiende que la toma de conciencia que los «primitivos» hacen del mundo, en su calidad de niños de una humanidad que debe

evolucionar, es «animista», y que su curiosidad se ve conformada con la «primera respuesta» obtenida, cualquiera sea su grado de absurdidad. Pero, a diferencia de sus colegas, Lang separa religión de mito; ambas instancias corresponden a etapas y necesidades humanas diferentes. Si la primera implicaba una visión ética del mundo y de los hombres, el segundo, su degeneración, daba lugar a la realización de «profundas necesidades emocionales que la religión es incapaz de satisfacer».

Si la orgullosa Europa finisecular podía verse a sí misma en el tope del desarrollo civilizatorio, la guerra echó por suelo tamaña autocomplacencia. Esta es, al menos, una de las razones que, según García Gual («La interpretación de los mitos antiguos en el siglo xx»), llevó a que ante las culturas ajenas, y en particular los mitos, no fuese enfatizado ya tanto su carácter «primitivo», sino su «diferencia». Dejando de lado las investigaciones helénicas de la escuela de Cambridge (Harrison, Murray, Cornford), que rastrearon la mitología griega en busca de estratos religiosos más arcaicos y que intentaron mostrar, con Cornford, el parentesco entre mito y razón, las tendencias que han primado en el campo de la interpretación mítica son tres. El simbolismo, con figuras como Cassirer, Eliade o, más recientemente, Durand, que intentan destacar el carácter inefable de la «experiencia primordial y religiosa de la existencia» expresada por los mitos. Preocupados más que nada por el valor aislado de las figuras de lenguaje atómicas (tal como en este libro lo muestra un re-

presentante de esta corriente, Schökel), ni el sistema implicado en el relato mítico ni su relación con las culturas y sociedades en donde surge se les presenta como tema de reflexión. Por el contrario, el funcionalismo, en la persona de uno de sus fundadores, Malinowski, abandona toda tentativa de comprender el «mensaje» de los mitos para propugnar la necesidad de su anclaje social que lo revele no como «un cuento ocioso (...) una explicación intelectual ni una imaginaria del arte, sino [como] una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral». De esta manera, tanto simbolismo como funcionalismo rompen la unidad del mito, uno hacia dentro, acudiendo a sus componentes simbólicos; el otro hacia afuera, recurriendo a su función social. Emparentado con el funcionalismo, pero no en su versión británica, sino en la original francesa de Durkheim, Dumezil realiza sus prolíferas investigaciones sobre la mitología indoeuropea echando mano a las estructuras sociales de los pueblos estudiados, pero mostrando cómo la propia materia mítica está elaborada según estructuras propias, isomórficas con las sociales. La influencia de este autor es una de las que ha pesado sobre la formulación del estructuralismo por Lévi-Strauss; no ha sido, por cierto, la única. La fuerte presencia de los estudios fonológicos de Jakobson es, quizá, lo más relevante en el intento levistraussiano de busca de las estructuras profundas, no manifiestas, de sentido de los mitos. Sentido que no es entonces ni el de su remisión a algo exterior ni su disgregación en va-

lores simbólicos, sino el de la lógica de su composición, que tiene como elementos en juego las propiedades sensibles y las relaciones entre éstas, que el mito teje narrativamente. Ahora bien, se debe seguramente a la obligada síntesis de esta exposición que su autor deja de lado un hecho esencial para entender la contraposición entre funcionalismo y estructuralismo: la postura de Malinowski es simplemente declarativa, retórica. ¿Dónde está, si no, la producción de la antropología británica sobre mitos? Esto lleva a la cuestión de los niveles estratégicos de abordaje que una y otra escuela asumen. Salvo, quizá, las esporádicas incursiones de Leach, los funcionalistas nunca han hecho del mito el centro de su interés, reservado, sí, al rito<sup>1</sup>. En algún caso, como en el del estudio de los *ndembu* por Turner, aquél es dejado de lado por razones empíricas, pero con M. Douglas se explicita abiertamente la opción del estudio del rito contra la del mito (1975: 57):

«Como nuestro interés central es la formación de significados, lo mejor que podríamos hacer es evitar el material mítico. Aparte de ser notoriamente flexible al capricho del intérprete, se da en un contexto de libertad relativamente amplia. El mito se sitúa por encima y en contra de las exigencias de la vida social.»

