

UN ESBOZO TEÓRICO SOBRE LA FUNCIONALIDAD CULTURAL DEL MITO

En estas páginas nos proponemos presentar una panorámica general de las diversas corrientes y escuelas que, desde finales del siglo pasado hasta la actualidad, se han interesado por el estudio, interpretación y análisis del mito.

A modo de introducción, cabe señalar no obstante que el interés por la mitología remonta a los pensadores griegos presocráticos. Jenófanes de Colofón fue quien destacó por primera vez el carácter antropomórfico de los mitos; Teágenes de Rhegium se centró en el aspecto simbólico de la mitología y Hecateo de Mileto apuntó una teoría sobre la racionalidad histórica de la mitología.

De los diversos puntos de vista y concepciones que sobre el mito y la mitología postularon los filósofos griegos, fueron dos las que se impusieron sobre las restantes. Por una parte el *evemerismo* (que tomó el nombre de su autor Everemo) y por otra la *teoría de la alegoría*, atribuida a Palaifatos.

Evemero insistió en el carácter histórico originario de los personajes míticos. Los héroes, superhombres y dioses habrían sido personajes reales cuyas hazañas gloriosas dejaron profunda huella en sus contemporáneos, quienes, con el fin de recordarlos, crearon una serie de narraciones épicas. Dichas narraciones, transmitidas oralmente, fueron recargándose y embelleciéndose progresivamente con elementos fantásticos y sobrenaturales hasta que se llegó a la divinización de los personajes heroicos que las protagonizaban. De ahí, según Evemero, el origen de los dioses y divinidades de las que hablan los mitos.

La teoría del carácter simbólico y alegórico de los mitos centra por el contrario su atención en el significado profundo, oscurecido y hermético que presentan los nombres míticos, en los cuales la sabiduría antigua ha personificado diversos tipos de sentimientos, fuerzas y emo-

ciones, internas o externas, y que es preciso desvelar para captar su sentido original.

(Para un tratamiento más extenso de estos puntos véase *Rose*: 1973, p. 11-25; *Kirk*: 1973, p. 15 y ss; *Caro Baroja*: 1974, p. 207-216; y principalmente *Bidney*: 1971, 3-24 y *Tudor*: 1972, p. 13-21.)

Si bien el interés por la mitología continuó durante los primeros siglos del Cristianismo, en la Edad Media, el Renacimiento y la Ilustración, será principalmente en el siglo XIX cuando la investigación sobre la mitología adquirirá un renovado empuje.

Podemos centrar este nuevo florecimiento en dos campos distintos. Por una parte, la alta valoración que el pensamiento mítico adquiere en la filosofía idealista alemana (la obra de Schelling principalmente) y por otra, el descubrimiento de la mitología por parte de la naciente etnología evolucionista.

Los etnólogos de la segunda mitad del siglo XIX, considerados comúnmente como fundadores de la antropología moderna, dedicaron considerables esfuerzos a la descripción, recopilación y análisis de textos míticos pertenecientes a pueblos primitivos y antiguos. Entre estos precursores cabe destacar a Tylor, Bachofen, Fustel de Coulanges, Frazer y Lang.

A partir de las obras de los autores mencionados, los análisis y trabajos sobre mitología adquirirán una mayor importancia, tanto a nivel cuantitativo como cualitativo, convirtiéndose, en algunos casos, en una tarea específicamente especializada dentro de las ciencias sociales. Esta especialización ha afectado, además, a nivel interno, los trabajos sobre el mito. Una simple mirada sobre la bibliografía especializada sobre el tema muestra los múltiples niveles y el amplio espectro de intereses subyacentes en el estudio de la mitología. A título de ejemplo, cabe destacar la problemática relacionada con la *definición, origen, difusión y temática* del mito; también los problemas *semánticos, morfológicos y sintácticos* puestos de relieve en el mito, y por último las relaciones del mito con otros productos culturales tales como *el cuento, la religión, el ritual, la magia, el sueño, los aforismos, la literatura*, etc.

Aquí, y dada la imposibilidad metodológica de adentrarnos en el análisis de estos diferentes problemas relacionados con el mito, nos centraremos en un único tema: el que hace referencia a la *funcionalidad cultural del mito*. Para ello hemos seleccionado una serie de escuelas y autores, guiados por un doble criterio. El primero ha sido tratar sólo de aquellas escuelas y autores (y no otros) que hayan enfa-

tizado la importancia socio-cultural del mito, y segundo: centrarnos en aquellas tesis o hipótesis sustentadas por las diversas escuelas que más impacto han tenido en los análisis que sobre la mitología han realizado los antropólogos sociales y culturales.

En esta dirección trataremos de las siguientes orientaciones, que hemos agrupado por escuelas: 1) La escuela historicista; 2) La escuela de la naturaleza; 3) La escuela ritualista; 4) Las escuelas del psicoanálisis; 5) La escuela funcionalista, y 6) La escuela estructuralista.

1. LA ESCUELA HISTORICISTA

La tesis historicista, sustentada en la antigüedad por Evemero y Ennio (véase Tudor, 1972, 19), fue nuevamente valorada cuando Schliemann descubrió la ciudad de Troya en la segunda mitad del siglo XIX.

Tylor (1888), en un capítulo de su obra «Antropología» titulado «Historia y Mitología», adopta una postura ambigua al respecto. Mientras por una parte considera que el mito es una narración ficticia y falsa y «fruto del vehemente deseo de los hombres de explicárselo todo», (Op. cit. 457) considera, por otra, la necesidad de equiparar el relato mítico al histórico, pues ambos van, en numerosas ocasiones, inextricablemente unidos, hasta el punto de que pueden confundirse.

