

CAPÍTULO 11

LA ESTRUCTURA DE LOS MITOS ¹

«Se diría que los universos mitológicos están destinados a ser pulverizados apenas formados, para que de sus restos nazcan nuevos universos.»

Franz Boas, introducción a James Teit, «Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia», *Memoirs of the American Folklore Society*, VI (1898), pág. 18.

Desde hace unos veinte años y no obstante ciertas tentativas dispersas, la antropología parece haberse alejado progresivamente del estudio de los hechos religiosos. Aficionados de distintas procedencias han aprovechado la oportunidad para invadir el dominio de la etnología religiosa. Sus juegos ingenuos se desenvuelven sobre el terreno que nosotros hemos abandonado sin cultivar, y sus excesos se suman a nuestra carencia, comprometiendo el futuro de nuestros trabajos,

¿Cuál es el origen de esta situación? Los fundadores de la etnología religiosa, Tylor, Frazer y Durkheim, prestaron constante atención a los problemas psicológicos; no siendo, sin embargo, psicólogos de oficio, no podían estar al corriente de la rápida evolución de las ideas en esa materia y menos aún presentirla. Sus interpretaciones han pasado de moda tan velozmente como los postulados psicológicos que ellas implicaban. Reconozcámosles, con todo, el mérito de haber comprendido que los problemas de etnología religiosa corresponden a una psicología intelectualista. Siguiendo a Hocart —que hacía ya esta observación al principio de su obra postuma, recientemente publicada—, habrá que lamentar que la psicología moderna se haya desinteresado demasiado a menudo de los fenómenos intelectuales y haya preferido el estudio de la vida afectiva: «a los defectos

1. Según el artículo original «The Structural Study of Myth», en Myth, A Symposium, *Journal American Folklore*, vol. 78, n. 270, octubre-diciembre 1955, págs. 428-444. Traducido con algunos complementos y modificaciones.

inherentes a la escuela psicológica... se agregaba, así, el error de creer que de las ideas claras pueden nacer emociones confusas». ² Hubiera sido necesario ampliar los cuadros de nuestra lógica para incluir en ella operaciones mentales en apariencia diferentes de las nuestras, pero que son intelectuales con igual derecho. Se ha ensayado, en cambio, reducirlas a sentimientos informes e inefables. Este método, conocido bajo el nombre de fenomenología religiosa, se ha mostrado con excesiva frecuencia estéril y fastidioso.

* * *

De todos los capítulos de la etnología religiosa, la mitología es aquel que sufre sobre todo con esta situación. Cabe sin duda citar los considerables trabajos de Dumézil y los de M. H. Grégoire. Pero no pertenecen propiamente a la etnología. Como hace cincuenta años, ésta sigue complaciéndose en el caos. Se rejuvenecen las viejas interpretaciones: ensoñaciones de la conciencia colectiva, divinización de personajes históricos, o a la inversa. Cualquiera sea el modo en que se consideran los mitos, parecen todos reducirse a un juego gratuito o a una forma superficial de especulación filosófica.

¿Para comprender lo que es un mito debemos pues elegir entre la simpleza y el sofisma? Algunos pretenden que cada sociedad expresa en sus mitos sentimientos fundamentales tales como el amor, el odio o la venganza, comunes a la humanidad entera. Para otros, los mitos constituyen tentativas de explicación de fenómenos difícilmente comprensibles: astronómicos, meteorológicos, etcétera. Pero las sociedades no son refractarias a las interpretaciones positivas, inclusive cuando adoptan interpretaciones falsas; ¿por qué habrían de preferir súbitamente maneras de pensar tan oscuras y complicadas? Los psicoanalistas, por otra parte, así como también ciertos etnólogos, quieren reemplazar las interpretaciones cosmológicas y naturalistas por otras tomadas de la sociología y la psicología. Pero entonces las cosas se vuelven demasiado fáciles. Si un sistema mitológico otorga un lugar importante a cierto personaje, digamos una abuela malévol, se nos dirá que en tal sociedad las abuelas tienen una actitud hostil hacia sus nietos; la mitología será considerada un reflejo de la estructura social y de las relaciones sociales. Y si la observación contradice la hipótesis, se insinuará al punto que el objeto propio de los mitos es el de ofrecer una derivación a sentimientos reales pero reprimidos. Sea cual fuere la situación real, una dialéctica que gana a todo trance encontrará el medio de alcanzar la significación.

Reconozcamos más bien que el estudio de los mitos nos conduce a comprobaciones contradictorias. En un mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada

2. A. M. Hocart, *Social origins*, Londres, 1954, pág. 7.

a ninguna regla de lógica o de continuidad. Todo sujeto puede tener cualquier predicado; toda relación concebible es posible. Y sin embargo, estos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo. De donde surge el problema: si el contenido del mito es enteramente contingente, ¿cómo comprender que, de un extremo al otro de la Tierra, los mitos se parezcan tanto? Sólo si se toma conciencia de esta antinomia fundamental, que pertenece a la naturaleza del mito, se puede esperar resolverla. En efecto, esta contradicción se asemeja a aquella que descubrieron los primeros filósofos que se interesaron en el lenguaje, y para que la lingüística pudiera constituirse como ciencia fue preciso levantar esta hipoteca. Los antiguos filósofos razonaban sobre el lenguaje como nosotros seguimos razonando sobre la mitología. Comprobaban que, en cada lengua, ciertos grupos de sonidos correspondían a determinados sentidos, y buscaban desesperadamente comprender qué necesidad interna unía esos *sentidos* y esos *sonidos*. La empresa era vana, porque los mismos sonidos se encuentran en otras lenguas, pero ligados a sentidos diferentes. La contradicción no fue resuelta hasta el día en que se percibió que la función significativa de la lengua no está ligada directamente a los sonidos mismos, sino a la manera en que los sonidos se encuentran combinados entre sí.

Muchas teorías recientes sobre la mitología proceden de una confusión análoga. Según Jung, habría significaciones precisas ligadas a ciertos temas mitológicos, que él llama arquetipos. Esto es razonar al estilo de los filósofos del lenguaje, que estuvieron convencidos durante largo tiempo ³ de que los diversos sonidos poseían una afinidad natural con tal o cual sentido: así, las semivocales «líquidas» tendrían por misión evocar el estado correspondiente de la materia, las vocales abiertas serían elegidas preferentemente para formar los nombres de objetos grandes, voluminosos, pesados o sonoros, etcétera. El principio saussuriano del *carácter arbitrario de los signos lingüísticos* necesita por cierto ser revisado y corregido; ⁴ no obstante, todos los lingüistas estarán de acuerdo en reconocer que, desde un punto de vista histórico, ha marcado una etapa indispensable de la reflexión lingüística.

No basta invitar al mitólogo a que compare la situación incierta en que se encuentra, con la del lingüista de la época precientífica. Porque siguiendo por ese camino nos arriesgaríamos a caer de una dificultad en otra. Aproximar el mito al lenguaje no resuelve nada: el mito integra la lengua; por el habla se le conoce; pertenece al discurso.

3. Esta hipótesis cuenta aún con defensores. Así, por ejemplo, Sir R. A. Paget, «The origin of language...», *Journal of World History*, I, n. 2, UNESCO, 1953.

4. Véase E. Benveniste, «Nature du signe linguistique», *Acta lingüística*, I, 1, 1939, y el cap. V de la presente obra.

Si queremos dar cuenta de los caracteres específicos del pensamiento mítico, tendremos que establecer entonces que el mito está en el lenguaje y al mismo tiempo más allá del lenguaje. Esta nueva dificultad tampoco es ajena al lingüista: ¿acaso el lenguaje mismo no engloba diferentes niveles? Al distinguir entre la *lengua* y el *habla*, Saussure ha mostrado que el lenguaje ofrecía dos aspectos complementarios: uno estructural, el otro estadístico; la lengua pertenece al dominio de un tiempo reversible, y el habla al de un tiempo irreversible. Si es ya posible aislar estos dos niveles en el lenguaje, nada excluye la posibilidad de definir un tercero.