Este abandono del campo parece decirnos que, al menos desde la perspec-

<sup>1</sup> Cfr. Giobellina Brumana y González (1981). Este trabajo, cuyas conclusiones serían hoy diferentes, resume un poco menos esquemáticamente esta discusión.

tiva de una de sus más significativas representantes, la escuela británica no está en condiciones teóricas y metodológicas de enfrentarse con el mito. Por su parte, con el estructuralismo ocurre lo inverso; despojado de su mitología implícita, es el rito el que escapa al análisis científico (Lévi-Strauss, 1971: 597 y ss.). No es cuestión aquí de profundizar el tema, pero es interesante al menos destacar que si buena parte de las críticas contra el estructuralismo han sido producidas precisamente por quienes más habían sentido su influencia del otro lado del Canal, quizá se deba más que nada a que habían supuesto ver en los trabajos de Lévi-Strauss una simple metodología que no obligaba a aceptar «los aspectos más amplios del pensamiento de Lévi-Strauss» (la expresión es de Leach). Como resultó pronto evidente, la «técnica» (M. Douglas, 1978: 91: «L.-S. nos ha proporcionado una técnica. Nuestra tarea consiste en refinarla para adaptarla a nuestros fines»), el «procedimiento» (Leach), mal casaban con el empirismo reduccionista. El hecho de que, en algunos casos (Needham, Leach), la percepción de esto fue tardía tal vez esté en la base de la acritud de ciertas reacciones.

Como se sabe, son dos los niveles en que el análisis estructural del mito puede ser realizado. O bien se encara un mito aislado (en todas sus versiones disponibles, claro está) y se descompone su cadena sintagmática en procura de los elementos paradigmáticos que, contrapuestos de determinada manera entre sí, conforman su estructura lógica, o bien la arma-

zón del mito es remitida a otros mitos en busca del grupo del que éste es una de sus combinatorias. La primera estrategia es la ejemplificada por Lévi-Strauss (1958: cap. XI) con el mito de Edipo, en su primera tentativa conocida de análisis mitológico, o la seguida frente a la gesta de Asdiwal (ídem, 1973: cap. IX); la segunda es la llevada a cabo a través de centenares de mitos en las *Mythologiques*. Esta dualidad lleva a la cuestión, nunca formulada con la suficiente claridad, de los distintos niveles de sentido estructural del mito. En efecto, si dejamos de lado el problema que, esquemáticamente, podemos llamar «metodológico» de aquellos mitos que no permitirían ser analizados individualmente, ¿qué ocurre con los que sí pueden serlo? ¿Cuál es la relación entre el sentido de un mito desbrozado en sí y el de su relación con un grupo? Lo que seguramente está por debajo de todo esto, lo que permitiría formularlo y esclarecerlo, es la hipótesis del «mito único» (ídem, 1971: 502 y ss.), que sería el punto de condensación del postulado levistraussiano de que «la tierra de la mitología es redonda» (ídem, 1966: 7).

De todos modos, la dirección que en este libro toma Gutiérrez Estévez («Historia, identidad y mesianismo en la mitología andina») es la del análisis mítico aislado. El objeto de este estudio es un conjunto de relatos conocidos desde hace mucho tiempo en los Andes peruanos y protagonizados por Inkarrí, rey del Cuzco; Collarrí, rey del Collao, y Españarrí. Los relatos hablan de ciertas competiciones

y hacen intervenir en ellas a los personajes en dos parejas: Collarrí e Inkarrí, Inkarrí y Españarrí. Todas las versiones coinciden en dar la victoria, en el primer caso, a Inkarrí y, en el segundo, a Españarrí. Si el primer tipo de narración apunta a la determinación etiológica de ciertas condiciones culturales y naturales de la región, el segundo concluye, tras la decapitación del derrotado por el conquistador, en la esperanza de que su cuerpo y su cabeza se reúnan, signando así la restauración de su poder. Es este final lo que ha impulsado a algunos autores a ver en el relato la expectativa mesiánica del restablecimiento del poder indígena. Pero no es esto, según Gutiérrez Estévez, lo que el mito dice. Para entender su alternativa debemos partir de un esquemático resumen del primer mito, del que se nos presentan seis versiones con algunas significativas diferencias. Inkarrí y Collarrí realizan una competición dividida en tres partes. Una alimentaria, en la que el primero debe comer harina de qañiwa; el segundo, habas secas. Estas son demasiado duras, lo que dificulta su ingestión; la harina es en gran medida llevada por el viento: vence Inkarrí. Una carrera cuyos puntos de partida y llegada varían según las versiones; la hija de Inkarrí entretiene al adversario de su padre: vence nuevamente Inkarrí. El lanzamiento de una barra de oro: vence finalmente Inkarrí. Este, cuentan en diferentes momentos las diversas versiones del mito, viola a la hija de su competidor.

