



por Perla Petri

TEORIAS Y METODOLOGIA PARA EL ANALISIS DE LA LITERATURA ETNICA

Nuestro propósito consiste en señalar brevemente las líneas generales que han marcado épocas importantes en la perspectiva del análisis de la literatura étnica, fundamentalmente en lo que se refiere a la mitología.

Los primeros que se interesaron en este tema fueron los historiadores, y posteriormente los etnólogos. En la actualidad este material constituye un objeto de gran interés para los lingüistas, lo que ha dado origen a la recientemente llamada **etnolingüística**, una disciplina que intenta definirse y organizarse.

En relación a las teorías de interpretación de la mitología, podemos señalar dos grandes corrientes: la que se preocupa en trazar la génesis de los mitos, y otra, más reciente, que se interesa en es-

tudiar no el origen sino el pensamiento mítico en sí mismo, su naturaleza, su estructura, sus funciones.

En el primer caso observamos que la explicación de los mitos ha seguido una trayectoria espiral, ha partido de causas externas y ha terminado en motivaciones internas: en un comienzo se relacionó a los mitos con los fenómenos naturales, luego con hechos sociológicos y finalmente con la psicología.

Las primeras tendencias, las del "evolucionismo" y "naturalismo" colocan lo irracional, lo afectivo y el absurdo en el origen de la humanidad.

Entre 1856 y 1870 la primera escuela de mitología comparada, cuyos representantes en Alemania son Adalbert Kuhn y Max Müller y en Francia Michael Breál, consi-

deran que el mito es una enfermedad del lenguaje, que traduce un estado patológico del espíritu humano. Según sus conceptos el hombre en sus orígenes estaba incapacitado para formular ideas abstractas y debía recurrir a las metáforas.

A partir de 1894 la perspectiva cambia y la atención se fija en las situaciones sociales que pudieron originar los mitos. Frente a la visión evolucionista, interesada en establecer el origen de los mitos, se opone un interés por las estructuras sociales. El mito comienza a ser analizado como un reflejo del sistema social que lo produce y en el que tiene vigencia. Esta corriente de la etnología religiosa fue sostenida por grandes

estudiosos como Marcel Mauss(1), Durkheim(2), Frazer(3), Dumésnil(4) con sus primeros trabajos, Soustelle(5)...En casi todos los casos se analizan los mitos a partir de los ritos sagrados. Jacques Soustelle define perfectamente las ideas directrices de esta corriente: "...La mitología no constituye una interpretación primitiva y balbuceante de la naturaleza sino una ideología surgida de la sociedad, una transferencia de su estructura y sus prácticas en el mundo mítico"(6).

Al surgir el psicoanálisis se desplaza el interés hacia un determinismo psico-social. Los mitos son considerados como "vestigios deformados de la imaginaciones y de los deseos de naciones enteras...los sueños seculares de la joven humanidad". Según Freud existe una misma fuente

te en la que se nutren los cuentos de hadas, los mitos y los sueños. En todos los casos el "material" está constituido por representaciones rechazadas.

Este tipo de reflexiones se continuará luego con Otto Rank(8) y fundamentalmente con Jung(9) y su teoría de los arquetipos. En este caso la imagen de los mitos son concebidas como reagrupadas siempre alrededor de ciertos modelos organizadores que estructuran y dan coherencia a los relatos.

La experiencia de Leenhardt(10) entre los canaques de la Nueva Caledonia es fundamental pues abre las puertas a una nueva corriente: la fenomenológica cuyos representantes más importantes serán posteriormente Mircea Eliade(11) y Van Der Leeuw(12).

Leenhardt es el primero en hablar de una experiencia mítica como una "vivencia" profunda e íntima de la comunión del hombre y la naturaleza. No se trata, como lo había formulado anteriormente Lévi-Bruhl(13) de misticismo sino -como lo presenta Leenhardt- de simple aprehensión del mundo bajo un aspecto particular y de una manera de representación de esta experiencia. El mito es más vivido que contado y su valor reside en el tipo de comportamiento permanente que motiva. La mentalidad primitiva se define en este caso como un modo de conocimiento afectivo (y no pre-lógico como lo sostuvo Lévi-Bruhl), paralelo (y no opuesto) al conocimiento racional.

La importancia fundamental de los estudios de Leenhardt fue la de recuperar el sentido original de la palabra "mito" que en griego significa "palabra". Todo lo que ocurre es significante, es palabra, es mito. Dentro de esta visión "ampliada" del mito, Griaule(14) fue, quizás, quien logró mejor demostrar que el mito no puede ser encerrado exclusivamente dentro de la trama de un relato. El mito se encuentra en la totalidad de la existencia, en todos y cada una de sus manifestaciones. Toda la vida el hombre ad-

quiere valor del mito: la forma de edificar, el cultivo del campo, cada gesto, cada movimiento, cada palabra, cada acción repite un arquetipo: lo ya dicho, lo ya hecho por los ancestros y las divinidades.

El punto de partida de los fenomenólogos fue el mismo que el de los etnólogos-sociólogos: establecer una relación directa entre la vivencia y la representación, entre el rito y el mito. Sin embargo, en este caso se intenta avanzar un poco más y llegar a determinar cuál es la razón de esta relación.

El mito a partir de este momento, se presenta como un actualizador del espacio y del tiempo mítico, como un modelo conservador y estereotipado en el que desde siempre han sido plasmados todos los posibles comportamientos del hombre. Todas las fiestas, todos los ritos simbolizan el recomienzo de lo que ya ocurrió en el momento en el que todo fue creado. Este mismo esquema se repite para el espacio: el templo, el altar, el centro totémico reproducen el modelo del "centro arquetipal", del centro del mundo a través del cual se comunica con lo sagrado.