Acabamos de distinguir la *lengua* y el *habla* de acuerdo con los sistemas temporales a los cuales una y otro se refieren. Ahora bien, el mito se define también por un sistema temporal, que combina las propiedades de los otros dos. Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: «antes de la creación del mundo» o «durante las primeras edades» o en todo caso «hace mucho tiempo». Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro. Una comparación ayudará a precisar esta ambigüedad fundamental. Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas. Ahora bien, ¿que hace el historiador cuando evoca la Revolución Francesa? Se refiere a una sucesión de acontecimientos pasados, cuyas lejanas consecuencias se hacen sentir sin duda todavía a través de una serie, no reversible, de acontecimientos intermediarios. Pero para el hombre político y para quienes lo escuchan, la Revolución Francesa es una realidad de otro orden; secuencia de acontecimientos pasados, pero también esquema dotado de una eficacia permanente, que permite interpretar la estructura social de la Francia actual y los antagonismos que allí se manifiestan y entrever los lineamientos de la evolución futura. Michelet, pensador político a la vez que historiador, se expresa así: «Ese día todo era posible... El futuro fue presente... es decir, no ya tiempo, sino un relámpago de eternidad.»⁵ Esta doble estructura, a la vez *histórica* y *ahistórica*, explica que el mito pueda pertenecer simultáneamente al dominio del *habla* (y ser analizado en cuanto tal) y al de la *lengua* (en la cual se lo formula), ofreciendo al mismo tiempo, en un tercer nivel, el mismo carácter de objeto absoluto. Este tercer nivel posee también una naturaleza lingüística, pero es, sin embargo, distinto de los otros dos.

Se me permitirá abrir aquí un paréntesis para ilustrar, mediante una observación, la originalidad que ofrece el mito en relación con

5. Michelet, *Histoire de la Révolution Française*. IV, I. He tomado esta cita de Maurice Merleau-Ponty. *Les aventures de la dialectique*. París. 1955, pág. 273.

todos los demás hechos lingüísticos. Se podría definir el mito como ese modo del discurso en el que el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero. En este sentido, el lugar que el mito ocupa en la escala de los modos de expresión lingüística es el opuesto al de la poesía, pese a lo que haya podido decirse para aproximar uno a la otra. La poesía es una forma de lenguaje extremadamente difícil de traducir en una lengua extranjera, y toda traducción entraña múltiples deformaciones. El valor del mito como mito, por el contrario, persiste a despecho de la peor traducción. Sea cual fuere nuestra ignorancia de la lengua y la cultura de la población donde se lo ha recogido, un mito es percibido como mito por cualquier lector, en el mundo entero. La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la *historia* relatada. El mito es lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra *despegar* si cabe usar una imagen aeronáutica, del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse.

Resumamos ahora las conclusiones provisionales alcanzadas. Son tres: 1) Si los mitos tienen un sentido, éste no puede depender de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. 2) El mito pertenece al orden del lenguaje, del cual forma parte integrante; con todo, el lenguaje, tal como se lo utiliza en el mito, manifiesta propiedades específicas. 3) Estas propiedades sólo pueden ser buscadas *por encima* del nivel habitual de la expresión lingüística; dicho de otra manera, son de naturaleza más compleja que aquellas que se encuentran en una expresión lingüística cualquiera.

Si se admiten estos tres puntos, aunque sólo sea a título de hipótesis de trabajo, se siguen dos consecuencias muy importantes: 1) como toda entidad lingüística, el mito está formado por unidades constitutivas; 2) estas unidades constitutivas implican la presencia de aquellas que normalmente intervienen en la estructura de la lengua, a saber, los fonemas, morfemas y semantemas. Pero ellas tienen con estos últimos la relación que los semantemas guardan con los morfemas y que éstos guardan con los fonemas. Cada forma difiere de la precedente por un grado más alto de complejidad. Por esta razón, a los elementos propios del mito (que son los más complejos de todos) los llamaremos: unidades constitutivas mayores.

¿Cómo se procederá para reconocer y aislar estas grandes unidades constitutivas o mitemas? Sabemos que no son asimilables ni a los fonemas ni a los morfemas ni a los semantemas, sino que se ubican en un nivel más elevado: de lo contrario, el mito no podría distinguirse de otra forma cualquiera del discurso. Será necesario, entonces, buscarlas en el plano de la frase. En una etapa preliminar de la investigación, procederemos por aproximaciones, por ensayo y error, guiándonos por los principios que sirven de base al análisis estruc-

tural en todas sus formas: economía de explicación, unidad de solución, posibilidad de reconstruir el conjunto a partir de un fragmento y de prever los desarrollos ulteriores a partir de los datos actuales.

Hasta el momento, hemos utilizado la técnica siguiente: cada mito es analizado en forma independiente, buscando traducir la sucesión de los acontecimientos por medio de las frases más cortas posibles. Cada frase se inscribe en una ficha que tiene un número correspondiente a su lugar en el relato. Se observa, entonces, que cada ficha consiste en la asignación de un predicado a un sujeto. Dicho de otra manera, cada gran unidad constitutiva posee la naturaleza de una *relación*.

La definición precedente no es todavía satisfactoria, y esto por dos razones. En primer lugar, los lingüistas estructuralistas saben bien que todas las unidades constitutivas, sea cual fuere el nivel en el que se las aísla, consisten en relaciones. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre las unidades mayores y las demás? En segundo lugar, el método que se acaba de exponer está ubicado siempre en el seno de un tiempo no-reversible, puesto que las fichas están numeradas en el orden del relato. El carácter específico que hemos reconocido al tiempo mítico —su doble naturaleza, a la vez reversible e irreversible, sincrónica y diacrónica— sigue, pues, sin explicar.

Estas observaciones conducen a una nueva hipótesis, que nos coloca en el centro del problema. Postulamos, en efecto, que las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino *haces de relaciones*, y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significativa. Desde un punto de vista diacrónico, las relaciones provenientes del mismo haz pueden aparecer separadas por largos intervalos, pero si conseguimos restablecerlas en su agrupamiento «natural», logramos, al mismo tiempo, organizar el mito en función de un sistema de referencia temporal de un nuevo tipo, que satisface las exigencias de la hipótesis inicial. Este sistema es, en efecto, un sistema de dos dimensiones, a la vez diacrónico y sincrónico, con lo cual reúne las propiedades características de la «lengua» y del «habla». Dos comparaciones ayudarán a comprender lo que queremos decir. Imaginemos arqueólogos del futuro, llegados de otro planeta cuando ya toda vida humana ha desaparecido de la superficie de la Tierra, que excavan en el lugar donde estaba emplazada una de nuestras bibliotecas. Estos arqueólogos ignoran todo lo referente a nuestra escritura, pero tratan de descifrarla, lo cual supone el descubrimiento previo de que el alfabeto, tal como nosotros lo imprimimos, se lee de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo. Sin embargo, una categoría de volúmenes permanecerá indecifrible de esta manera. Serán las partituras de orquesta, conservadas en el departamento de musicología. Nuestros sabios tratarán sin duda, encarnizadamente, de leer los pentagramas uno tras otro, comenzando en la parte superior de la

página y tomándolos en sucesión; luego, advertirán que ciertos grupos de notas se repiten con ciertos intervalos, de manera idéntica o parcial, y que ciertos contornos melódicos, alejados en apariencia unos de otros, presentan entre sí analogías. Tal vez entonces se preguntarán si estos contornos no deben ser tratados como elementos de un todo, que es necesario aprehender globalmente en lugar de abordarlos en orden sucesivo. Habrán descubierto entonces el principio de lo que llamamos *armonía*; una partitura orquestal únicamente tiene sentido leída diacrónicamente según un eje (página tras página, de izquierda a derecha), pero, al mismo tiempo, sincrónicamente según el otro eje, de arriba abajo. Dicho de otra manera, todas las notas colocadas sobre la misma línea vertical forman una unidad constitutiva mayor, un haz de relaciones.