El mito, propone Gutiérrez Esté-

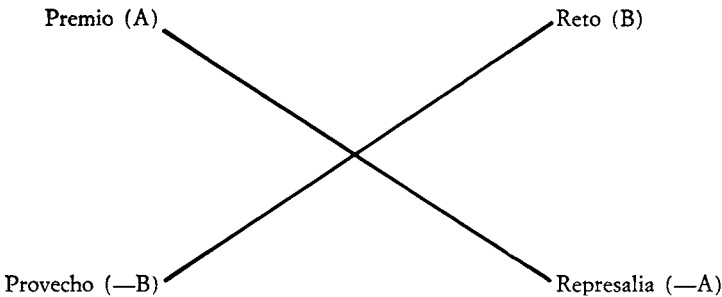
vez en buena ortodoxia estructuralista,

«(...) es un comentario que surge por la necesidad de resolver, imaginaria o simbólicamente, una contradicción que se da en el plano de lo real o en el plano del pensamiento».

Detectar esta contradicción es la tarea del analista, para lo cual procede a desmontar el mito en sus diferentes secuencias. La primera muestra a cada uno de los contendientes comiendo aquello que el otro le ha dado con ese fin. La victoria de Inkarrí es doblemente ficticia: no ha sido él, sino el viento, quien ha dado cuenta de la harina; los alimentos en juego no son especialmente deseables. En la segunda, la carrera tiene, como salida o como llegada, una línea divisoria (la Raya), *no mans land*, «cuyo valor no reside en sí mismo, sino en los espacios que relaciona»; el triunfo, como en el caso anterior, no implica, pues, el logro de algo de por sí valioso. La última competición tiene en el oro no su premio, sino su instrumento; vemos disminuida nuevamente la victoria. Esta ambigüedad, potenciada por otras que pasamos por alto, revela desde ya la contradicción expresada por el mito, pero no es a las secuencias centrales del relato a las que el autor acude para dilucidar su naturaleza, sino a una secundaria. Como habíamos visto, el mito habla de violaciones que son encaradas y ubicadas de distinta manera y en distintos lugares de la historia por las diferentes versiones. Según unas, la posesión sexual es el premio de la

disputa; según otras, su causa, el reto que la provoca; es también mostrada como el aprovechamiento de una oportunidad dada por la competición; finalmente, es represalia por la derrota. Las distintas versiones del mito, es decir, el mito en su conjunto, diseñan y saturan un campo en el que cada término está relacionado, lógicamente, con cada uno de los otros<sup>2</sup>. El carácter estructural de la relación

convirtiéndola en su expresión paradigmática. Si esto es así, no se debe a un capricho arbitrario del mito, sino a que este acontecimiento, la violación, refiere metonímicamente a la alianza matrimonial, y la alianza matrimonial es la forma primigenia, elemental de la reciprocidad, del intercambio, cuyo extremo, cuya «expresión ritual» es la competición. Por otro lado, si reflexionamos sobre la



no se limita a indicar que lo es, sino que señala su papel central en el mito, el establecimiento de la clave en que está formulado. Las líneas acotadas por las cuatro posibilidades indican, una (A, —A), el eje de lo público, de la moral en cuanto espacio «del reconocimiento público del desenlace de la competición»; la otra (B, —B), el eje de lo privado, el ámbito del interés individual.

En la posesión sexual se condensan así todos los términos de la competi-

relación que cada una de las secuencias centrales establece entre sujeto y objeto de la competición, vemos que, en la primera, ésta es de conjunción con lo ajeno (la comida brindada por el adversario); en la segunda, con lo de nadie (la Raya); en la tercera, con lo propio (el territorio en el que es arrojada la barra de oro). Diseñado así este campo, la reciprocidad, oblicuamente metafórica por la violación, lo corta transversalmente en su cruce entre lo propio y lo ajeno. De esta manera, la reciprocidad, el intercambio, resalta como el objeto del discurso mítico que ha ceñido todas sus secuencias a un orden único (esquema actancial). Pero la forma específica en que las competiciones refieren al intercambio, en la ambigüedad de los