El enfoque historicista fue defendido en Inglaterra por W. H. Rivers, fundador del método genealógico. En un artículo titulado «El método genealógico de investigación antropológica» (1975), Rivers afirma:

«Es un hecho familiar que muchos pueblos conservan largas genealogías de sus antepasados, retrocediendo muchas generaciones y con frecuencia perdiéndose en el mito» (op. cit. 85).

Sin embargo, más que el historicismo «vulgar» de Evemero, Rivers defiende una aproximación sociológica al estudio del mito desde una perspectiva histórica. En «The sociological significance of Myth» (1968) leemos:

«I approach the subject of myth in this paper in its relation to the history of culture»... (1968, 28).

El mito es considerado como una narración explicativa que incide en los siguientes tópicos:

«First, it may be the primary motive of a myth, or of some part of a myth, to give an account of the coming into being of a social institution. Next, a myth may have a social setting. The whole myth may be coloured by some social atmosphere (...) Thirdly, a myth may include incidental references to specific social events, such as a special form of marriage» (Op. cit. 30).

Es decir, la mitología es capaz de esclarecer algunos aspectos relacionados con la organización social de los pueblos en los que funciona. A pesar del ataque dirigido por Malinowski (1963, 29) al historicismo, el citado autor admite que:

«Es innegable que la historia —y también el medio físico— imprime profunda huella en todas las manifestaciones culturales, y por ende también en los mitos.»

Además, el mismo Malinowski en el análisis dedicado a los «Mitos de Origen» de los trobriandeses (1963, 49-67), y después de preguntarse por el valor histórico de los mismos, concluye:

«No basta la teoría sociológica de estas leyendas (nótese el ataque velado a Rivers) para hacer admisible una reconstrucción histórica. Sea cual fuere la realidad oculta en su pasado histórico, los mitos sirven más para encubrir ciertas contradicciones creadas por los sucesos históricos que para consignar los sucesos mismos» (Op. cit. 66).

Los nuevos hallazgos arqueológicos —principalmente en el área de América Latina— orientaron de nuevo a ciertos estudiosos a postular la objetividad histórica de algunas narraciones consideradas tradicionalmente como míticas. La siguiente cita de Fromm es aclaratoria al respecto. Después de distinguir en el mito un aspecto manifiesto y otro latente, escribe:

«Pero aun en lo que respecta al relato manifiesto, hemos aprendido ahora a comprender que no es simplemente un producto de la imaginación fantástica de pueblos «primitivos», sino un recipiente de apreciados recuerdos del pasado. (Numerosos hallazgos obtenidos en las excavaciones practicadas durante las últimas décadas han establecido la verdad histórica de muchos mitos.») (Fromm, 1971, 147.)

En la actualidad, es Raphaël Girad («Le Popol-Vuh histoire culturelle des Maya-Quichés», 1972) quien vuelve a defender el carácter netamente histórico o historiográfico del mito.

Citando a E. de Michelis, escribe:

«Le pas le plus important qu'ait fait la Critique historique moderne a été de comprendre, à la suite de Vico, que la plus grande partie des mythes divins et heroïques des Traditions antiques, ... sont le fait d'autant de reconstructions et d'explications historiques... sous la forme compatible avec la mentalité des primitifs, alologique et antropomorphique» (Op. cit. 10).

(Para la relación entre mito e historia véase también: J. Vansina (1967); Evans-Pritchard (1974, 53); M. Godelier (1974, 367-391) y M.^a D. Comas (1973).

2. LA ESCUELA DE LA NATURALEZA

También la segunda orientación dominante en la antigüedad —la teoría del carácter alegórico del mito —y postulada por los sofistas, Demócrito, Prodicós, Epicuro y otros (véase Tudor: 1972, 17 y ss.; Caro Baroja: 1974, 207 y ss. y Bidney: 1971, 3-23) fue defendida de nuevo en el siglo XIX.

El filólogo alemán Max Müller, especialista en sánscrito y hermenauta de los libros védicos, fue el fundador de la «Escuela de la Naturaleza», llamada así por la importancia básica que en ella ocupan los fenómenos naturales.

La mitología, según Max Müller, no es ni la transformación de la historia en leyenda, ni una fábula aceptada como historia, sino «una enfermedad del lenguaje («a disease of language»)). La hipótesis explicativa de esta definición sería la siguiente: todos los pueblos indoeuropeos habrían pertenecido originariamente a la cultura aria de la India. Después de las migraciones de los grupos indoeuropeos, el lenguaje, la mitología y las creencias de estos empezaron a diversificarse. El sentido original (solar) de los nombres de los dioses védicos fue olvidado progresivamente por los pueblos emigrados que conservaron, sin embargo, frases míticas y proverbios de sentido incierto. Estos fósiles lingüísticos, recuerdo olvidado de denominaciones pretéritas, fueron arrojados posteriormente con historias inventadas para hacerlos inteligibles a los miembros de la sociedad. Estas historias son las narraciones míticas tal como nosotros las conocemos.

Dada la gran importancia que entre los vedas había tenido la mitología solar, los pueblos herederos de la cultura védica siguieron una similar tendencia, tendencia que según el autor queda patente en las connotaciones solares de las mitopeyas y metáforas que cristalizaron en los conceptos míticos de los pueblos europeos.

El mismo Max Müller y Kuhn defendieron el origen solar de toda la mitología europea; Ehrenreich, Siecke y Wincler enfatizaron la importancia de la luna; Frobenius y otros la del sol y restantes astros.

Los puntos de vista de Max Müller fueron criticados por el evolucionista Andrew Lang en una polémica famosa (véase Dorson: 1971, 25-63).

La escuela de la naturaleza tuvo, a pesar de su éxito, una desfavorable acogida por parte de los primeros etnólogos (excepto Tylor), y su influencia en la antropología cultural ha sido particamente nula. Un punto de vista similar al defendido por Max Müller ha sido adoptado en la actualidad por Asimov (1974).