La otra comparación es menos diferente de lo que parece. Supongamos un observador que ignora todo lo concerniente a nuestras cartas de juego, y escucha a una cartomántica durante un período prolongado. Este observador ve y clasifica a los clientes, adivina su edad aproximada, sexo, apariencia, situación social, etcétera, un poco a la manera del etnógrafo que sabe algo de las sociedades cuyos mitos estudia. Nuestro observador escuchará las consultas, las registrará inclusive en un grabador para poder estudiarlas y compararlas a voluntad, tal como lo hacemos con nuestros informantes indígenas. Si el observador posee la inteligencia suficiente y si recoge una documentación bastante abundante podrá, al parecer, reconstruir la estructura y la composición del juego empleado, es decir, el número de naipes (32 o 52) repartidos en cuatro series homologas formadas por las mismas unidades constitutivas (los naipes) con un solo rasgo diferencial (el color).

Ha llegado el momento de ilustrar el método de un modo más directo. Tomaremos como ejemplo el mito de Edipo, que ofrece la ventaja de ser conocido por todos, lo cual evita relatarlo. Sin duda este ejemplo no es el más adecuado para una demostración. El mito de Edipo nos ha llegado en redacciones fragmentarias, más inspiradas en una preocupación estética o moral que en la tradición religiosa o el uso ritual, suponiendo que tales preocupaciones hayan existido alguna vez a su respecto. Pero para nosotros no se trata de interpretar el mito de Edipo de una manera verosímil, y menos aún de ofrecer una explicación aceptable para el especialista. Simplemente queremos ilustrar por ese medio —y sin extraer ninguna conclusión en lo que atañe al mito de Edipo mismo— una cierta técnica, cuyo empleo probablemente no es legítimo en este caso particular, en razón de las incertidumbres que acaban de ser indicadas.

La «demostración» cabe, pues, entenderse no en el sentido que el científico da a ese término, sino, en el mejor de los casos, en el que le otorga el vendedor ambulante: no se trata de obtener un resultado

sino de explicar, lo más rápidamente posible, el funcionamiento de la pequeña máquina que busca vender a los mirones.

Vamos a manipular el mito como si fuese una partitura orquestal que un aficionado perverso hubiera transcripto, pentagrama tras pentagrama, en forma de una serie melódica continua, y cuyo ordenamiento inicial hay que reconstruir. Como si se nos presentara una sucesión de números enteros, del tipo: 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, y se nos propusiese como tarea reagrupar todos los 1, todos los 2, todos los 3, etcétera, en forma de tabla:

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 2 | | 4 | | | 7 | 8 |
| | 2 | 3 | 4 | | 6 | | 8 |
| 1 | | | 4 | 5 | | 7 | 8 |
| 1 | 2 | | | 5 | | 7 | |
| | | 3 | 4 | 5 | 6 | | 8 |

Se procederá del mismo modo con el mito de Edipo ensayando sucesivamente diversas disposiciones de los mitemas, hasta que se encuentre una que satisfaga las condiciones enumeradas en la página 233. Supongamos arbitrariamente que tal disposición sea la representada por el siguiente cuadro (entendiendo —insistimos otra vez— que no se trata de imponerla, ni siquiera de sugerirla a los especialistas de la mitología clásica, quienes querrán por cierto modificarla e inclusive rechazarla):

Cadmo busca a su hermana Europa, raptada por Zeus

Los espartanos se exterminan mutuamente

Edipo mata a su padre Layo

Edipo se casa con Yocasta, su madre

Cadmo mata al dragón

Lábdaco (padre de Layo) = «cojo» (?)

Layo (padre de Edipo) = «torcido» (?)

Edipo inmola a la Esfinge

Edipo = «piehinchado» (?)

Etíocles mata a su hermano Polinices

Antígona entierra a Polinices, su hermano, violando la prohibición

Nos encontramos así ante cuatro columnas verticales, cada una de las cuales agrupa varias relaciones pertenecientes a un mismo «haz». Si tuviéramos que *relatar* el mito, no tendríamos en cuenta esta disposición en columnas y leeríamos las líneas de izquierda a derecha y de arriba abajo. Pero cuando se trata de *comprender* el mito, una mitad del orden diacrónico (de arriba abajo) pierde su valor funcional y la *lectura* se hace de izquierda a derecha, una columna tras otra, tratando a cada columna como un todo.

Todas las relaciones agrupadas en la misma columna presentan, por hipótesis, un rasgo común que se trata de descubrir. Así, todos los incidentes reunidos en la primera columna de la izquierda conciernen a parientes consanguíneos, cuyas relaciones son, podríamos decir, exageradas: estos parientes son objeto de un tratamiento más íntimo que el autorizado por las reglas sociales. Admitamos, pues, que el rasgo común de la primera columna consiste en *relaciones de parentesco sobreestimadas*. Al punto se observa que la segunda columna traduce la misma relación, pero afectada del signo inverso: *relaciones de parentesco subestimadas* o *desvalorizadas*. La tercera columna se refiere a monstruos y su destrucción. La cuarta columna exige algunas precisiones. Se ha señalado a menudo el sentido hipotético de los nombres propios en la línea paterna de Edipo. Pero los lingüistas no le atribuyen mayor importancia, porque en buena regla el sentido de un término sólo puede ser definido situándolo en todos los contextos en los cuales aparece. Ahora bien, por definición los nombres propios carecen de contexto. Con nuestro método esta dificultad puede parecer menos grave, porque el mito se organiza de tal manera que se constituye por sí mismo como contexto. Ya no es el sentido eventual de cada nombre tomado aisladamente el que ofrece un valor significativo, sino el hecho de que los tres nombres tengan un carácter común: a saber, el comportar significaciones hipotéticas y el que todas ellas evoquen una *dificultad para caminar erguido*.

Antes de seguir adelante, preguntémosnos acerca de la relación entre las dos columnas de la derecha. La tercera se refiere a monstruos: el dragón ante todo, monstruo ctónico que es preciso destruir para que los hombres puedan nacer de la Tierra; luego la Esfinge que se esfuerza, mediante enigmas que se refieren también a la naturaleza del hombre, por arrebatar la existencia a sus víctimas humanas.