Mircea Eliade(15) refiriéndose al simbolismo en su relación con el psicoanálisis dice:

Las imágenes, los símbolos, los mitos no son creaciones irresponsables de la psiquis sino que responden a una necesidad y cumplen con una función: poner al desnudo modalidades más secretas del hombre. Por este motivo, su estudio nos permite conocer mejor al hombre

en sí mismo, sin que esté aún condicionado por la historia(...)se comienza a admitir actualmente que la parte ahistórica de todo ser humano no se pierde, como se pensaba en el siglo XIX, en el reino animal sino que al contrario, se bifurca y se eleva por encima: esa parte ahistórica del ser humano lleva, como si se tratara de una medalla, el sello del recuerdo de una existencia más rica, más completa, casi beatífica...escapando a su historicidad el hombre no abdica de su calidad de ser humano para perderse en la "animalidad", él reencuentra el lenguaje y, a veces, la experiencia de un "paraíso perdido".

Metodologías

Estas dos grandes corrientes: la genética y la sociológica han creado modelos de interpretación que, a grandes rasgos, podemos simplificar diciendo que en un caso se han interesado por el desciframiento de los símbolos sin considerar la realidad social, ya sea relacionándolos con fenómenos naturales (los naturalistas por ejemplo que hablaban de símbolos astrales o cósmicos...) o con representaciones psíquicas (por ejemplo los psicoanalistas que se refieren a imágenes de la libido, a los arquetipos...). En el otro caso los etnólogos de orientación histórica-sociológica se han abocado al estudio de la incidencia del contexto en los mitos.

La aparición del estructuralismo pone de manifiesto

una serie de hipótesis que hasta ese momento no habían sido formuladas: se propone que los mitos obedecen a las leyes internas, particulares que son, en cierto modo, independientes del contexto. Al mismo tiempo se postula que los mitos son producto de un sistema simbólico.

Con anterioridad se había ya hablado de "estructura" pero entendiéndola como una solidaridad de elementos, sin tener en cuenta el tipo de combinación.(16)

Las investigaciones propiamente estructurales aparecen en Occidente durante los años 50, principalmente bajo la influencia del desarrollo de la lingüística estructural.

Dumézil(17) y Lévi-Strauss(18) son los primeros que hablan de estructuras como de un todo compuesto por elementos diferenciados que se encuentran relacionados; son los primeros que hacen hincapié en la importancia de estas relaciones como determinantes de la estructura. Lévi-Strauss considera, por ejemplo, que el sentido de un mito no puede encontrarse en los elementos aislados que lo componen sino en el modo en que estos elementos se combinan. Tanto Lévi-Strauss como Dumézil proponen la existencia de un mismo tipo de estructura en el origen de todos los mitos. Sin embargo, entre los dos existen diferencias importantes que no podemos dejar de señalar aunque sólo sea brevemente.

En el caso de Dumézil el interés está centrado fundamentalmente en el carácter ideológico de las estructuras del pensamiento (indoeuropeo) que se descubren en los mitos como así también en la historia, la pintura, el rito, etc. A través de la comparación pone en relación mitos indios, griegos, romanos, etc., intentando de este modo determinar las constantes temáticas. Su método es estructuralista: no interesan los datos sobre la génesis sino el cómo de la de la construcción del sistema mítico. No se comparan elementos aislados pertenecientes a un grupo de mitos indios, por ejemplo, con mitos griegos, sino que se ponen en relación grupos de conceptos articulados unos con otros de una manera homologada.



A través de la comparación Dumézil se propone rendir cuenta del mito en sus articulaciones, en su significación lógica. El aspecto concreto, pintoresco u exótico no tiene importancia.

Además de comparar los mitos entre sí establece las relaciones entre los mitos y las instituciones sociales sin señalar situaciones de dependencia sino homologaciones entre dos tipos diferentes de fenómenos que tienen en común una misma estructura: la estructura de las tres funciones jerarquizadas: la administrativa (soberanía, mágica y jurídica), la guerrera (fuerza física) y la reproductora (abundancia, tranquilidad y fecunda).

Cada mito manifiesta de una u otra forma esta estructura tripartita haciendo resaltar algún aspecto.

La mitología romana se presenta en muchos casos como una crónica histórica: Tito Livio cuenta la fundación de Roma y la actuación de los cuatro primeros soberanos: Rómulo, Numa, Tullus Hostilius y Ancus. El primero representa el poder y la violencia. Numa, por el contrario es el organizador metódico y piadoso. Tullus es el rey guerrero, fundador del arte militar. Ancus es el rey artesano, generoso, seductor y amante de la buena vida. Dumézil destaca todos estos detalles para demostrar que en el caso de Rómulo y Numa se trata de dos aspectos complementarios: la fundación mágica y jurídica. Tullus, por su parte, representa la segunda función: la fuerza guerrera. Ancus asume la tercera función: la abundancia reproductora.

Este esquema tripartito permite dar sentido a ciertos hechos, por ejemplo, a la división realizada por Rómulo de la sociedad romana: las tres tribus que se distinguirán cada una por una actividad política-religiosa, guerrera y agrícoltura.

Además, y esto es lo fundamental, este tipo de interpretación permite comprender la función mediadora de los mitos: históricamente se ha demostrado que Roma fue fundada por los etruscos y no,

como lo pretende el mito, por Rómulo. La manifestación del esquema trifuncional reemplaza una realidad inaceptable, anula una contradicción insostenible: el hecho de que la ciudad romana no hubiera sido fundada por un latino.

Otro aspecto importante de la estructura tripartita es el de poner de manifiesto la organización del mundo religioso europeo y las relaciones entre las diversas divinidades así como entre las divinidades, los personajes legendarios y la organización social. Por ejemplo, en el caso de Roma corresponde a la primera estructura (mágico-jurídica) la divinidad de Júpiter y como personaje Rómulo y Numa como dentro de la organización social de la tribu de los Rammes. Esto se corresponde en el área indo-iránica con las divinidades de Mitra y Varuna, el rey Peshdaliens y el sistema social de las castas de los brahmanes de la India.