(Para un tratamiento más extenso véase: Dorson, 1971; Cassirer, 1973, 7 y ss.; Tylor, 1888, 465 y ss.; Malinowski, 1963, 27-29 y Rank, 1961.)

3. LA ESCUELA RITUALISTA

James Frazer, al principio de su influyente libro «La Rama Dorada» y hablando del asesinato ritual del «Rey del Bosque», afirma:

«No se necesita una demostración meticulosa para convencerse de que los relatos acerca del culto de Diana en Nemi no son históricos. Pertenecen sin duda a esa larga serie de mitos elaborados para explicar el origen de un ritual religioso...» (Frazer, 1969, 27).

La frecuente correlación existente entre narración mítica y comportamiento ritual había sido observada también por Tylor y Robertson Smith.

La hipótesis de Frazer (citado por S. E. Hyman, 1971, 137) en la que se define el mito como: «*a fiction devised to explain an old custom, of which the real meaning and origin had been forgotten*» encontró numerosos partidarios, que se apresuraron a verificarla en sus respectivos campos de estudio. Así Jane E. Harrison (citada por Tudor, 1972, 28) redefine a su vez el mito diciendo:

«The spoken correlative of the acted rite, the thing done; it is to legomenon as contrasted with or rather as related to to dromenon.»

Entre los clasicistas famosos que adoptaron la tesis de Frazer cabe destacar, además de J. Harrison, a Gilbert Murray, A. B. Cook y F. M. Cornford. Este último (1974) intenta explicitar las bases rituales de la Teogonía de Hesíodo, mientras que la egiptóloga M. Murray postula idénticas bases para las creencias en la brujería y Th. Gaster (1973) para los mitos bíblicos.

La euforia ritualista afectó también a los especialistas sobre narraciones infantiles, como P. Saintyves y Vladimir Propp, formalista ruso, que en su libro «Las raíces históricas del cuento» (1974) defiende la hipótesis ritualista.

En la década de los 40, Lord Raglan, apoyándose en las tesis de Hocart (véase «Le mythe sorcier, 1973), se convirtió en uno de los máximos teóricos de la corriente ritualista. En el artículo «Myth and Ritual» (1971) escribe:

«The purpose of this paper is to explain what a myth is, it is perhaps only necessary to say that in the view of many modern students it is simply a narrative associated with a rite» (Op. cit. 122).

La función del mito es, pues, la de conferir validez y sacralidad al rito, elemento primordial en toda sociedad por el conjunto de significaciones emocionales, comportamientos recurrentes y actos varios con él asociados y necesarios para la supervivencia de la sociedad.

Este carácter pragmático del mito y su asociación con el ritual —elementos ambos observados por antropólogos como Boas (citado por Kluckhohn, 1968, 741), Malinowski (1963) y Radcliffe-Brown (1972)— fueron enfatizados al máximo por Raglan, quien llegó a considerar que el rito, no sólo dio origen al mito, sino también a las normas, instituciones, sistemas de estratificación y demás bases de la organización social de los pueblos.

En otro trabajo («The hero of tradition»), Raglan tabula las diversas constantes míticas en la vida de los héroes e intenta probar que:

«...the story of the hero of tradition is the story, not of real incidents in the life of a real man, but of ritual incidents in the career of a ritual personage» (1965, 150).

En el campo de la antropología, quien, a nivel teórico, ha estudiado el tema ha sido Clyde Kluckhohn en un trabajo titulado «Myths and Rituals: A General Theory» (1968).

Kluckhohn enjuicia críticamente el dogma ritualista preguntándose: ¿cuál es la prueba que permite afirmar que el rito antecedió al mito y no lo contrario? Si bien algunos ejemplos entresacados de sociedades concretas prueban lo primero, en otros casos ocurre lo contrario. Por consiguiente, la generalización unilateral de una de las dos posibles contestaciones carece, evidentemente, de base empírica.

Además Kluckhohn apunta su propia hipótesis diciendo:

«The structure of new cultural forms (whether myths or rituals), will undoubtedly be conditioned by the pre-existent cultural matrix» (Op. cit. 143).

El origen de ritos y mitos debe centrarse, según el autor, en la «satisfacción de necesidades», por cuanto:

«Both myth and ritual satisfy the needs of a society and the relative place of one or the other will depend upon the particular needs (conscious and unconscious) of the individuals in a particular society at a particular time» (Op. cit. 147).

Ahora bien ¿cuáles son estas necesidades? Kluckhohn, después de señalar qué mitos y ritos son partes fundamentales de la conducta y experiencia humanas, escribe:

«Both myth and ritual are symbolical procedures (...) The myth is a system of word symbols, whereas ritual is a system of object and act symbols. Both are symbolic processes for dealing with the same type of situation in the same affective mode» (Op. cit. 149).

(Para una visión ,principalmente crítica, de la escuela ritualista véase: Hyman: 1971, 136-153; Kirk, 1971, 26 y ss.; Thompson: 1971; Dundes: 1965; Tudor: 1972, 28 y ss.; Fontenrose: 1966; Lévi-Strauss: 1973, 211-218, y Dorffles: 1969.)

4. LAS ESCUELAS DEL PSICOANÁLISIS

La aproximación psicoanalítica al estudio y análisis del mito es netamente psicológica. Freud en 1900 escribió en «La interpretación de los sueños»:

«El simbolismo onírico va mucho más allá de los sueños. No pertenece a ellos como cosa propia, sino que domina de igual manera la representación en las fábulas, mitos y leyendas, en los chistes y en el folklore permitiéndonos descubrir las relaciones íntimas del sueño con estas producciones» (1971, 62).

La similitud entre sueño y mito, aquí apuntada, se repetirá como tesis básica por parte de todas las escuelas psicoanalíticas. Ahora bien, si de acuerdo con Freud el sueño es la realización alucinatoria de deseos reprimidos del durmiente individual, los mitos y demás productos colectivos de la fantasía serán, por inferencia y analogía, la expresión de deseos colectivos reprimidos.