El segundo término reproduce, pues, el primero, que se refiere a la *autoctonía del hombre*. Puesto que los dos monstruos son, en definitiva, vencidos por hombres, puede decirse que el rasgo común de la tercera columna consiste en la *negación de la autoctonía del hombre*.⁶ Estas hipótesis ayudan a comprender el sentido de la cuarta columna. En mitología es frecuente que los hombres nacidos en la Tierra sean representados, en el momento de la emergencia, como incapaces todavía de caminar, o caminando con torpeza. Así, por ejemplo, entre los pueblos, los seres ctónicos como Shumaikoli o inclusive Mu-yingwû,⁷ que participa en la emergencia, son cojos («Pie-Ensangrentado», «Pie-Herido», «Pie-Húmedo», se los llama en los textos). La misma observación vale para los koskimo de la mitología kwakiutl: después que el monstruo ctónico Tsiakísh los ha tragado, vuelven a subir a la superficie terrestre «dando traspiés hacia adelante o de costado». El rasgo común de la cuarta columna podría ser, pues, la *persistencia de la autoctonía humana*. Resultaría entonces que la

6. Sin pretender iniciar con los especialistas una discusión que sería, de parte nuestra, presuntuosa e inclusive sin objeto, porque el mito de Edipo ha sido tomado aquí como un ejemplo tratado de manera arbitraria, señalemos que el carácter ctónico atribuido a la Esfinge podría sorprender. Invocaremos el testimonio de la señora Delcourt: «En las leyendas arcaicas, nacen por cierto de la Tierra misma» (*Edipe ou la légende du conquérant*, Lieja, 1944, pág. 108). Por alejado que esté nuestro método del de la señora Delcourt (también lo estarían sin duda nuestras conclusiones, si tuviéramos la competencia suficiente para encarar a fondo el problema), la autora ha establecido, a nuestro juicio de manera convincente, el carácter de la Esfinge en la tradición arcaica: monstruo hembra, que ataca y viola a los jóvenes; dicho de otra manera, una personificación de un ser femenino con inversión del signo, lo cual explica que, en la hermosa iconografía reunida por la señora Delcourt al término de su libro, el hombre y la mujer se encuentran siempre en posición «cielo/tierra» invertida.

Según se indica más adelante, hemos elegido el mito de Edipo como primer ejemplo, en razón de las analogías notables que parecen existir entre ciertos aspectos del pensamiento griego arcaico y el de los indios pueblo, de quienes hemos tomado los ejemplos siguientes. Se observará a este respecto que el personaje de la Esfinge, tal como ha sido restituido por la señora Delcourt, coincide con dos personajes de la mitología norteamericana (que forman sin duda uno solo). Se trata, por una parte, de la *old hag*, vieja hechicera de aspecto repulsivo que por su apariencia física plantea un enigma al joven héroe: si éste lo descifra —es decir, si responde a las proposiciones de la abyecta criatura— encontrará en su lecho, al despertar, una mujer joven y radiante que le hará obtener la realeza (bajo esta forma, es también un tema céltico). La Esfinge evoca aún mejor la *child-protruding woman* de los indios hopi, madre fálica por excelencia: esta joven, abandonada por los suyos en el transcurso de una difícil migración y en el momento mismo en que daba a luz, vaga a partir de entonces por el desierto, y es Madre de los Animales, que rehusa entregarlos a los cazadores. Quien la encuentra, con sus vestimentas ensangrentadas, «se siente tan aterrizado que experimenta una erección», cosa que ella aprovecha para violarlo, recompensándolo luego con un éxito infalible en la caza, (Véase H. R. Voth, «The Oraibi Summer Snake Ceremony», *Field Columbian Museum*, publ. n. 83, *Anthropological Series*, vol. III, n. 4, Chicago, 1903, págs. 352-353 y 353, nota 1.)

7. Y no Masauwû, cuyo nombre aparece aquí en la versión inglesa de este trabajo, por error de dactilografía.

cuarta columna mantiene con la tercera la misma relación que la columna uno tiene con la columna dos. La imposibilidad de conectar grupos de relaciones es superada (o más exactamente reemplazada) por la afirmación de que dos relaciones contradictorias entre sí son idénticas, en la medida en que cada una es, como la otra, contradictoria consigo misma. Esta manera de formular la estructura del pensamiento mítico tiene sólo un valor de aproximación, pero basta por el momento.

¿Qué significará, pues, el mito de Edipo interpretado así, «a la americana»? Expresaría la imposibilidad en que se encuentra una sociedad que profesa creer en la autoctonía del hombre (así Pausanias, VIII, XXIX, 4: el vegetal es el modelo del hombre) de pasar de esta teoría al reconocimiento del hecho de que cada uno de nosotros ha nacido realmente de un hombre y una mujer. La dificultad es insuperable. Pero el mito de Edipo ofrece una suerte de instrumento lógico que permite tender un puente entre el problema inicial —¿se nace de uno solo, o bien de dos?— y el problema derivado que se puede formular aproximadamente así: ¿lo mismo nace de lo mismo, o de lo otro? De esta manera se desprende una correlación: la sobrevaloración del parentesco de sangre es la subvaloración del mismo como el esfuerzo por escapar a la autoctonía es a la imposibilidad de alcanzarlo. La experiencia puede desmentir la teoría, pero la vida social verifica la cosmología en la medida en que una y otra revelan la misma estructura contradictoria. Entonces, la cosmología es verdadera. Abramos aquí un paréntesis para introducir dos observaciones.

En la tentativa de interpretación que antecede hemos podido descuidar una cuestión que en el pasado ha preocupado mucho a los especialistas: la ausencia de ciertos motivos en las versiones más antiguas (homéricas) del mito de Edipo, tales como el suicidio de Yocasta y el enceguecimiento voluntario de Edipo. Pero estos motivos no alteran la estructura del mito y pueden fácilmente ubicarse en ella, el primero como un nuevo ejemplo de autodestrucción (columna 3) y el segundo como otro caso de defecto físico (columna 4). Estos agregados contribuyen solamente a explicitar el mito, porque el paso del pie a la cabeza aparece en correlación significativa con otro paso: el de la autoctonía negada a la destrucción de sí.

El método nos evita, pues, una dificultad que ha constituido hasta el presente uno de los principales obstáculos para el progreso de los estudios mitológicos, a saber, la búsqueda de la versión auténtica o primitiva. Nosotros proponemos, por el contrario, definir cada mito por el conjunto de todas sus versiones. Dicho de otra manera: el mito sigue siendo mito mientras se lo perciba como tal. Nuestra interpretación del mito de Edipo, que se puede apoyar en la formulación freudiana y ciertamente le es aplicable, ilustra bien este principio. El problema planteado por Freud en términos «edípicos» no es ya, sin duda, el de la alternativa entre autoctonía y reproducción

bisexuada. Pero se trata siempre de comprender cómo «uno» puede nacer de «dos»: ¿cómo es posible que no tengamos un solo progenitor sino una madre y además un padre? No dudaremos, pues, en colocar a Freud, después de Sófocles, entre nuestras fuentes del mito de Edipo. Sus versiones merecen el mismo crédito que otras más antiguas y en apariencia «más auténticas».

De lo que precede resulta una importante consecuencia. Puesto que un mito se compone del conjunto de sus variantes, el análisis estructural deberá considerarlas a todas por igual. Después de haber estudiado las variantes conocidas de la versión tebana, se examinarán entonces también las otras: relatos concernientes a la línea colateral de Lábdaco, que comprende a Agave, Pentea y a la misma Yocasta; las variantes tebanas sobre Lico, donde Anfión y Zeto desempeñan el papel de fundadores de la ciudad; otras, más alejadas, relativas a Dioniso (primo matrilateral de Edipo) y las leyendas atenienses donde el papel correspondiente en Tebas a Cadmo es desempeñado aquí por Cécrops, etcétera. Se establecerá, para cada una de estas variantes, un cuadro donde cada elemento será dispuesto de tal manera que permita la comparación con el elemento correspondiente de los otros cuadros: la destrucción de la serpiente por Cécrops con el episodio paralelo de la historia de Cadmo; el abandono de Dioniso y el de Edipo, «pie-hinchado», y Dioniso *loxias*, es decir, que marcha de costado; la búsqueda de Europa y la de Antíope; la fundación de Tebas, ya por los espartanos, ya por Dioscuros, Anfión y Zeto; Zeus que rapta a Europa o a Antíope, y el episodio similar en el cual es Semele la víctima; el Edipo tebano y el Perseo argivo, etcétera. Se obtendrán, así, varios cuadros de dos dimensiones, consagrado cada

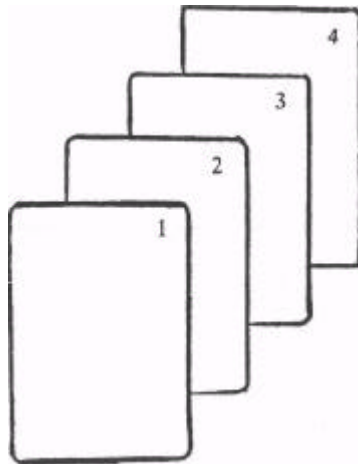


Figura 16.

uno a una variante, que podrán ser yuxtapuestos como otros tantos planos paralelos, para llegar a un conjunto tridimensional, que puede ser «leído» de tres maneras diferentes: de izquierda a derecha, de arriba abajo y de delante hacia atrás (o a la inversa). Estos cuadros no serán nunca exactamente idénticos. Pero la experiencia prueba que las variaciones diferenciales, que no han de pasar inadvertidas, ofrecen entre sí correlaciones significativas que permiten someter el conjunto a operaciones lógicas, por simplificaciones sucesivas, para arribar finalmente a la ley estructural del mito considerado.