Por su parte Lévi-Strauss, apoyándose en la lingüística, no se interesa en la mitología sino en mitos particulares de grupos americanos. Su propósito es dilucidar las relaciones entre la estructura de los mitos y la del espíritu humano. En realidad, Lévi-Strauss más que analizar el mito analiza el pensamiento mítico universal. El mito dentro de esta óptica parece presentar respuestas universales reducidas a una serie de categorías en oposición. Estas oposiciones binarias no son sólo características de pensamiento mítico sino de todo pensamiento. Se trata de una estructura inconsciente, subyacente que impone formas a un contenido. Estas formas son las mismas para los hombres antiguos o para los modernos, civilizados o primitivos (19). En este caso y tal como lo explicita Lévi-Strauss, la generalización provoca la comparación y no a la inversa: la premisa de un universalismo del pensamiento permite demostrar, a partir de la comparación de mitos de proveniencia diversa, que "a pesar de la diferencia de tiempo y espacio (...) aquí y allá los espíritus humanos han trabajado de la misma manera" (20)... "confrontando aquí y allá a las mismas instituciones el hombre reacciona con

la ayuda de expresiones simbólicas que le son propuestas, e incluso impuestas, por los mecanismos profundos que rigen su pensamiento" (21).

Los mitos, según Lévi-Strauss, permiten, sobre todo, identificar "ciertas maneras de operar del espíritu humano, tan constantes durante siglos y tan extendidas sobre inmensos espacios que pueden ser consideradas como fundamentales" (22).

En este caso se plantea una cierta generalización; si bien se supone que el mito en tanto que discurso se encuentra en una relación directa con un sujeto emisor y una situación cultural que determina un contenido y una forma de emisión particular, al mismo tiempo se admite que además de una situación singular existe una serie de problemas y de respuestas que son propias al espíritu humano en general. Dentro de esta perspectiva y tal como lo define Sebag (23), el mito "finalmente supera la sociedad particular que lo ha engendrado, dado que más allá de los contenidos parciales, procura significar ciertas estructuras permanentes del espíritu".

La idea base de una estructura común subyacente a todos los mitos que desarrollan Dumézil y Lévi-Strauss ya había sido estudiada por un folclorista ruso: Vladimir Propp, en relación a un corpus de 100 cuentos maravillosos rusos. El libro de Propp, **Morfología de los cuentos maravillosos**, publicado por primera vez en ruso en 1928, marcó el fin de la era atomista del folklor. Sin embargo, la obra no fue prácticamente conocida en Europa hasta 1958 cuando fue traducida al inglés.

Propp califica su estudio de "morfológico" refiriéndose a una descripción del cuento de acuerdo con sus componentes y la relación de estos componentes con los demás y con el todo. Si bien se centra en el estudio de cuentos maravillosos rusos, es necesario remarcar que creó un modelo que permite comprender mejor los principios mismos de la organización de los discursos

narrativos en su totalidad.

La hipótesis de Propp consiste en postular la existencia de formas universales que organizan la narración. Según su teoría, el misterio de los cuentos maravillosos no reside en los motivos sino en la forma en que se los utiliza, en su **gestalt**. Para demostrar su teoría realiza un análisis formal de los relatos considerándolos como un género particular, independiente de su contenido. Teniendo en cuenta el encadenamiento sintagmático llega a establecer la existencia de una serie de elementos estructurales de suma importancia: entre ellos, el de las "funciones": unidades organizadoras y básicas del relato, unidades sintagmáticas que permanecen constantes a pesar de la variación de los contenidos. La sucesión de las mismas, en número de treinta y una, "construye" la narración. Estas funciones se conciben por sus consecuencias (por ejemplo, "alejamientos", "prohibición", "transgresión", "daño" ... "combate", "victoria", etc). Algunas pueden estar ausentes pero no se altera el orden de aparición de las restantes.

Otro elemento invariante es el esquema de siete personajes: héroe, agresor, princesa (o su padre), auxiliar, donador, mandatario, falso héroe. Estos sujetos se presentan siempre enfrentados. El rol que cada uno debe cumplir, las acciones que debe realizar son invariantes. Cada uno actúa dentro de "una esfera de acción" que le es propia.

Por su parte Lévi-Strauss y Dumézil critican las posibilidades reducidas de un análisis exclusivamente sintagmático y sin ningún tipo de referencia al contexto. En oposición al análisis exclusivamente sintagmático, proponen la existencia de estructuras profundas que organizan el discurso pero son subyacentes a la manifestación narrativa analizada por Propp. Lévi-Strauss interpreta el relato como una estructura construida por una vasta red de relaciones sobreentendidas al discurso de superficie que no lo manifiesta más que parcialmente. Estas distintas unidades de significación están relacionadas con lazos paradigmáticos y se manifiestan en el

relato en número limitado, lo que permite reducir el mito a una serie de unidades de significado que se presentan por parejas en relación de oposición (vida-muerte; naturaleza; crudo-cocido, etc.). Estas oposiciones se ubican en distintos planos o códigos (sociológico, técnico-culinario, etc.) regidos por una misma estructura. De este modo el análisis del mito consiste en una interpretación de una misma estructura sobre varios planos semánticos (24).

El mito según Lévi-Strauss es lenguaje pero no un lenguaje ordinario sino un "meta-lenguaje". El mito está formado por unidades constitutivas que son más complejas que las de la lengua: los "mitemas". Una vez aisladas estas unidades constitutivas (el relato será resumido en frases cortas), se procederá a colocarlas sobre un eje horizontal respetando la presentación cronológica en el relato. Esta es la cadena sintagmática, diacrónica.



es tomada en cuenta.

La orientación semiótico-lingüística de Algidras Greimás intenta establecer una relación entre estas distintas estructuras a través de homologaciones entre los diversos niveles.