Los mecanismos oníricos (censura, distorsión, condensación) serán considerados también como típicos del mito al igual que los contenidos sexuales, inconscientes y de la temprana infancia que según Freud, caracterizan los argumentos latentes del dueño.

Esta idéntica funcionalidad de mecanismos y temas permite afirmar que el mito es la expresión de un «sueño colectivo», mientras que el sueño es la expresión de un «mito particular». El principio de Haeckel, adoptado por el psicoanálisis, según el cual «la ontogénesis es la recapitulación de la filogénesis» posibilita, además, la consideración según la cual en la mitología se condensa el alma infantil y la vida reprimida e inconsciente de la humanidad.

Las bases metodológicas propuestas por Freud para la interpretación de la vida onírica y el significado oculto de la misma se convirtieron en punto de partida para toda investigación posterior sobre el mito. El mismo Freud, de forma tangencial —pues jamás trató directamente el pensamiento mítico—, ofreció algunas bases en sus obras «Totem y Tabú» (1970) y en «El porvenir de una ilusión» (1970).

Entre los discípulos de Freud que iniciaron y perfilaron sus teorías sobre los productos colectivos de la fantasía cabe destacar a Franz Ricklin, Karl Abraham, Otto Rank, Ernest Jones, Theodor Reik y Géza Róheim.

Ricklin, en 1908, publicó el libro «Wishfulfillment and symbolism in fairy tales» (1970) centrado en el análisis psicoanalítico de la teoría del deseo en el cuento y los mecanismos psíquicos mediante los cuales los deseos reprimidos colectivamente pueden ser desvelados, y aprehendido su contenido o significado latente.

Karl Abraham, en «Sueño y Mito» (1971), trató sistemáticamente las similitudes entre uno y otro llegando a la conclusión de que:

«il mito è un frammento superato della vita psichica infantile della collettività, che contiene (in forma velata) i desideri dell'infanzia della collettività» (Op. cit. 1971, 68).

Las figuras míticas o históricas de Prometeo, Moisés, Sansón y Amenhotep IV sirvieron a Abraham de base para sus demostraciones.

Otto Rank, defensor de la teoría del «trauma del nacimiento» (véase Rank, 1972) y de la «novela familiar del neurótico» (1970), publicó un libro sobre mitología titulado «El mito del nacimiento del héroe» (1961). En él analiza las figuras de héroes, reyes, fundadores de religiones y príncipes míticos de diversas culturas y épocas mostrando los paralelismos y correspondencias que es posible rastrear en la vida de los mismos y su adecuación a un patrón-tipo llamado: «Novela familiar de los neuróticos» (1970, 83).

Ernest Jones amplió en numerosas obras y artículos, los postulados psicoanalíticos aplicados al estudio del folklore, la mitología y la religión. En «Le cauchemar» (1973) muestra cómo los incubos, súcubos, vampiros, hombres-lobo, diablo, brujas y otros seres míticos medievales tienen su origen en los sueños de angustia y pesadillas. En «Hamlet y Edipo» (1975), discute las bases edípicas de la tragedia shakesperiana. También son representativos de la obra de Jones los artículos contenidos en el libro «Psychanalyse, folklore, religion» (1973 a).

Theodor Reik, por su parte, se especializó en el análisis psicoanalítico de los comportamientos rituales, que comparó a rituales neuróticos, aplicando, además y por primera vez, las técnicas analíticas a la interpretación de los mitos bíblicos. (Véase «La creation de la femme», 1975.)

La aplicación sistemática de las tesis e hipótesis psicoanalíticas a los materiales empíricos, producto de la investigación de campo, fue obra de Géza Róheim. La inmensa obra de Róheim (véase Dadoun, 1972), puede considerarse como el primer intento interdisciplinario para hermanar las tesis freudianas y las hipótesis antropológicas en boga. En uno de sus últimos libros «Les portes du Rêve» (1973), Róheim considera que la mitología tiene su origen directo en la producción onírica, en las remotas edades en las que la humanidad no distinguía con claridad las diferencias existentes entre vida diurna y vida nocturna.

A. CARL GUSTAV JUNG Y SU ESCUELA

El primer cismático importante del grupo freudiano fue Jung. Ya desde la publicación de una de sus primeras obras («Símbolos de transformación», 1962), Jung, que había estudiado los escritos de una paciente americana, observó que los contenidos de los sueños y poemas de ésta se asemejaban en gran manera a ciertas creaciones colectivas —cuentos, leyendas y mitos— que pertenecían a diversas culturas, extraordinariamente alejadas en espacio y tiempo. Este hecho le llevó a postular una nueva facultad que denominó «inconsciente colectivo». En el inconsciente colectivo están depositadas las imágenes primordiales o arquetipos que constituyen:

«posibilidades de humana representación, heredadas en la estructura del cerebro y que producen remotísimos modos de ver» (Jung, 1965, 84).

Estos arquetipos o ideas fundamentales, heredadas en la misma estructura cerebral están cargados de energía y vida propia y tienden a presentarse continuamente y bajo idéntica forma en los mitos e ideas religiosas colectivas. Es decir, a diferencia de las vivencias personales que sólo se manifiestan en el inconsciente individual, los arquetipos existen independientemente de las vivencias personales remontándose a niveles infinitamente más profundos y dormitando en un inconsciente suprapersonal del que toda la humanidad extrae sus mitos, relatos religiosos y productos de la fantasía.

Cuando el hombre empieza a declinar (la primera etapa de la vida está, según Jung, dominada por el inconsciente individual) descubre dentro de sí:

«el tesoro sepultado del que la humanidad ha ido sacando sus dioses y demonios y todos esos pensamientos fuertes y poderosos sin los cuales el hombre deja de ser hombre» (Op. cit., 86).