Se objetará tal vez que una em-

presa semejante no podría ser llevada a término, porque las únicas versiones de que se dispone son las actualmente conocidas. ¿Qué ocurriría si una nueva versión trastornara los resultados adquiridos? La dificultad es real cuando se cuenta con muy pocas versiones, pero se vuelve rápidamente teórica a medida que su número aumenta. La experiencia enseñará el orden de magnitud aproximado del número requerido de versiones, que no podrá ser muy elevado. Si conociéramos el mobiliario de una habitación y su distribución por el solo medio de las imágenes reflejadas por dos espejos fijados sobre muros opuestos, podrían producirse dos casos. Con espejos rigurosamente paralelos, el número de imágenes sería teóricamente infinito. Si por el contrario uno de los espejos estuviera colocado en posición oblicua con respecto al otro, este número disminuiría rápidamente en proporción al ángulo. Pero aun en este último caso bastarían cuatro o cinco imágenes, si bien no para procurarnos una información total, al menos para asegurarnos que ningún mueble importante ha pasado inadvertido.

En cambio, jamás se insistirá bastante sobre la necesidad absoluta de no omitir ninguna de las variantes que han sido recogidas. Si los comentarios de Freud sobre el complejo de Edipo forman parte integrante — como nosotros creemos — del mito de Edipo, ya no tiene sentido ninguno la cuestión de saber si la transcripción del mito de origen de los zuñi hecha por Cushing es lo bastante fiel como para ser retenida. No existe versión «verdadera» de la cual las otras serían solamente copias o ecos deformados. Todas las versiones pertenecen al mito.

Estamos ahora en condiciones de comprender por qué muchos estudios de mitología general han dado resultados desalentadores. En primer lugar, los comparatistas han querido seleccionar versiones privilegiadas, en lugar de examinarlas todas. Se ha visto, además, que el análisis estructural de una variante de un mito, recogida en una tribu (a veces inclusive en una aldea) permite obtener un esquema de dos dimensiones. Desde el momento en que entra en juego un cierto número de variantes del mismo mito, para la misma aldea o la misma tribu, el esquema se vuelve tridimensional, y si la comparación quiere extenderse, el número de dimensiones requeridas crece tan rápidamente que resulta ya imposible aprehenderlas mediante procedimientos intuitivos. Las confusiones y las trivialidades en que cae demasiado a menudo la mitología general derivan, pues, del desconocimiento de los sistemas de referencia multidimensionales que efectivamente se requieren, y que ingenuamente se cree poder reemplazar por sistemas de dos o tres dimensiones. A decir verdad, caben pocas esperanzas de que la mitología comparada pueda desarrollarse sin acudir a un simbolismo de inspiración matemática, aplicable a estos sistemas pluridimensionales, demasiado complejos para nuestros métodos empíricos tradicionales.

En 1952-1954,⁸ hemos intentado verificar la teoría expuesta sumariamente en las páginas que anteceden, por medio de un análisis exhaustivo de todas las versiones conocidas de los mitos zuñi de origen y emergencia: Cushing, 1883 y 1896; Stevenson, 1904; Parsons, 1923; Bunzel, 1932; Benedict, 1934. Este análisis ha sido completado por una comparación de los resultados obtenidos con los mitos similares de los otros grupos pueblo, tanto occidentales como orientales; se ha realizado, finalmente, un sondeo preliminar en la mitología de los indios de la llanura. En cada caso, los resultados han convalidado las hipótesis. No sólo la mitología norteamericana ha salido de la experiencia iluminada con una nueva luz; se ha llegado a entrever, y a veces a definir, operaciones lógicas de un tipo muy a menudo descuidado o que habían sido observadas en dominios muy alejados del nuestro. No siendo posible entrar aquí en detalles, nos limitaremos a presentar algunos resultados.

Un cuadro —sin duda simplificado en exceso— del mito zuñi de emergencia, ofrecería el aspecto indicado (véase pág. 243).

Un rápido examen de este cuadro basta para comprender su naturaleza. Se trata de una especie de instrumento lógico destinado a operar una mediación entre la vida y la muerte. El pasaje es, para el pensamiento pueblo, difícil, porque éste concibe la vida humana según el modelo del reino vegetal (emergencia fuera de la tierra). Esta interpretación le es común con la Grecia antigua, y no hemos tomado el mito de Edipo como primer ejemplo de manera totalmente arbitraria. En el caso americano aquí considerado, la vida vegetal es analizada sucesivamente bajo varios aspectos, ordenados del más simple al más complejo. La agricultura ocupa el lugar supremo y ofrece, sin embargo, un carácter periódico, es decir, consiste en una alternación de vida y muerte, en contradicción con el postulado inicial.

Si se descuida esta contradicción, ella reaparece en el cuadro más abajo: la agricultura es fuente de alimentos, por lo tanto de vida; ahora bien, la caza procura también alimento y se asemeja sin embargo a la guerra, que es muerte. Hay, pues, diferentes modos de tratar el problema. La versión Cushing está centrada en una oposición entre las actividades alimentarias cuyo resultado es inmediato (recolección de plantas silvestres) y aquellas cuyo resultado solamente puede ser aprovechado a plazos. Dicho de otra manera, la muerte debe ser integrada a la vida para que la agricultura sea posible.

En la versión Parsons, se pasa de la caza a la agricultura, mientras que la versión Stevenson procede en orden inverso. Todas las demás diferencias entre las tres versiones pueden ser puestas en correlación con estas estructuras fundamentales. Las tres versiones des-

8. Véase *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, Sección de Ciencias Religiosas, 1952-1953, págs. 19-21 y 1953-1954, págs. 27-29.