<sup>2</sup> Este campo es designado por Gutiérrez Estévez, siguiendo a Greimas, como «estructura elemental de la significación». De hecho, nos parece ser un caso de los grupos de Klein (Barbut, 1966, de tipo  $x$ ,  $-x$ ,  $1/x$ ,  $-1/x$ , puestos en juego una y otra vez en las *Mythologiques* (Lévi-Strauss, 1968: 293, 315, 332, 346; 1971: 188, 240, 243, 289, 581).



triumfos obtenidos, marca tanto el desequilibrio de los agentes de la reciprocidad como la obligatoriedad de que ésta sea mantenida. «El intercambio asimétrico, contradictorio en sí mismo, expresado y transmitido a través de una serie de competiciones rituales, constituye, pues, el objeto del mito.» Esta conclusión, válida para la contienda entre Collarrí e Inkarrí, es extrapolada hipotéticamente a las narraciones concernientes a la lucha entre este último y Españarrí. El sentido de esta historia no sería entonces la promesa mesiánica, sino, por el contrario, «la expresión de una búsqueda de reciprocidad, necesariamente asimétrica, entre la cultura andina y la cultura española». Este tras-paso, conjetural en sí, parece justificado por la existencia de una competición ritual para la fiesta de los Reyes Magos que se celebra en un poblado del departamento de Cuzco. Esta competición es una carrera en la que intervienen tres caballeros: Collarrí, Inkarrí, Misterrey (=Españarrí). El triunfo de uno de los dos primeros es visto como pronóstico de buenas cosechas en sus respectivos territorios; el del tercero implica malas cosechas para todos, pero dinero abundante. El rito fusiona así lo que los mitos mantienen separado, al mismo tiempo que dramatiza «la complementariedad que ha de sustentar la reciprocidad».

Si logramos tomar un poco de distancia frente a la seducción de un análisis tan riguroso y, por qué no, tan elegante, quedaría el suficiente espacio como para poder levantar ciertas cuestiones. O, mejor quizá, una sola

cuestión que se refleja en distintos niveles. Lo primero que sorprende en la interpretación propuesta es que el sentido por fin desentrañado no está, como el autor supone, tan alejado del que los otros analistas le habían adjudicado. Que el mito propugne un acuerdo entre las fuerzas en conflicto en vez de la victoria definitiva de una de ellas no es más que una transformación combinatoria de los mismos elementos en juego. No se ha abandonado el campo semántico, la isotopía, en que nos encontrábamos. Si, como acertadamente señala Gutiérrez Estévez, las anteriores interpretaciones no eran más que glosas sistemáticas del texto explícito del relato, ¿acaso con la actual nos hemos separado de ese nivel manifiesto? Quizá, por el contrario, se esté aún más dependiente. Porque, de hecho, lo que el análisis ha mostrado, tras un procedimiento esforzado e impresionante, es que el mito no habla sino de lo que habla: de la competición. Competición, es cierto, que ahora vemos como paradójica debido a las precarias victorias que el estudio ha mostrado. Pero el paso de la competición a la noción de intercambio está fundamentalmente basado en un procedimiento conceptual (p. ej., violación → alianza matrimonial → intercambio). La lógica de las cualidades sensibles, a la que el análisis estructural esencialmente se sujeta, no interviene sino muy mediatizadamente en la determinación del armazón del mito. Esto es particularmente sorprendente, ya que Gutiérrez Estévez detecta en varias oportunidades estructuraciones de este tipo, tan claras

después de haber sido señaladas como ocultas antes, para posteriormente abandonarlas en el curso de su razonamiento (p. ej., la oposición entre «blando», «duro» y «adecuado», en la primera secuencia; la conformación en sistema de transformaciones de las distintas direcciones en que, según las diferentes versiones del mito, se desarrolla la carrera, etc.). La fina intuición estructural es, pues, vencida por el programa metodológico; la tensión entre una y otro quizá diga sobre la existente entre la propia realidad y la sujeción a caminos que supuestamente nos llevan a ella o a modelos que la hacen más inteligible. Si por definición la lógica del mito está del lado de la estructura y existe independiente a toda formulación, conciencia o voluntad, si es, según pensamos, una propiedad de lo real, los procedimientos que el observador cumple para desvelarla no pueden estar sino del lado del acontecimiento. La laboriosa tarea de recrear y recorrer las múltiples aristas de la cristalización mítica no hace más que, cuando lo hace, descubrir un fragmento de esta intrincada trama: no produce sentido, lo recupera. Y recuperándolo no puede aspirar más que a convertirse en una nueva versión del mito, versión que, sin embargo, no es simplemente una más. Pero si la estructura es pensada no como un elemento real, sino como un producto externo del investigador, como un procedimiento cuya máxima consistencia yace en el sujeto (o en la «comunidad académica», para usar la expresión de Kuhn) y no en el objeto, todo curso investigativo es idéntica-

mente válido, salvadas ciertas condiciones de coherencia de su discurso. Esto es el centro epistemológico de la disensión que podemos tener con el autor, de la que quizá se deriven todas las demás.