Los mitos, pues, a pesar de ser objetivamente falsos, subjetivamente son verdaderos, y su función es de profilaxis psicológica. Así como el sueño individual es, en la teoría junguiana, el exponente de un conflicto entre inconsciente y consciente del soñador, el mito es un guardián de la cultura, pues en él se expresan y resuelven problemas universales de la humanidad, regulándose y equilibrándose tendencias opuestas y contrarias.

Ahora bien, puesto que la mitología expresa y resuelve los pro-

blemas universales de toda la humanidad, los contenidos de los mitos, independientemente de las coordenadas tiempo-espacio en las que se presenten, serán también universales.

Esta unidad arquetípica subyacente en los mitos fue denominada por Joseph Campbell: «monomito». La estructura básica del monomito y la captación del substrato universal y arquetípico de los mitos procedentes de las más diversas culturas fue expuesta, por primera vez, en la obra de Campbell «El héroe de las mil caras» (1972). La temática del monomito se asocia además con los ritos de pasaje, pues:

«el camino común de la aventura mitológica del héroe es la magnificación de la fórmula representada en los ritos de iniciación: separación-iniciación-retorno, que podrían recibir el nombre de unidad nuclear del monomito» (Op. cit., 1972, 35).

Las tesis de Jung han influido, con diversa intensidad, en los análisis que sobre mitología han realizado los siguientes autores: R. Hosié (1968); A. Haber (1969); Karl Kérenny (1972); J. Villegas (1973); M. Eliade (1967, 1968); P. Diel (1966, 1971) y, aunque no lo reconozcan explícitamente, sobre E. Fromm y C. Lévi-Strauss.

B. EL PSICOANÁLISIS CULTURALISTA

Junto con Karen Horney, H. Stack Sullivan y Sandor Rado, Erich Fromm es un de los miembros más representativos del llamado psicoanálisis culturalista. Las obras en las que Fromm se interesa por la mitología son, principalmente, tres: «El dogma de Cristo» (1971 a), «Seréis como dioses» (1971 b) y la titulada: «El lenguaje olvidado; introducción a la comprensión de los sueños, mitos y cuentos de hadas» (1971).

En esta última, Fromm, después de considerar que los mitos, sueños y cuentos son expresiones de un lenguaje universal y «olvidado», afirma:

«El lenguaje simbólico es un lenguaje en el que las experiencias internas, los sentimientos y los pensamientos son expresados como si fueran experiencias sensoriales, acontecimientos del mundo exterior. Es un lenguaje que tiene una lógica distinta del idioma convencional (...) Es el único lenguaje universal que elaboró la humanidad, igual para todas las culturas y para toda la historia. Es un lenguaje que tiene su propia gramática y su sintaxis, por así decirlo, un lenguaje que es preciso entender si se quiere

conocer el significado de los mitos, los cuentos de hadas y los sueños» (Op. cit., 14).

Ahora bien, a pesar de postular el carácter universal del pensamiento mítico, el autor, de orientación relativista y culturalista, acepta la existencia de «dialectos» simbólicos que si bien pertenecen al lenguaje olvidado universal traducen las preocupaciones y conflictos concretos originados en las diversas culturas. Así, la etiología del mito no hay que buscarla ni en la libido reprimida tal como pretendían los freudianos ortodoxos, ni en la herencia racial (Jung), sino en los conflictos y ansiedades originadas en las bases objetivas, reales e históricas de cada cultura concreta.

Mención aparte merece, dentro de la orientación culturalista en psicoanálisis, *Abram Kardiner*, fundador del método psicodinámico. Para Kardiner, la mitología, al igual que el folklore, la religión y el arte, constituyen los sistemas proyectivos de cada sociedad, sistemas que se han originado a partir de las experiencias de los miembros de una sociedad con sus instituciones primarias. Las huellas y marcas dejadas en la personalidad de los individuos por la acción presionadora de las instituciones primarias originará las instituciones secundarias o ideológicas, en las que se integra el mito. La influencia de Marx es clara en las dos obras fundamentales de Kardiner, «El individuo y su sociedad» (1968) y «Las fronteras psicológicas de la sociedad» (1945).

(Para un tratamiento más extenso de las escuelas psicoanalíticas véase: Carvalho-Neto: 1968, 19-48; Dundes: 1965; Kirk: 1973, 297 y ss; Tudor: 1972, 39 y ss; y Fromm: 1971.)

5. LA ESCUELA FUNCIONALISTA

En una de las obras más notables (1972) de Bronislaw Malinowski, este autor, después de una exhaustiva descripción de los mitos del Kula trobriandeses, escribe:

«Con frecuencia la función principal del mito es servir de fundamento a un sistema de magia, y, dondequiera que la magia forme la espina dorsal de una institución, también se encontrará un mito en su base. Quizás esté en esto la mayor importancia sociológica del mito, es decir, en su influencia sobre las instituciones a través de su relación con la magia. El punto de vista

sociológico y las ideas de los indígenas coinciden aquí de forma notable» (1972, 301).

Esta tesis reduccionista de la primera etapa intelectual de Malinowski fue, no obstante, modificada y ampliada en sus obras posteriores. Así, en uno de los trabajos más citados por los estudiosos del mito (1963), Malinowski escribe a modo de introducción:

«... la tesis de esta obra es que existe una íntima conexión entre la palabra, el *mythos*, el relato sacro, y el rito, los hechos morales, la organización social y también la actividad práctica de la tribu» (Malinowski, 1963, 27).