| CAMBIO | | MUERTE | |
|--|---|---|--|
| empleo mecánico de los vegetales (escalas para salir de los mundos inferiores) | emergencia, conducida por los Gemelos Bien-amados | incesto del hermano y la hermana (origen del agua) | exterminación de los hijos de los hombres por los dioses (ahogándolos) |
| empleo alimenticio de las plantas silvestres | migración, conducida por los dos Newekwe (bufones ceremoniales) | sacrificio de un hermano y una hermana (para obtener la victoria) | torneo mágico librado con el Pueblo del Rocío (recolectores contra cultivadores) |
| empleo alimenticio de las plantas cultivadas | | adopción de un hermano y una hermana (en cambio por el maíz) | |
| carácter periódico de las actividades agrícolas | | | guerra contra los kyanakwe (cultivadores contra cazadores) |
| empleo alimenticio de la caza | | guerra, conducida por los dos dioses de la guerra | |
| inevitabilidad de la guerra | | | salvación de la tribu (descubrimiento del centro del Mundo) |
| | | sacrificio de un hermano y una hermana (para vencer al Diluvio) | |
| MUERTE | | | PERMANENCIA |

criben la gran guerra librada por los antepasados de los zuñi contra un pueblo mítico, los kyanakwe, introduciendo en el relato variaciones significativas que consisten: 1) en la alianza o la hostilidad de los dioses; 2) en que se concede la victoria final a uno u otro campo; 3) en la función simbólica atribuida a los kyanakwe, descritos ya como cazadores (tienen entonces arcos con cuerda hecha de tendones animales), ya como agricultores (sus arcos están entonces armados con fibras vegetales):

| CUSHING | PARSONS | STEVENSON |
|---|--|---|
| kyanakwe dioses, { aliados, utilizan cuerdas vegetales | kyanakwe, solos, que utilizan cuerdas vege- tales | dioses, hombres { aliados, utilizan cuerdas vegetales |
| vencen a: | vencen a: | vencen a: |
| los hombres, solos, que utilizan cuerdas de ten- dones (antes de reem- plazarlas por fibras) | hombres, { aliados, que dioses { utilizan cuerdas de tendones | los kyanakwe, solos, que utilizan cuerdas de tendones |

Como la fibra vegetal (agricultura) es siempre superior a la cuerda de tendones (caza), y como (en menor medida) la alianza de los dioses es preferible a su hostilidad, resulta que, en la versión Cushing, el hombre está en una situación doblemente desventajosa (dioses hostiles, cuerdas de tendones); en una situación doblemente ventajosa aparece en la versión Stevenson (dioses propicios, cuerdas de fibras), mientras que la versión Parsons ilustra una situación intermediaria (dioses propicios, pero cuerdas de tendones, porque la humanidad primitiva vive de la caza).

| Oposiciones | Cushing | Parsons | Stevenson |
|----------------|---------|---------|-----------|
| dioses/hombres | - | + | + |
| fibra/tendón | - | - | + |

La versión de Bunzel ofrece la misma estructura que la de Cushing, pero difiere de ésta (así como de la versión Stevenson) en cuanto a que estas dos versiones presentan la emergencia como el resultado de los esfuerzos de los hombres para escapar a su condición mise-

rable en las entrañas de la tierra, mientras que la versión Bunzel trata la emergencia como consecuencia de una llamada, lanzada a los hombres por las potencias de las regiones superiores. Asimismo, entre Bunzel por una parte y Stevenson y Cushing por otra, los procedimientos empleados para la emergencia se suceden en orden simétrico e inverso. En Stevenson y Cushing, desde las plantas hasta los animales; en Bunzel, de los mamíferos a los insectos, y de los insectos a las plantas.

En todos los mitos de los pueblos occidentales, el planteamiento lógico del problema es el mismo: el punto de partida y el punto de llegada del razonamiento son inequívocos, y la ambigüedad aparece en la etapa intermedia:

| | |
|--|--|
| VIDA (= CRECIMIENTO) | |
| Empleo (mecánico) del reino vegetal, tomando en cuenta sólo el crecimiento. | ORIGEN |
| Empleo alimentario del reino vegetal limitado a las plantas silvestres. | RECOLECCION |
| Empleo alimentario del reino vegetal que abarca las plantas silvestres y las plantas cultivadas. | AGRICULTURA |
| Empleo alimentario del reino animal limitado a los animales | CAZA |
| | (pero aquí contradicción, porque negación de la vida = destrucción, de donde:) |
| Destrucción del reino animal, extendido a los hombres. | GUERRA |
| MUERTE (= DE-CRECIMIENTO) | |

La aparición de un término contradictorio en pleno centro del proceso dialéctico está relacionada con la emergencia de una doble serie de pares dioscúricos, cuya función consiste en operar una mediación entre ambos polos:

- | | | |
|---|---------------------------------------|--|
| 1. 2 mensajeros divinos | 2 bufones cere- moniales | 2 dioses de la guerra |
| 2, par homogé- neo: dioscú- ros (2 herma- nos) | hermanos (hermano y hermana) | pareja (marido y mujer) |
| | | par heterogéneo (abuela- nieto) |

o sea una serie de variantes combinatorias que cumplen la misma función en contextos diferentes. Se comprende así por qué los bufo-

nes pueden, en el ritual pueblo, tener atribuidas funciones guerreras. Este problema, que se había considerado a menudo como insoluble, desaparece cuando se reconoce que los bufones ocupan, en relación con la producción alimentaria (son glotones, que pueden impunemente abusar de los productos agrícolas), la misma función que los dioses de la guerra (la cual aparece, en el proceso dialéctico, como un *abuso* de la caza: caza del hombre, en lugar de la caza de los animales, propios para el consumo humano).

Algunos mitos de los pueblo centrales y orientales proceden de otra manera. Comienzan por afirmar la identidad fundamental entre caza y agricultura. Esta identificación se desprende, por ejemplo, del mito del origen del maíz, obtenido por el Padre de los Animales al sembrar, a manera de granos, espolones de patas de ciervo. Se intenta, entonces, deducir simultáneamente la vida y la muerte a partir de un término global. En lugar de términos extremos simples y términos intermedios desdoblados (como entre los pueblo occidentales), son aquí los extremos los que se desdoblán (así, por ejemplo, las dos hermanas de los pueblo orientales), mientras que un término mediador simple aparece en primer plano (el Poshaiyanne de los zia), pero dotado a su vez de atributos equívocos. Gracias a este esquema, se puede inclusive deducir cuáles serán los atributos que poseerá este «mesías» en las distintas versiones, según el momento en que hace su aparición en el transcurso del mito: benefactor cuando se manifiesta al comienzo (zuñi, Cushing), equívoco en el medio (pueblo centrales), malévolo al fin (zia), salvo en la versión Bunzel del mito zuñi, donde la secuencia se halla invertida, como ya se indicó.

Si este método de análisis estructural se aplica sistemáticamente, conseguimos ordenar todas las variantes conocidas de un mito en una serie, que forma una especie de grupo de permutaciones y donde las variantes colocadas en ambas extremidades de la serie ofrecen, una con respecto de la otra, una estructura simétrica pero invertida. Se introduce, entonces, un principio de orden allí donde sólo existía el caos, y se gana la ventaja suplementaria de extraer ciertas operaciones lógicas, que están en la base del pensamiento mítico.⁹ Actualmente, ya pueden ser aislados tres tipos de operaciones.

El personaje llamado generalmente *trickster** en mitología americana ha constituido un enigma durante largo tiempo. ¿Cómo explicar que en la casi totalidad de América del Norte este papel correspondía al coyote o al cuervo? La razón de esta elección aparece si se reconoce que el pensamiento mítico procede de la toma de conciencia de ciertas oposiciones y tiende a su mediación progresiva. Suponga-

9. Para otra aplicación de este método, véase nuestro estudio «On Four Winnebago Myths», en Stanley Diamond (ed.), *Culture and History. Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press, 1960.

* «El trampero». [T.]

mos, pues, que dos términos, entre los cuales el pasaje parece imposible, son primero reemplazados por dos términos equivalentes que admiten un tercero como intermediario. Después de ello, uno de los términos polares y el término intermediario son, a su vez, reemplazados por una nueva tríada y así en adelante. Se obtiene, entonces, una estructura de mediación del tipo siguiente:

Esta estructura deriva del siguiente razonamiento implícito: los consumidores de carroña son como los depredadores (consumen alimento animal), pero también como los productores de alimento vegetal (no matan lo que comen). Los pueblo, para quienes la vida agrícola es más «significante» que la caza, formulan el mismo razonamiento de un modo algo distinto: los cuervos son a los jardines como los depredadores son a los herbívoros. Pero ya era posible tratar a los herbívoros como mediadores; ellos son, en efecto, como los recolectores (vegetarianos) y proporcionan un alimento animal, sin ser por su parte cazadores. Se obtienen, así, mediadores de primero, segundo, tercer grado, etcétera, y de cada término nace el siguiente por oposición y correlación.