El abandono de lo sensible y la isotopía entre sentido profundo y manifiesto están, en nuestra opinión, totalmente interrelacionados. Como el sueño, el mito oculta su sentido para poder cumplir su función de resolución de las contradicciones<sup>3</sup>. Para ello, el material con que teje su mensaje estratégico es de un plano diferente al que utiliza para producir su significado evidente. La tensión entre un plano y otro de significación, que podríamos bárbaramente llamar «miticidad» y «narratividad», queda patente en su posible colisión: «(...) la posición particular del mito [se está hablando específicamente de un mito, el M553-FGB] en el seno de un grupo de transformación lo obliga a constricciones de orden lógico que repercuten sobre el contenido del relato» (Lévi-Strauss, 1971: 119). Por el con-

<sup>3</sup> Como Lévi-Strauss (1971: 561) indica, la revelación del sentido latente desmonta su dinamismo: «Revelada a sí misma, la estructura del mito pone término a sus realizaciones.» No se oculta al lector la semejanza con la visión del psicoanálisis. Semejanza que está también patente en el pasaje evidente entre mito y sueño. Pero es interesante advertir que el propio Lévi-Strauss no ha hecho nada para desarrollar este parentesco. De hecho, aun cuando explícitamente enfaticé el carácter funcional del mito [«(...) se puede decir de los relatos míticos lo mismo que de las reglas de parentesco. Ni éstas ni aquéllos se limitan a *ser*; *sirven* para algo, que consiste en resolver problemas sociológicos, en un caso, socio-lógicos en el otro» (Lévi-Strauss, 1968: 187)], su propósito esencial es revelar su existencia lógica.

trario, Gutiérrez Estévez supone que es la acción narrada, o, más específicamente, los programas narrativos, lo pertinentemente significativo en el plano más profundo. Lo que subyace a esto es el hecho de que el programa de Greimas, de gran influencia sobre Gutiérrez Estévez, en relación al mito es inverso al de Lévi-Strauss; si la preocupación principal del primero es develar su estructura narrativa, es decir, un sistema en el que el nivel constitutivo es el de la dimensión temporal «dicotomizada en un antes *vs.* un después» (Greimas, 1982: 35), el propósito estructuralista, radicalmente, por el contrario, apunta, por debajo del desarrollo del relato, a «una estructura subyacente independiente de la relación de antes y después» (Lévi-Strauss, 1964: 119). A caballo entre las dos fórmulas, este análisis de Gutiérrez Estévez acaba cayendo del lado greimasiano. Pero no hay que descontar que esto sea producto del propio mito elegido. ¿Hay textos que por derecho propio están destinados al análisis estructural y otros que no? Como se sabe, Lévi-Strauss, en sus trabajos sobre mitología, se ha mantenido, salvo escasas y episódicas excepciones, totalmente ajeno a lo que no fuese el universo de sus *Mythologiques* y, en lo que nos interesa, a las producciones de las «altas civilizaciones» americanas<sup>4</sup>. La razón de esto último, según

<sup>4</sup> Esta discusión ha envuelto en un momento u otro, además de a Lévi-Strauss, a Ricoeur, Leach y M. Douglas. De hecho, la renuencia del primero a trabajar con material bíblico (lo que sí ha hecho Leach, cualquiera sea el resultado) estaba justificada en una forma poco convincente (el supuesto desconocimiento de una etnografía