La semiótica puede ser definida como "el estudio de las prácticas significantes que toma al texto como dominio de manifestación" (25). Es un análisis immanente que busca en el interior del texto las condiciones de la significación.

En semiótica el problema del sentido no es, en sí, importante. Lo importante es llegar a describir cómo se construye ese sentido, cuáles son sus elementos constitutivos, cuáles las relaciones que mantienen entre sí. El análisis permite una formulación del sentido, una investigación de aquello que lo hace posible: "El sentido será considerado como un efecto, como un resultado producido por un juego de relaciones entre los elementos significantes. Es al interior del texto que tendríamos que construir el "cómo del sentido" (26).

La misión del semiótico consiste en "traducir" el lenguaje común en lenguaje científico, del mismo modo que el médico interpreta el lenguaje corriente del paciente en términos científicos según la coherencia que le impone su conocimiento de la medicina. Sin embargo, tanto el lenguaje del paciente como el de la narración son perfectamente

comprensibles. El análisis especializado no va a descubrir el sentido sino que va a determinar su forma de elaboración.

A pesar de esto, no puede descartarse un valor hermenéutico: lograr describir las reglas que determinan la constitución del texto permite acceder a su significación, hacer inteligible lo que, a primera lectura, parece incomprensible. Lo importante en este caso es destacar que existe unadiferencia neta entre la investigación hermenéutica y la estructural: en el primer caso, el sujeto que analiza no establece un distanciamiento entre él y su objeto de estudio. El objeto es incorporado inmediatamente a "la realidad" del sujeto. Esta perspectiva etnocéntrica niega toda posibilidad de existencia de un significado que no signifique dentro de la realidad del observador.

El método estructural, por el contrario, intenta descender al observador de las taxonomías propias de su cultura. El principio de análisis consiste en no aceptar su situación cultural, sus taxonomías como "instrumentos" que permitirán "revelar" el objeto de estudio sino en aceptar al objeto mismo como una potencia "revelante" de su propio sentido. Entre el sujeto observante y el objeto observado existe una autonomía, una distancia que evita, o al

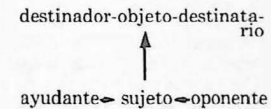
menos intenta, toda apreciación subjetiva.

Según la teoría semiótica, el objeto debe ser definido según su modo de producción. Este "modo de producción" consiste en el investimento de contenidos progresivos dispuestos sobre niveles diferentes: el lógico-abstracto, el narrativo-antropomórfico y el discursivo-figurativo. Cada nivel posee una representación metalingüística especial: I) El nivel narrativo y el discursivo se encuentran encajados uno en otro y constituyen **la estructura superficial:**

a) **el componente narrativo:** "Se llama narratividad al fenómeno de sucesión de estados y transformaciones entre esos estados, que se encuentra inscrito en el discurso y es el responsable de la producción de sentido. Se llama análisis narrativo a la marcación de los estados y de las transformaciones como: así también de la representación rigurosa de las diferencias que determinan" (27).

En la base de la narratividad se encuentra el **modelo actancial** según el cual se articulan las funciones de los actantes en el desarrollo del relato. El actante es el agente de la acción, la unidad del relato y se opone al "actor" que corresponde a una manifestación particular de tipo discursiva.

El modelo actancial mítico es el siguiente:



El modelo actual se basa en la confrontación constituida por la circulación del objeto, por el deseo de dos actantes de poseer el mismo objeto. La transformación está determinada por el pasaje de un estado a otro. Existen dos tipos de transformaciones: **de conjunción:** el sujeto en un estado inicial desvinculado de su objeto de deseo, pasa a un estado conjunto con ese objeto (S U O) -- (S A O). La flecha indica al pasaje.

La segunda transformación es la **disyunción**: En este caso se opera una transformación inversa: (S A O)---(S U O). Todo esto ocurre entre un "antes" y un "después".

El conjunto de estados y transformaciones que se producen es llamado "programa narrativo"(P.N.) La performance del sujeto (su "hacer") es la que provoca el cambio de estado, las transformaciones. El "hacer" transforma el "ser".

b) **La componente discursiva**: es de carácter figurativo. La sintaxis se manifiesta encarnada en las figuras del mundo, en los personajes.

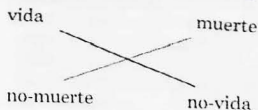
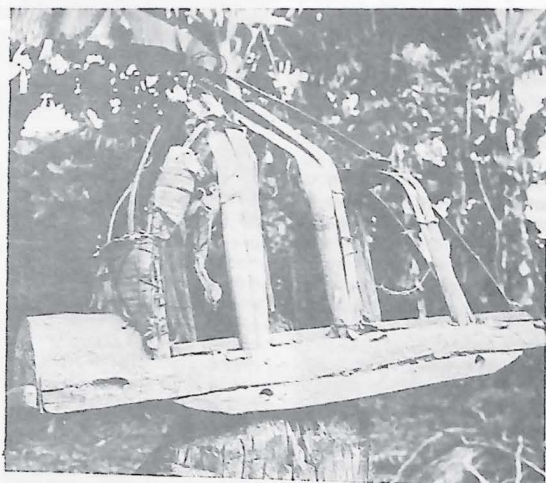
Una serie de procesos de actorización (el sujeto se convierte en un personaje, en Aladino, en Cenicienta; el objeto en un tesoro escondido o en la princesa raptada), de espacialización y temporalización (todo ocurre en algún lugar, en un momento determinado, en la época de los ancestros, en los dominios del rey...) permite el pasaje al nivel manifiesto o discursivo.