La perspectiva funcional y empírica de Malinowski —que fue el primero en estudiar mitos vivos en su contexto— implicaba un enfoque más amplio y comprensivo de la funcionalidad del mito. La multiplicidad de aspectos a los que se refiere el mito se condensan en la siguiente cita:

«... Estudiándolo vivo, el mito no es un símbolo, sino la expresión directa de su tema, no es una explicación que satisfaga un interés científico, sino la resurrección de una realidad primitiva mediante el relato, para satisfacción de profundas necesidades religiosas, aspiraciones morales, convenciones sociales y reivindicaciones; inclusive para cumplimiento de exigencias prácticas. El mito cumple en la cultura primitiva una función indispensable: expresa, exalta y codifica las creencias, custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre. Resulta así un ingrediente vital de la civilización humana; no un simple relato, sino una fuerza activa tesoneramente lograda; no una explicación intelectual o una fantasía artística, sino una carta pragmática de fe primitiva y sabiduría moral» (Op. cit., 33).

El mito, pues, está imbricado funcionalmente en la realidad socio-cultural de la que se convierte en principio sancionador, sacralizador y justificador. Así, los mitos de origen, que refieren a la aparición de los hombres sobre la tierra y la primitiva organización jerárquica de los clanes, tienen, de acuerdo con Malinowski, la misión de justificar los privilegios y derechos de unos clanes sobre otros.

Distinta es la función de los mitos de la muerte. Tales narraciones, cuyo contenido temático gira en torno a cuestiones desagradables re-

feridas a la aparición de la enfermedad, la vejez, la hechicería y la muerte entre los hombres, intentan explicar y reducir las ansiedades que tales temas despiertan entre los nativos.

La función, por último, de los mitos «instituidores» será la de proporcionar bases sacrales a las costumbres, ritos, instituciones, creencias y demás aspectos de la vida social de los nativos, como la magia y el intercambio Kula o la brujería.

El mito, pues, forma parte integrante de un organismo social, organismo que debe ser considerado como un todo sistemático y coherente. Cada una de las partes de este organismo está directamente relacionada con las restantes. El mito no es una excepción a esta regla, y como parte específica del todo social cumple una serie de funciones cohesivas e integrativas —justificando anomalías, calmando ansiedades y dando respuestas a diversos interrogantes planteados dentro del contexto social en el que se ha originado—.

El énfasis en la función integradora y cohesiva de la mitología fue también destacada por el cofundador del funcionalismo, Radcliffe-Brown. Radcliffe-Brown, considerado como padre de la orientación estructural-funcional en antropología, en «The interpretation of Andamanese Customs and Beliefs: Myths and legends» (1968), sustenta puntos de vista similares a los malinowskianos, cuando escribe:

«Affective modes of experience (sentiments, feelings or emotions) can be expressed not only in bodily movements (ritos y ceremonias) but also by means of language (...) They serve to express certain ways of thinking and feeling about the society and its relation to the world of nature, and thereby to maintain these ways of thought and feeling and pass them on to succeeding generations. In the case of both ritual and myth the sentiments expressed are those that are essential to the existence of the society» (Op. cit., 71).

La gran influencia de Malinowski y Radcliffe-Brown en la antropología moderna ha motivado que sus puntos de vista sobre el mito hayan sido adoptados por numerosos investigadores. Entre éstos cabe destacar a Raymond Firth (1968); las primeras obras de Edmundo Leach (1968); Evans-Pritchard (1974) y también la americana Ruth Benedict (1968); y Clyde Kluckhohn (1968).

Todos, con ligeras diferencias y énfasis específicos, han comprobado, estudiando pequeñas sociedades, la funcionalidad socio-cultural de la mitología primitiva.

6. LA ESCUELA ESTRUCTURALISTA

La orientación estructuralista en el análisis de la mitología, de la que Claude Lévi-Strauss es el máximo exponente en la actualidad, tiene diversos precursores según reconoce el mismo autor. Por una parte la obra del lingüista F. de Saussure (1970) de la que Lévi-Strauss toma prestada la distinción entre *langue* y *parole*; los trabajos del formalista Vladimir Propp sobre los cuentos rusos (1971 y 1974) y la obra de Georges Dumézil sobre la mitología indoeuropea (1970 y 1973). Por otra, los análisis que sobre mitología y religión habían realizado los pensadores franceses como L. Lévy-Bruhl (1972- 1974) y los representantes de la escuela «organicista» francesa, principalmente E. Durkheim y Hubert y Mauss, de los que Lévi-Strauss es directo continuador. También hay que destacar la influencia de F. Boas en la orientación estructuralista de Lévi-Strauss. (Véase «Antropología Estructural» 1973, 186.)

Según Lévi-Strauss el pensamiento primitivo, al igual que el mítico, operan y funcionan a partir de oposiciones o correlaciones binarias, cuyo análisis permite al estudioso descubrir las bases, aparentemente arbitrarias, en las que toda estructura narrativa se apoya y cimienta.

El análisis progresivo de las parejas oposicionales que subyacen en la estructura de las narraciones míticas y la captación de la dialéctica típica de los procesos dinámicos de simetría o antítesis que afectan a dicha estructura van a ser las herramientas metodológicas capaces de aproximarnos al pensamiento lógico y coherente de la cultura que ha originado o asimilado el relato mítico. La estructura lógica del mito no es, sin embargo, una mera proyección de la cosmovisión de la cultura de referencia, sino que puede ser al mismo tiempo efecto y causa de la misma. El pensamiento mítico adquiere su pleno significado cuando es analizado dentro de su universo semántico. Este universo, además, debe codificarse a partir de los datos etnográficos. Lévi-Strauss inicia la obertura de las «Mitológicas» diciendo:

«El objeto de este libro es mostrar de qué modo categorías empíricas, tales como las de crudo y cocido, fresco y podrido, mojado y quemado, etc., definibles con precisión por la pura observación etnográfica y adoptando en cada ocasión el punto de vista de una cultura particular, pueden sin embargo servir de herramientas conceptuales para desprender nociones abstractas y encadenarlas en proposiciones» (Lévi-Strauss, 1972, 11).