el propio Lévi-Strauss, es metodológica [«(...) en razón de su formalización por letrados, exigirían un largo análisis sintagmático antes de todo empleo paradigmático» (ídem: 184, n. 2)], pero quizá exista detrás de este desistimiento algo más. En efecto, este «largo análisis sintagmático», ¿no estaría indicando que «en razón de su formalización por letrados» estos mitos responden más a un orden narrativo que a uno específicamente mítico? En las *Mythologiques* ya se han visto límites en los que «la materia mítica deja huir progresivamente sus principios internos de organización (...). La estructura se degrada en serialidad» (ídem, 1968: 105). Este caso específico es el de los mitos *à tiroirs*, es decir, narraciones con repeticiones indeterminadas de episodios (lo que no deja de recordar el mito que aquí se ha analizado) que marcan su extenuación al mismo tiempo que premonizan otro tipo de relato: la novela-folletín. En otro lugar (1971: 539) se indica la existencia de una frontera traspasada, la cual «los caracteres propios del mito se diluyen en beneficio de otros modos de elaboración de lo real que pueden, según los casos, remitir a la novela, a la leyenda o a la fábula concebida con fines morales o políticos». Si, como podría llegar a ser nuestra hipótesis, el mito presentado por Gutiérrez Estévez está en una posición equivalente, su interpretación habría cerrado el circuito: un relato en el

hebra), lo que claramente y con razón ha sido señalado por M. Douglas. Los hitos principales de la polémica se encuentran en Lévi-Strauss (1967), Douglas (1972) y Leach (1969, 1970).

que la fuerza narrativa prima sobre otras formas de significación es analizado desde una perspectiva que, metodológicamente, responde —y refuerza— a esa primacía.

Si nos apartamos del caso que hemos estado analizando podríamos pensar que un mismo acontecimiento discursivo está sujeto a necesidades de múltiples planos. No existen, al menos por ahora, criterios *a priori* de determinación del o de los niveles adecuados de abordaje. Quizá lo que así se esté perfilando es la disolución de la propia categoría de «mito». Ya Vernant apuntaba la tentación de esta posibilidad en una cita aportada por García Gual: «El mito es un concepto que los antropólogos han tomado en préstamo, como si fuera de por sí, a la tradición intelectual de Occidente; (...). En un sentido estricto, la palabra mito no designa nada.» Deshaciendo así este campo mantenido obstinadamente como unitario, la tarea sería entonces no frente al mito, sino frente a cualquier discurso, procurar bajo su forma manifiesta de significación otras más profundas. Todo «texto» está, en principio, a disposición para un trabajo tal, como lo muestran, por ejemplo, las tentativas de Gutiérrez Estévez (1983) con las autobiografías o intentos de un orden algo diferente realizados por el autor de estas líneas (Giobellina Brumana, 1985). La cuestión que entonces surge, y que aún ni siquiera ha sido desbrozada, es la del ordenamiento de los distintos planos en que un discurso significa y de la interrelación de sus lógicas. Es por esta razón por la que ninguna tentativa puede ser des-

cartada de antemano y que las propias dudas que los resultados provoquen pueden ser enormemente esclarecedoras.

Fernando GIOBELLINA BRUMANA

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BARBUT, M., 1966: «Le sens du mot "structure en mathématiques"», en *Les Temps Modernes*, núm. 246.
- DOUGLAS, M., 1972 (1967): «El significado del mito. Con especial referencia a "la gesta de Asdiwal"», en *Estructuralismo, mito y totemismo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- 1975 (1973): *Sobre la naturaleza de las cosas*, Barcelona, Anagrama.
- 1978 (1970): *Simbolos naturales*, Madrid, Alianza.
- GIOBELLINA BRUMANA, F., 1985: «Los lugares de lo sagrado», en *Revista Española de Antropología Americana*, XIV (en prensa).
- GIOBELLINA, F., y GONZÁLEZ, E., 1981: «Mito : Rito :: Lévi-Strauss : M. Douglas», en *Revista Española de Antropología Americana*, XI.
- GREIMAS, A. J., 1982 (1966): «Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico», en *Análisis estructural del relato*, Barcelona, Ed. Buenos Aires.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M., 1983: *Elementos para una semiótica de las autobiografías*, presentación al II Congreso Iberoamericano de Antropología (en prensa).
- LEACH, E., 1969: «The legitimacy of Salomon», en *Genesis as myth and other essays*, Londres, Jonathan Cope.
- 1970: *Lévi-Strauss*, Londres, Fontana.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1958: *Anthropologie structurale*, París, Plon.
- 1964: *Le cru et le cuit*, París, Plon.
- 1966: *Du miel aux cendres*, París, Plon.
- 1967 (1963): «Respuestas», en *Problemas de estructuralismo*, Córdoba (Argentina), Eudecor.
- 1968: *L'origine des manières de table*, París, Plon.
- 1971: *L'homme nu*, París, Plon.
- 1973: *Anthropologie structurale II*, París, Plon.