La estructura profunda

La significación se elabora sobre la **diferencia**. El sentido se produce en y por la diferencia. Este principio, reconocido por Saussure y Hjelmev, ha sido, en cierto modo, la chispa inicial de los estudios estructurales. Un primer paso hacia la significación consiste en determinar las diferencias, las distancias que a nivel superficial encontramos en el texto. Un segundo paso implica la determinación de la significación interna que dirige la articulación superficial: "En otras palabras, es necesario elaborar la construcción del código que dirige la articulación, que ordena lo que se colocó en las estructuras superficiales"(28).

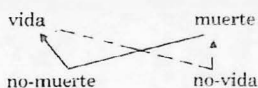
En la base de todo discurso encontramos siempre una estructura profunda formada por un universo de valores. Este nivel fundamental es un dispositivo axiológico que sirve de apoyo a varios posibles discursos y que está

constituido por unidades que son estructuras elementales de la significación (vida-muerte; naturaleza-cultura...) que pueden ser formuladas como categorías sémicas capaces de articularse sobre el cuadro semiótico. El **cuadro semiótico** representa las relaciones, las articulaciones fundamentales a las que deben someterse las unidades de significación para poder crear un universo semántico capaz de manifestarse discursivamente(29). Las relaciones pueden establecerse entre términos contrarios (un término supone al otro, se oponen pero son captados simultáneamente; se implican) y entre términos contradictorios (en este caso se excluyen, son incompatibles).



vida-muerte: contrarios pero presupuestos-----
 vida-no-vida: contradictorios-----

Pero todo texto representa un pasaje de un valor a otro, una serie de transformaciones. Por este motivo, el cuadro semiótico además de señalar las relaciones (taxonomía) pondrá en evidencia las operaciones transformadoras, el pasaje de un valor a otro. Las operaciones transformadoras suelen representarse así, por ejemplo:



Es imposible pasar de un término a su contrario sin hacer antes aparecer el término contradictorio. El pasaje de "muerte" a "vida" supone dos operaciones: en primer lugar negación de la muerte (no-muerte) y luego la operación de pasaje de la no-muerte a la vida.

Podemos resumir(30) los conceptos básicos que es necesario tener en cuenta al referirse a los dos niveles de análisis:

- el nivel superficial
- el nivel profundo

-A nivel de superficie es necesario tener en cuenta dos componentes que determinan la organización de los elementos reconocidos como pertinentes:

- un componente narrativo: regula la sucesión y el encadenamiento de los estados y de las transformaciones.
- un componente discursivo: regula en el texto el encadenamiento de las figuras y de los efectos de sentido.

-A nivel profundo, dos planos de organización serán previstos para disponer los elementos reconocidos pertinentes en este nivel:

- una red de relaciones que efectúa una clasificación de valores de sentido según las relaciones que mantienen.

Otra orientación importante que podemos señalar es la marcada por los estudios etnolingüísticos de las literaturas orales africanas dirigidos por Genevieve Calama Griaule, quien sostiene que: "...es absolutamente necesario, para intentar el análisis total de esas literaturas, poder referirse al contexto lingüístico y cultural que ha moldeado en una forma nueva y única un contenido que pertenece a un patrimonio más vasto, prácticamente universal.

El contexto lingüístico permite precisar el valor exacto de los términos empleados y las intenciones estilísticas del narrador. La referencia al contexto cultural, por otra parte, hará comprender la elección de los elementos, su importancia simbólica, las reglas estructurales que determinan su combinación, el interés sociológico del relato, etc.(31).

El "mensaje" del texto supone la relación entre el emisor del mensaje y el contexto cultural. A este nivel es posible analizar las funciones sociales de la literatura oral.

Otro factor de importancia es el de la relación del emisor y el mensaje. En este caso se pone en evidencia el estilo oral: la entonación, las pausas, el ritmo, los efectos expresivos, etc.

Por último, existen también relaciones de la lengua propia del grupo y el mensaje, que dan como resultado una serie de procesos estilísticos particulares: la utilización de una palabra "poética" para narrar distinta de una palabra "ordinaria", etc.

En realidad esta metodología ofrece fundamentalmente puntos de vista prácticos para recoger y explotar el material: registro de textos, transcripción, elección del informador, observación del estilo oral, análisis fonológico, análisis de las taxonomías lexicales y semánticas, encuesta etnográfica sobre las funciones sociales de la literatura oral, etc. El criterio teórico de análisis del corpus dependerá de la orientación particular del investigador.

Interpretación del mito

Cada una de las teorías que hemos señalado interpreta el mito de una manera distinta.

Los evolucionistas y los naturalistas consideran el mito como un intento de explicar fenómenos difícilmente comprensibles como lo son los astronómicos o los meteorológicos.

Lévi-Strauss ha demostrado que si bien muchos mitos de origen tienen carácter etiológico, este "tema" es sólo el significativo y no el significado del mito. Los fenómenos naturales son medios a través de los cuales se intenta explicar realidades que no son de carácter natural sino lógico-(32).

Por otra parte, los mitos tales como los presenta la tendencia sociológica, son el reflejo de la sociedad que los produce. Sin embargo, las relaciones entre representaciones y estructuras sociales no se dan por implicación simple y directa. Se puede criticar a esta tendencia el hecho de reducir al mito a una función de "espejo" de la realidad social. En muchos casos la imagen que presentan es un reflejo invertido de la situación social, del mismo modo que frecuentemente presentan un anacronismo en relación a las costumbres o a las técnicas realmente practicadas por el grupo.

Además, tal como lo considera Lévi-Strauss, el mito es en cierto modo autónomo en relación a otras manifestaciones del pensamiento del grupo.

Dejando de lado el problema de "génesis" o de determinismo social Lévi-Strauss ha preferido hablar de homologación entre la organización social y su representación, de la existencia de una misma estructura funcionando tanto en el nivel vivido como en el nivel concebido: "como si existiera una misma realidad subyacente a los diversos sistemas mentales y sociales que impusiera sus leyes de organización a lo mental como a lo social"(33).