Para obtener estas nociones abstractas hay que partir arbitrariamente de un mito concreto. Sin embargo, el análisis de una narración mítica es insuficiente (pues permite especificar una parcela mínima de la realidad). De aquí la necesidad de encadenar sistemáticamente y en sentido espiral las distintas variables de una misma narración mítica, para, en un segundo momento, relacionarlas con otros mitos, próximos o extraños, que, de forma manifiesta o latente, muestren puntos de contacto y conexión con la narración básica de referencia. De este análisis progresivo y en profundidad de un corpus mítico se obtiene una infraestructura de relaciones. Esta infraestructura sintáctica objetivada informa, ya sea por paralelismo o transversalidad, sobre la realidad socio-cultural en la que opera.

Sin embargo, la información derivada de los mitos es distinta según el punto de vista del individuo, pues:

«Sin excluir que los sujetos hablantes, que producen y transmiten los mitos, puedan adquirir conciencia de su modo de operación, no podría ser de manera normal sino parcialmente y con intermitencia. Ocurre con los mitos lo que con el lenguaje: el sujeto que en su discurso aplicase conscientemente las leyes fonológicas y gramaticales (...) no dejaría de perder en seguir el hilo de sus ideas. Del mismo modo el ejercicio y uso del pensamiento mítico exigen que sus propiedades se mantengan ocultas; en caso contrario se caería en la posición del mitólogo que no puede creer en los mitos puesto que se dedica a desmontarlos» (Op. cit., 21).

El pensamiento mítico, al igual que la música, no sólo está estimulado por factores externos (históricos, sociales o culturales) sino también por estímulos internos pues: «(en) cierta manera, los mitos se piensan *entre ellos*» (1972, 21).

Este hipotético atributo junguiano del mito es posteriormente matizado cuando el autor afirma que:

«La música y la mitología enfrentan el hombre a objetos virtuales de los cuales sólo la sombra es actual, a aproximaciones conscientes (una partitura de música y un mito no pueden ser otra cosa) de verdades ineluctablemente inconscientes y que les son consecutivas» (Op. cit. 27).

Ahora bien ¿cuál es la función del mito? Después de señalar que todo mito posee una estructura de múltiples hojas, Lévi-Strauss añade:

«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... (y) el mito se desarrollará como en espiral, hasta que se agote el impulso intelectual que le ha dado origen» (Lévi-Strauss, 1973, 209).

La gran influencia de Lévi-Strauss sobre diversos campos de las ciencias sociales y el lugar privilegiado que en su obra ocupa el análisis de la mitología (Véase Lévi-Strauss: 1964, 1967, 1970, 1972, 1973 y 1974) ha renovado en las dos últimas décadas el interés por el mito.

Por un lado este interés ha repercutido en lingüistas como Greimas (1963, 1970); Barthes (1957), y Maranda (1972). Por otro lado la influencia de Lévi-Strauss en los análisis sobre la mitología realizados por antropólogos ha sido determinante. (Véase el «reading» editado por Leach, 1970, titulado «Estructuralismo, mito y totemismo».)

* * *

Acabamos de ver una panorámica relativamente amplia de las diversas posturas y orientaciones que durante este último siglo han sustentado una serie de estudiosos sobre el mito.

A pesar del amplio espectro de opiniones, los autores y escuelas coinciden (exceptuando unos pocos casos) en un mismo punto: intentar explicar el mito de forma unívoca y reduccionista. Es decir, para unos el mito es necesariamente un relato histórico, para otros la mitología tiene como única finalidad aclarar los preocupantes fenómenos de la naturaleza; unos terceros consideran el mito como simple acompañamiento del ritual, mientras que para los que adoptan una orientación psicologista, la mitología tiene una exclusiva funcionalidad psíquica. Las dos únicas escuelas que adoptan una postura metodológica más comprensiva y amplia son la funcionalista y la estructuralista.

Siguiendo los postulados básicos de estas dos últimas escuelas adoptaremos nosotros también una postura ecléctica, por cuanto opinamos que las funciones de la mitología pueden ser, y son en realidad, múltiples y complementarias.

En su acepción etimológica más primaria la palabra «mito» significa «narración o relato». En esta dirección cabe destacar ya la función primaria de la mitología que será la *explicativa*. Ahora bien ¿de qué hablan los mitos? La ausencia de tipologías temáticas estadística-

mente establecidas dificulta la contestación de este interrogante; sin embargo la lectura sistemática de unos centenares de mitos pertenecientes a las más diversas culturas nos ha permitido aprehender una serie de constantes temáticas en la mitología. Estas refieren, casi sin excepción, sobre aspectos *biológicos, ecológicos, sociales e ideológicos* de la vida humana.

Vamos a desarrollar brevemente estos distintos aspectos temáticos, antes de entrar en el enunciado de las funciones del mito.

En el primer apartado —que denominaremos provisionalmente «mitos biológicos»— incluimos los llamados *mitos de origen* y *mitos del ciclo recurrente de la vida*. Los primeros describen el origen de los hombres, el primitivo aspecto andrógino o hermafrodita de los primeros pobladores terrestres, el posterior origen de las diferencias sexuales y biológicas entre hombres y mujeres, el origen y diferencia de las etnias y razas, etc. También los segundos participan de la orientación biologista, refiriendo las diversas fases del ciclo vital del individuo como: nacimiento, infancia, juventud, vejez, enfermedad y muerte y la aparición de estas distintas fases en la vida de la humanidad.

En el apartado de temas ecológicos destacan en primer lugar los mitos *cosmogónicos*, cuya temática describe y explica el origen o creación de la tierra o el universo. Los mitos *cosmológicos*, a su vez, referirán a las relaciones del hombre con el mundo que le rodea. El individuo entra en contacto con el mundo animal (mitos zoomórficos y zoológicos); con el mundo vegetal (mitos botánicos); con los fenómenos de la naturaleza (mitos meteorológicos); con los astros y cuerpos celestes (mitos astrológicos, lunares y solares); con las estaciones naturales (mitos cíclicos); con accidentes del terreno (mitos topográficos); al igual que con otros muchos aspectos del mundo físico que le rodea tales como: día y noche, ríos, fuentes y mares...