Esta sucesión de operaciones es muy clara en la mitología de los indios de la llanura, la cual puede ser ordenada en una serie:

Mediador (privado de éxito) entre Cielo y Tierra:
(esposa de *Star-husband*)
Par heterogéneo de mediadores:
(abuela/nieto)
Par semihomogéneo de mediadores:
(*lodge-boy / thrown-away*)

mientras que entre los pueblo (zuñi), la serie correspondiente es del tipo:

Mediador (coronado de éxito) entre Cielo y Tierra:
(Poshaiyanki)
Par semihomogéneo de mediadores:
(Uyuyewi y Matsaillema)
Par homogéneo de mediadores:
(los dos Aychaiyuta)

Correlaciones del mismo tipo pueden aparecer también en un eje horizontal (esto es verdad inclusive en el plano lingüístico: así, según Parsons, las múltiples connotaciones de la raíz *pose* en Tewa: coyote, niebla, escalpo, etcétera. El coyote (que es un consumidor de carroña) es intermediario entre herbívoros y carnívoros *como* la niebla entre Cielo y Tierra; *como* el escalpo entre la guerra y la agricultura (el escalpo es una «cosecha» guerrera); *como* el tizón entre plantas salvajes y plantas cultivadas (se desarrolla sobre estas últimas, a la manera de las primeras); *como* las ropas entre «naturaleza» y «cultura»; *como* los desperdicios entre la aldea habitada y la maleza; *como* las cenizas (el hollín) entre el hogar (sobre el suelo) y la techumbre (imagen de la bóveda celeste). Esta cadena de mediadores —si cabe decirlo así— ofrece una serie de articulaciones lógicas que permiten resolver diversos problemas de mitología americana: por qué el dios del rocío es también un señor de los animales; por qué el dios detentador de ricos ropajes es a menudo una Cenicienta varón (*Ash-boy*); por qué los escalpos producen el rocío; por qué la Madre de los Animales está asociada a la niebla, etcétera.

Pero cabe también preguntarse si, de esta manera, no alcanzamos un modo universal de organizar los datos de la experiencia sensible. Compárese con los ejemplos precedentes el francés *nielle** lat. *nebula*, y el papel de amuleto que trae buena suerte atribuido en Europa a los desperdicios (zapatos viejos), a las cenizas y al hollín (véase el rito del beso al deshollinador); compárese también el ciclo americano de *Ash-boy* y aquel indoeuropeo de Cenicienta. Ambos personajes son figuras fálicas (mediadores entre los sexos); señores del rocío y de los animales salvajes; poseedores de suntuosos ropajes y mediadores sociológicos (alianza matrimonial entre nobles y patanes, entre ricos y pobres). Ahora bien, es imposible dar cuenta de este paralelismo por una transmisión, como se ha pretendido a veces, porque los relatos referidos a *Ash-boy* y a Cenicienta son simétricos e inversos hasta en los menores detalles, mientras que el relato de Cenicienta, tal como ha sido efectivamente adaptado por América (véase el cuento zuñi de *La cuidadora de pavos*), sigue siendo paralelo al prototipo. Así obtenemos el siguiente cuadro:

* «Niebla». [T.]

| | Europa | América |
|-----------------|--|--|
| sexo familia | femenino doble familia (padre vuelto a casar) | masculino no tiene familia (huérfano) |
| aspecto actitud | bella joven nadie la ama | muchacho repugnante ama sin ser correspondido |
| transformación | cubierta de vestidos suntuosos, gracias a una ayuda sobrenatural | despojada de su atuendo horrible, gracias a una ayuda sobrenatural |

Al igual que *Ash-boy* y Cenicienta, el *trickster* es, pues, un mediador, y esta función explica que conserve en parte la dualidad que por función tiene que superar. De ahí su carácter ambiguo y equívoco. Pero el *trickster* no ofrece la única fórmula posible de mediación. Algunos mitos parecen enteramente consagrados a agotar las modalidades posibles del pasaje de la dualidad a la unidad. Cuando se comparan todas las variantes del mito zuñi de emergencia, se obtiene una serie ordenable de funciones mediadoras, resultante cada una de la precedente, por oposición y correlación:

mesías> dioscuros> *trickster*> ser bisexuado> par de primos>
>pareja casada> abuela/nieto> grupo de 4 términos> tríada

En la versión Cushing, el paso de un medio espacial (mediación entre Cielo y Tierra) a un medio temporal (mediación entre verano e invierno, es decir, entre nacimiento y muerte) acompaña a esta dialéctica. De todos modos, y a pesar de que el paso se opera del espacio al tiempo, la última fórmula (tríada) reintroduce el espacio, porque una tríada consiste aquí en un par dioscúrico presente *simultáneamente* con un mesías; en forma inversa, si bien la fórmula inicial estaba expresada en términos de espacio (Cielo y Tierra), la noción de tiempo se encontraba no obstante implícita: el mesías implora, *después de lo cual* los dioscuros descienden del cielo. Vemos entonces que la construcción lógica del mito presupone una doble permutación de funciones. Volvemos sobre esto una vez hayamos considerado otro tipo de operaciones.

Además de la condición ambigua del *trickster*, hay otra característica de los seres mitológicos que se vuelve explicable. Nos referimos aquí a la dualidad de naturaleza que pertenece en sentido propio a una misma divinidad: ya bienhechora, ya maligna, según los casos. Cuando se comparan las variantes del mito hopi que funda el ritual

del Shalako, se encuentra que es posible ordenarlas en función de la siguiente estructura:

$$(\text{Masauwû} : x) = (\text{Muyingwû} : \text{Masauwû}) = (\text{Shalako} : \text{Muyingwû}) = (y : \text{Masauwû})$$

donde x e y representan valores arbitrarios que es, sin embargo, necesario postular para las dos versiones «extremas». En estas versiones, en efecto, el dios Masauwû, que aparece solo y no en relación con otro dios (versión 2) ni tampoco ausente (versión 3), recibe funciones que son de todos modos relativas. En la primera versión, Masauwû (solo) es caritativo para con los hombres, pero sin serlo de manera absoluta; en la versión 4 es hostil, pero podría serlo más aún. Su papel es definido, en consecuencia —al menos implícitamente—, por comparación con otro papel posible y no especificado, representado aquí por los valores x e y . Por el contrario, en la versión 2, Muyingwû es relativamente más caritativo que Masauwû, del mismo modo que, en la versión 3, Shalako lo es más, relativamente, que Muyingwû.

Es posible reconstruir una serie formalmente análoga con versiones keresanas de un mito vecino:

$$(\text{Poshaiyanki} : x) = (\text{Lea} : \text{Poshaiyanki}) = (\text{Poshaiyanki} : \text{Tiamoni}) = (y : \text{Poshaiyanki})$$

Este tipo de estructura merece especial atención, porque los sociólogos lo han encontrado ya en otros dos dominios: el de las relaciones de subordinación entre las gallináceas y otros animales (*pecking-order*) y el de los sistemas de parentesco, donde nosotros le dimos el nombre de *intercambio generalizado*. Al aislarla ahora en un tercer plano, el del pensamiento mítico, tal vez nos hallemos en mejores condiciones para discernir su verdadero papel en los fenómenos sociales y proporcionar una interpretación teórica de mayor alcance.