Lo imaginario y lo social se complementan pero no se repiten sino que más bien se modifican para poder constituir un todo armónico, una unidad coherente. El mito

juega el rol de compensador de desequilibrios, por este motivo necesita, en muchos casos, presentar una imagen modificada, alterada de la realidad.

La significación del mito se encuentra en su función. Esta función según Lévi-Strauss consiste en suministrar "un modelo lógico para resolver una contradicción"(34). Dentro de esta perspectiva el pensamiento mítico "procede a la toma de conciencia de ciertas oposiciones y tiende a su mediación progresiva"(35).

El mito cumple una función mediadora desde el momento que encuentra soluciones imaginarias para contradicciones que se presentan como insolubles. Las contradic-



ciones son siempre las mismas pero las soluciones imaginadas pueden ser diversas. En efecto, es fácil constatar que los mitos transmiten el mismo mensaje utilizando diferentes códigos: culinario, cosmológico, sociológico, etc., y además se diversifican y multiplican buscando agotar todas las posibilidades lógicas para mediatizar las oposiciones.

En la mayoría de los casos son las contradicciones vividas en el nivel real las que juegan un rol motor. El pensamiento mítico, una vez puesto en marcha, tiene como función asumir estas contradicciones adaptándolas a su sistema lógico.

El mito "tiende a resolver sobre el plano simbólico las antinomias vividas como difícilmente conciliables con el nivel real. Sólo logra ésto porque pone en acción de una

manera más radical -en este caso el intelecto no trata más que consigo mismo-la lógica subyacente a la organización social"(36).

El pensamiento mítico es rígido, está sujeto a una serie de principios a los que necesariamente deben ajustarse los eventos exteriores. Todas las contradicciones del grupo son asimiladas por este determinismo lógico y son "acomodadas", elaboradas imaginariamente hasta convertirlas en una representación que el grupo aceptará como propia, en la que se identificará, en la que se encontrará un motivo y un modelo de su comportamiento, un porqué de su existencia, un porqué de su pasado y un porqué de su futuro. Se trata de una reflexión motivada por las acciones del grupo y al mismo tiempo motivante de acciones. Se bag re-

sucenos que -la experiencia lo prueba-es pocas veces suficientemente fuerte como para arrollar y arrastrarla en su corriente"(38).

El análisis estructural se preocupa por las relaciones que el mito mantiene con el contexto pero no considera que estas relaciones sean suficientes para explicar el mito. El mito posee autonomía y su contexto fundamental es interno al mundo mítico: "En el caso de la literatura oral esos contextos son primeramente provistos por el conjunto de las variantes, o sea, por el sistema de compatibilidades y de incompatibilidades que caracteriza al conjunto permutable"(39).

Dentro de una perspectiva similar Greimas considera que los mitos poseen su propia ideología y que ésta es interna a toda mitología: "Para mí los relatos míticos comportan su propia ideología. Evidentemente, el problema de la comparación de ideologías con los dominios isótopos del nivel de la 'realidad' podría ser propuesto, pero tal comparación comportaría como preable la descripción del nivel de 'la realidad' que nosotros no podemos realizar y que la sociología, me temo, no está dispuesta a realizar para nosotros"(40).

Sin embargo, ni en el caso de Lévi-Strauss ni de Greimas se invalida el apoyo indispensable del conocimiento del contexto etnográfico para la comprensión del relato mítico pero se le considera en relación de complementariedad y no de causalidad.

sume este aspecto del mito diciendo que "en una perspectiva diacrónica no será solamente efecto, resultado, sino causa porque las acciones futuras llevarán su marca"(37).

Cualquier modificación social, ya sea de carácter político o económico es inmediatamente "asimilado" por el sistema mítico e investido como representación capaz de combinarse con los otros elementos del sistema simbólico: "El sistema apenas se desequilibra en algún aspecto, busca recuperarse reaccionando en su totalidad y lo consigue a través de una mitología que puede estar casualmente ligada a la historia en cada una de sus partes pero que, considerada en conjunto, resiste a su curso y reajusta constantemente su propia clave para que ella ofrezca una mínima resistencia al torrente de los

Una vez determinada la función mediadora del mito, es posible describir su estructura. Esta estructura se hace inteligible gracias a la comparación entre las diversas versiones y en menor grado de importancia a través de una confrontación con la realidad social: "Todo mito o secuencia de mito quedaría incomprensible si cada mito no se opusiera a otras versiones del mismo mito y sobre todo a aquellas cuya armadura lógica y cuyo contenido concreto, considerado en los más ínfimos detalles, parece constituir su contraparte"(41).

El método comparativo es esencial para el estudio de los mitos pues es el único medio que permite determinar con certeza los elementos invariantes que constituyen la base de la estructura como así también explicar la causa de las transformaciones de algunos aspectos narrativos o discursivos.

El apoyo etnográfico es indispensable para "ubicar" las primeras versiones pero a medida que las comparaciones entre las distintas versiones avanza "el contexto de cada mito consiste cada vez más en los otros mitos y cada vez menos en las costumbres, en las creencias y en los ritos de la población particular de donde provienen dichos mitos".(42).

Según Lévi-Strauss, las contradicciones que originan el mito son insolubles a nivel real. Por lo tanto, no existe una función práctica del mito sino sólo lógica(43). En este aspecto nos permitimos introducir algunas hipótesis: si aceptamos que todo orden se construye simultáneamente sobre una organización concreta y sobre su representación, es posible postular que su representación equivale a una estrategia cognitiva que se interfiere como resultante y, al mismo tiempo, como determinante de la estrategia pragmática. En este sentido la representación simbólica podría ser entendida como una estrategia del "saber" sobre la estrategia del "hacer". La existencia del hombre está determinada por un modo de hacer y de pensar. Ambas instancias son inseparables.

El mito tiene un sentido práctico en cuanto el hombre cree en la mediación que el relato realiza en relación a las contradicciones; esa creencia hace real, vivida, un cierto equilibrio que le permite encontrar un sentido a su comportamiento y un motivo para que su acción sea itinerante.

El mito más que explicar pretende confirmar la fe, hacer creer al hombre que debe intervenir periódicamente para que el ciclo de la naturaleza se repita, para que sea posible, para que su vida y la de la naturaleza continúen. Esta intervención tendrá la forma de un rito.

La representación simbólica puede ser concebida como una ideología (una concepción del mundo) puesto que asegura la unidad del grupo, fundándola sobre un sistema de valores, valores tanto concebidos como vividos que se intercomunican en un círculo cerrado: el hombre formula el mito para vivirlo y vive para formularlo.

En el caso de Calame Griaule la función de la literatura oral es pedagógica: El "estilo" de cada discurso determina funciones pedagógicas particulares: los juegos de palabras, las adivinanzas de rápido aprendizaje y los proverbios desarrollan la atención del niño con respecto al mundo que lo rodea. Estas formas breves constituyen "axiomas sociales", representaciones mnemónicas del medio natural, de las reglas sociales, de los principios morales, etc.

En el caso de los mitos, cuentos y leyendas, las funciones son similares pero los modelos culturales y las normas son más explícitos. El niño dentro de la sociedad Dogón analizada por Calame Griaule se "despierta" al mundo a través de las adivinanzas y los juegos de palabras y se inicia al sentido secreto de ese mismo mundo a través de los mitos.

Todos los relatos son pretexto para una lección de moral social. La enseñanza se realiza en tres planos que son abordados sucesiva o simultáneamente: **el nivel de la moral social**: En el caso de los dogones los relatos no formulan directamente una moral, es el relator el que la explicita a través de sus comentarios y consejos. Esta explicación ética se llama, "consejos a través de las historias asombrosas del pasado". Estos consejos, generalmente, se apoyan sobre proverbios y son dispensados de una manera más o menos detallada según la edad de los auditores(44).

El nivel de la observación del medio natural

Los relatos son lecciones sobre las cosas: La descrip-

ción de los animales mezclan rasgos de observación y de fantasía, el comentario deberá llamar la atención del auditorio sobre su comportamiento real; un ejemplo típico es la fábula de la guerra de "las avispas y las abejas" que introduce una lección sobre las costumbres de los animales(45).

El nivel del simbolismo mítico

Este tercer nivel del conocimiento es más esotérico pues se relaciona con las creencias religiosas y el mito. El auditorio sólo puede estar formado por gente casada.

En general el rol social de la literatura oral está sujeto a las reglas y a las prohibiciones: reglas relativas al tiempo; momento en que se "cuenta", en qué época, etc; reglas relativas al lugar: quiénes cuentan y escuchan y en qué lugar. Por ejemplo en el caso de los dogones está prohibido el intercambio entre hija y padre, entre hermano y hermana, etc.

La justificación de las reglas según los dogones es la siguiente: las adivinanzas se proponen en la noche porque se trata de encontrar la respuesta a una cuestión oscura(46); la "palabra de noche", como la "palabra de matrimonio" ayuda al amor...la literatura oral está íntimamente asociada a la fecundidad y en consecuencia al matrimonio: "Es por este motivo que los jóvenes que se reúnen para contar cuentos, para proponer adivinanzas e intercambiar chistes los días precedentes al matrimonio. Es por este motivo que las mujeres adultas se reúnen cada noche en una casa distinta para contar: ellas llevan de este modo la felicidad a todas las casas del vecindario. Es por este motivo que el intercambio de relatos está estrictamente prohibido entre categorías de familiares para quienes este acto equivaldría a un incesto"(47)

Calame Griaule propone una serie de oposiciones fundamentales que se desprenden de las reglas que dirigen la literatura oral entre los dogones:

noche	dia
permiso de contar	prohibición de contar
matrimonio	incesto
adentro	afuera
casa	pública plaza
pueblo	campo
mujeres	hombres
gente del pueblo	extranjeros

En estas páginas creemos haber logrado esbozar a grandes líneas las principales corrientes metodológicas -fundamentalmente francesas- que han permitido, desde distintas perspectivas, una interpretación de aquellos mensajes considerados como tradicionales, o sea, de todo relato que el grupo social considera haber recibido de los ancestros y que se transmite oralmente de una generación a otra(48).

Algunas consideraciones son posibles a modo de conclusión: En la actualidad los mitos son considerados como productores de un sistema simbólico; no se trata -como lo proponían los simbolistas- de símbolos aislados sino de estructuras simbólicas con leyes propias independientes de la estructura social. Existe homologación -similitud- entre ambas estructuras pero no identidad o situación "reflejada" como proponían los funcionalistas.

Las nuevas tendencias tienen en cuenta, además del aspecto cultural, el lingüístico, aunque en muchos casos el valor que se le otorga a estos términos no es el mismo. Por ejemplo, para Calame Griaule el análisis lingüístico permite precisar el valor exacto de los términos y las intenciones estilísticas del narrador; en cambio para Algirás Greimás facilita el acceso a la estructura profunda del texto, es el camino para trascender el nivel figurativo y llegar al nivel conceptual.

El contexto cultural para Greimás existe en el mismo texto; "mensaje" posee su

propia ideología. Para Lévi-Strauss depende, por una parte, de los aportes etnográficos y, por otra, del conjunto de variantes con las que se puede contar.

En un caso interesa el valor ideológico que se desprende del texto exclusivamente (Greimás); en otro interesa el valor sociológico que adquiere esta axiología (Calame-Griaule) y en un tercer caso -el de Lévi-Strauss- importa la me-

diación lógica que en muchos casos no tiene incidencia práctica sobre la realidad del grupo.