En fin, si se consigue ordenar una serie completa de variantes bajo la forma de un grupo de permutaciones, cabe esperar descubrir la ley del grupo. En el estado actual de las investigaciones, debemos contentarnos aquí con indicaciones solamente aproximativas. Sean cuales fueren las precisiones y modificaciones que deban introducirse en la fórmula indicada a continuación, parece posible afirmar desde luego que todo mito (considerado como el conjunto de sus variantes) es reducible a una relación canónica del tipo:

$$F_x(a) : F_y(b) = F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

en la cual, dados simultáneamente dos términos a y b y dos funciones x e y de esos términos, se postula que existe una relación de equi-

valencia entre dos situaciones, definidas respectivamente por una inversión de los *términos* y de las *relaciones*, bajo dos condiciones: 1) que uno de los términos sea reemplazado por su contrario (en la expresión indicada arriba: a y $a-1$); 2) que se produzca una inversión correlativa entre el *valor de función* y el *valor de término* de los dos elementos (arriba: y y a).

La fórmula anterior cobrará todo su sentido si se recuerda que, para Freud, se requieren dos traumatismos (y no uno solo, como se tiende a creer con mucha frecuencia) para que nazca ese mito individual en que consiste una neurosis. Si se intentara aplicar la fórmula al análisis de estos traumatismos (de los cuales se postularía que satisfacen respectivamente las condiciones 1 y 2 antes anunciadas), se conseguiría sin duda obtener una expresión más precisa y más rigurosa de la ley genética del mito. Se estaría en condiciones, sobre todo, de desarrollar paralelamente el estudio sociológico y el psicológico del pensamiento mítico, e inclusive tal vez tratar a éste como en el laboratorio, sometiendo las hipótesis de trabajo al control experimental.

Las condiciones precarias de la investigación científica en Francia no permiten por el momento, desgraciadamente, llevar más adelante el trabajo. Los textos míticos son extremadamente voluminosos. Su análisis en unidades constitutivas exige un trabajo de equipo y un personal técnico. Una variante de dimensiones medias proporciona varios cientos de tarjetas. Para descubrir la mejor distribución de esas tarjetas en columnas e hileras, sería preciso contar con clasificadores verticales de 2 metros por 1,50 aproximadamente, con casilleros que permitan repartir y desplazar las tarjetas a voluntad. Y a partir del momento en que se intenta elaborar modelos de tres dimensiones, para comparar un cierto número de variantes son necesarios tantos clasificadores como variantes haya, así como también un espacio suficiente para moverlos y distribuirlos libremente. En fin, si el sistema de referencia exige más de tres dimensiones (lo cual tiende a producirse rápidamente, como lo hemos indicado en la página 241), será necesario recurrir a las tarjetas perforadas y la mecanografía. Sin esperanza de contar, por el momento, ni siquiera con los locales indispensables para la constitución de un solo equipo, nos contentaremos con presentar tres observaciones, a modo de conclusión.

En primer lugar, se ha preguntado con frecuencia por qué los mitos, y en general la literatura oral, hacen un uso tan frecuente de la duplicación, la triplicación o la cuadruplicación de una misma secuencia. Si se aceptan nuestras hipótesis, la respuesta es sencilla. La repetición cumple una función propia, que es la de poner de manifiesto la estructura del mito. Hemos mostrado, en efecto, que la estructura sincrónico-diacrónica que caracteriza al mito, permite ordenar sus elementos en secuencias diacrónicas (las hileras de nuestros cuadros) que deben ser leídas sincrónicamente (las columnas). Todo

mito posee, pues, una estructura como de múltiples hojas, que en el procedimiento de repetición y gracias a él transparente en la superficie, si cabe decirlo así.

Sin embargo (y es éste el segundo punto), las hojas no son nunca rigurosamente idénticas. Si es verdad que el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción (tarea irrealizable, cuando la contradicción es real), será engendrado un número teóricamente infinito de hojas, cada una ligeramente distinta de la precedente. El mito se desarrollará como en espiral, hasta que se agote el impulso intelectual que le ha dado origen. El *crecimiento* del mito es, pues, continuo, por oposición a su *estructura*, que es discontinua. Si se nos permite una imagen arriesgada, el mito es un ente verbal que ocupa, en el dominio del habla, un lugar comparable al del cristal en el mundo de la materia física. Respecto de la *lengua* por una parte, y del *habla* por otra, su posición sería efectivamente análoga a la del cristal: objeto intermedio entre un agregado estadístico de moléculas y la estructura molecular misma.

Los sociólogos, en fin, que se han planteado el interrogante acerca de las relaciones entre la mentalidad llamada «primitiva» y el pensamiento científico, lo han resuelto por lo general invocando diferencias cualitativas en la manera en que el espíritu humano trabaja en un caso y en otro. Pero no han puesto en duda que, en ambos casos, el espíritu se aplica a los mismos objetos.

Las páginas precedentes conducen a otra concepción. La lógica del pensamiento mítico nos ha parecido tan exigente como aquella sobre la cual reposa el pensamiento positivo y, en el fondo, poco diferente. Porque la diferencia no consiste tanto en la cualidad de las operaciones intelectuales, cuanto en la naturaleza de las cosas sobre las que dichas operaciones recaen. Los tecnólogos, en su dominio, se han dado cuenta de esto hace mucho tiempo: un hacha de hierro no es superior a un hacha de piedra porque una esté «mejor hecha» que la otra. Ambas están igualmente bien hechas, pero el hierro no es la misma cosa que la piedra.

Tal vez un día descubramos que en el pensamiento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado siempre igualmente bien. El progreso —si es que el término pudiera aplicarse entonces— no habría tenido como escenario la conciencia sino el mundo, un mundo donde una humanidad dotada de facultades constantes se habría encontrado, en el transcurso de su larga historia, en continua lucha con nuevos objetos.

CAPÍTULO 12

ESTRUCTURA Y DIALÉCTICA¹

Desde Lang hasta Malinowski, pasando por Durkheim, Lévi-Bruhl y van der Leeuw, los sociólogos o etnólogos que se han interesado por las relaciones entre el mito y el ritual las han pensado como una redundancia. Algunos ven en cada mito la proyección ideológica de un rito, destinado a proporcionar a éste un fundamento; otros invierten la relación y tratan el rito como una suerte de ilustración del mito, bajo la forma de cuadros en acción. En ambos casos se postula una correspondencia ordenada entre mito y rito; dicho de otra manera, una homología: sea cual fuere aquel al que se atribuye el papel de original o de reflejo, el mito y el rito se reproducen el uno al otro, uno en el plano de la acción, el otro en el plano de las nociones. No se explica por qué no todos los mitos corresponden a ritos e inversamente; por qué esta homología solamente es demostrable en un pequeño número de casos; y, sobre todo, cuál es la razón de esta extraña duplicación.

Me propongo mostrar, sobre la base de un ejemplo preciso, que esta homología no siempre existe, o más exactamente, que ella podría ser —cuando existe— un caso particular de una relación más general entre mito y rito y entre los ritos mismos. Esta relación implica sin duda una correspondencia término a término entre los elementos de ritos en apariencia diferentes o entre los elementos de tal o cual rito y de tal o cual mito, pero sin que esta correspondencia pueda ser tratada como una homología. En el ejemplo que será discutido aquí dicha correspondencia exige, para ser restituida, una serie de operaciones previas: permutaciones o transformaciones en las cuales se encuentra, tal vez, la razón de la reduplicación. Si esta hipótesis es exacta, se deberá renunciar a buscar la relación entre el mito y el ritual en una especie de causalidad mecánica, para concebir más bien su relación en un nivel dialéctico, nivel accesible sólo a condición de haber reducido previamente uno y otro a sus elementos estructurales.

1. Publicado con igual título en *For Roman Jakobson, Essays on the Occasion of his sixtieth birthday*, La Haya, 1956, págs. 289-294.