La atención de Lévi-Strauss se centra en los componentes sémicos, en la estructura profunda de la signi-

ficación. Greimás relaciona esta estructura profunda de la significación. Greimás relaciona esta estructura con los componentes gramaticales

(morfología y sintaxis que permiten la organización del nivel narrativo) como así también con los componentes semánticos (manifestación figurativa de los contenidos). En este caso se establece una homologación entre la estructura profunda (sémica) y la superficial (gramatical y semántica).

La diferencia fundamental consiste en que Greimás realiza un estudio inmanente del

texto. Todo recurso a elementos o datos extralingüísticos está excluida; el texto se explica en y por el mismo texto. En cambio, para Lévi-Strauss o para Calame-Griaule se trata de un referente que sirve, junto con otras manifestaciones, para explicar una cultura.

Perla Petrich



BIBLIOGRAFIA

- Aarne A. y Thompson S. The type of folktale, a classification and bibliographie, Helsinki. 1928
- Ballon y García Ruedes M. "Análisis del mito de Nukui" in Amazonia Peruana, vol II, No 3. 1978
- Bastide R. Esthétique et théorie du roman. Paris, Gallimard. 1968
- Brühl L. La mythologie primitive. Paris, P.U.F. 1963
- Calame-Griaule. Ethnologie et langage. Paris, Gallimard. 1965
- 1970 "Pour un étude ethnolinguistique des littératures orales africaines" in Langage No 18. Paris. Larousse.
- Dumézil G. Le dieux indoeuropéens. Paris, P.U.F. 1952
- Durkheim E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, Alcan 1937
- Frazer. La rama dorada. Méjico. Fondo de cultura Económica. 1969
- Freud S. Totem y Tabú. Paris-Payot. 1950
- Greimás A.J. Sémantique Structurales. Paris, Larousse. 1966
- 1970 Du Sens. Paris, Seuil.
- 1976 Sémiotique et Sciences sociales. Paris, Seuil.
- Grupo de Entrevernes. Analyse sémiotique des textes. Lyon, Presses Universitaires de Lyon. 1979
- Jung C.G. Introduction à l'essence de la mythologie. Paris, Payot. 1953

- Leenhardt M. Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien. Paris, Gallimard. 1947
- Lévi-Bruhl. La mentalité primitive. Paris, Alcan. 1922
- 1935 La mythologie primitive. Paris, Alcan.
- Lévi-Strauss. "La structure des mythes" in: Anthropologie Structurale, t.1, Paris, Plon. 1958
- 1962 La pensée sauvage. Paris, Plon.
- 1966 Du miel aux cendres. Paris, Plon.
- 1968 L'origine des manières de table. Paris, Plon.
- 1971 L'homme nu. Paris, Plon.
- 1979 La voie des masques. Paris, Plon.
- Maus M. Manuel d'Ethnographie. Paris, Payot, t.2. 1967
- Mircea E. Images et symboles. Paris, Gallimard. 1953
- Propp V. Morphologie du conte merveilleux. Paris, Poétique-Seuil. 1970
- Rank O. Der mythus in der Geburt des Helden. 1909
- Sebag L. "El mito, código y mensaje" in Pensamiento crítico. Cuba. No 18-19. 1968
- Soustelle J. "L'homme et le surnature: les phénomènes religieux" in Encyclopedic Française (L'Espèce humaine), t.VIII. 1936
- Van Der Leeuw. La religion dans son essence et ses manifestations. Paris. 1970

NOTAS

- | | | | |
|---|---|---|--|
| <ul style="list-style-type: none"> 1) Maus M. 1967. 2) Durkheim E. 1937. 3) Frazer, 1969. 4) Dumézil G. 1952. 5) Soustelle J. 1940. 6) Soustelle J. 1936. 7) Freud S. 1950. 8) Rank O. 1909. 9) Jung C.G. 1953. 10) Leendhart M., 1947. 11) Mircea E. 1963. 12) Van Der Leeuw, 1972. 13) Bruhl L., 1963. | <ul style="list-style-type: none"> 14) Griaule, 1965. 15.-Mircea 15.-Eliade, 1953, pag.14-15. 16) Este es el caso, por ejemplo, de la clasificación temática realizada por Aarne-Thompson. 17) Dumézil, 1952. 18) Lévi-Strauss, 1958. 19) Lévi-Strauss, 1958, pag. 28. 20) Lévi-Strauss, 1966, pag. 346. 21) Lévi-Strauss, 1966, pag. 349-50. 22) Lévi-Strauss, 1971, pag. 571. 23) Sebag, L., 1968, pag. 137. 24) Cfr. Sperber, Dan, 1968. | <ul style="list-style-type: none"> 25) Cfr. Ballón E. y García Ruedes M., 1978. 26) Grupo de Entrevernes, 1979. 27) Grupo de Entrevernes, 1979, pag. 14. 28) Grupo de Entrevernes, 1979, pag. 115. 29) idem, pag. 132. 30) Cfr. Este esquema es el presentado por el grupo de Entrevernes, pag. 9 31) Calame Griaule, G., 1970, pag. 23. 32) cfr. Lévi-Strauss, 1962, pag. 126 33) Bastide, 1968, pag. 1079. 34) Lévi-Strauss, 1958, pag. 254. 35) Lévi-Strauss, 1968, pag. 187. | <ul style="list-style-type: none"> 36) Sebag, L., 1968, pag. 136. 37) Sebag, L., 1968, pag. 137. 38) Lévi-Strauss, 1971, pag. 545-546. 39) Lévi-Strauss, 1973, pag. 162. 40) Greimas, A., 1976, pag. 204. 41) Lévi-Strauss, 1979, pag. 59. 42) Lévi-Strauss, 1966, pag. 305. 43) Cfr. Lévi-Strauss, 1964, pag. 18.44.-Calame Griaule, 1965, pag. 459. 45) idem, pag. 462. 46) Calame Griaule, 1965, pag. 473. 47) idem, pag. 474. 48) Cfr. Calame-Griaule, 1970. |
|---|---|---|--|