Dentro de los «mitos ecológicos» cabe destacar la existencia de dos variables temáticas importantes. La primera —que denominaremos «mitos paradisiacos»— la constituyen aquellas narraciones míticas centradas en la vida regalada y paradisiaca que muchas culturas suponen llevaron los primeros pobladores terrestres. Esta etapa utópica dio lugar, por pérdida o tránsito, a una siguiente etapa ucrónica de la humanidad. La segunda variable o subgrupo incluye las relaciones y contactos que, de acuerdo con el mito, mantienen los pobladores terrestres con otros seres, sobrenaturales o divinos, que habitan nichos ecológicos extraterrestres y que mantienen un control sobre las condiciones físico-ecológicas del mundo terrestre.

El tercer apartado —los mitos sociales— lo subdividiremos en diversos niveles. Metodológicamente distinguiremos los siguientes: tecnológico, económico, social propiamente dicho, y político.

Entendemos por *mitos tecnológicos* aquellos que refieren al descubrimiento (por parte de los hombres) o donación (de algún animal o dios) de herramientas, útiles o técnicas que permitan una mayor efectividad en la transformación tecnoecológica de la naturaleza. Estrechamente relacionados con los mitos tecnológicos estarán los de temática *económica*, es decir, aquellos que narran el aprendizaje o descubrimiento de las diversas actividades económicas, tales como la recolección, la caza, la pesca, el pastoreo y la agricultura.

Por «*mitos sociales propiamente dichos*» entendemos aquellos que refieren directamente a la organización social. La cantidad de mitos pertenecientes a este apartado es ingente. Así los mitos centrados en el matrimonio (exogamia y endogamia); la familia; el grupo de parientes; las relaciones del propio grupo con otros grupos; etc. A este conjunto de mitos, relacionados con las instituciones de cada cultura, se les ha denominado tradicionalmente con el nombre de «*mitos instituidores*». También entran dentro de esta categoría aquellas narraciones centradas en el origen o institucionalización de la propiedad privada, la estratificación familiar, clánica o tribal y otros que tratan aspectos significativos de la organización social.

Por último, dentro de la categoría de mitos sociales, hay que distinguir aquellos cuya temática es eminentemente *política*. Entre los subgrupos de mitos políticos destacaremos los que informan sobre la estructura social y la estratificación por una parte y los *mitos fundacionales* (origen mítico de ciudades-estado, imperios, pueblos o razas) por otra.

Tanto los mitos instituidores como los políticos pueden, en ciertos casos, mostrar un fondo histórico objetivo. Así la temática mítica sobre migraciones, guerras, invasiones y alianzas entre pueblos puede traslucir acontecimientos históricos ocurridos realmente en tiempos remotos.

Directamente relacionados con los mitos políticos consideramos los «*mitos ideológicos*». Si bien, a nuestro entender, todo relato mítico forma parte —por el hecho de ser mítico— de la concepción ideológica de una determinada sociedad, englobamos bajo el nombre de «mitos ideológicos» aquellos que inciden directamente sobre los valores, actitudes, moralidad, costumbres, religión y demás aspectos fundamentales de la configuración ideológica de una determinada cultura. El «mito ideológico» es algo así como la ideología de la ideología.

Como subtipo de «mito ideológico» mencionaremos los llamados «mitos normativos», narraciones sagradas directamente relacionadas con las reglas, pautas y patrones de comportamiento de una sociedad.

De lo dicho hasta aquí, podemos inferir un primer postulado básico, que sería el siguiente: a pesar de la multitud de argumentos que aparecen en la mitología, la temática del mito gira siempre entorno de aquellas experiencias comunes y básicas que precisa todo individuo o grupo de individuos para poder sobrevivir. Es decir, todo individuo vivo —considerado como un organismo biológico— precisa adaptarse e integrarse a su entorno físico (nivel ecológico), a su sociedad (nivel social) y por añadidura al conjunto de experiencias acumuladas por esta sociedad (nivel ideológico).

Del éxito o fracaso del individuo o grupo de individuos en su adaptación a estos distintos niveles no sólo se derivarán satisfacciones o frustraciones, según los casos, sino que el problema se presenta en términos más radicales, por cuanto la progresiva inadaptación de un grupo a estos niveles vitales está relacionada directamente con la extinción progresiva o total del grupo que fracase en el intento.

Si en un primer momento atribuíamos una función explicativa general y básica a la mitología, podemos ahora perfilar y completar esta función con otras complementarias.

Puesto que lo que cuentan los mitos refiere a las diversas experiencias adaptativas en las que necesariamente deben participar los miembros de una sociedad, la segunda función importante de la mitología será la *función adaptativa*.

En este sentido, podemos considerar el mito como un producto cultural del que se valen las diversas culturas para integrar y adaptar a sus miembros a su contexto básico de referencia. Ahora bien, este producto cultural —el relato mítico— puede ser considerado desde una doble perspectiva: ya como un medio, ya como un fin. La consideración del mito como un medio va unido, en nuestra opinión, a una nueva función que podemos llamar «*función pedagógica*». A través del mito se explican primero, y se enseñan (principalmente en sociedades iletradas), las alternativas de que dispone el individuo para adaptarse a su cultura de referencia. Esta función pedagógica adquirirá su efectividad principal durante el proceso de socialización de los individuos.

¿Cuál es el fin de la mitología? La consecución del proceso de integración, cohesión y adaptación de los individuos a su cultura. Sin

embargo, esta integración no hay que entenderla en abstracto, sino que, por el contrario, la adaptación es un problema primario y concreto. De aquí la *función práctica y pragmática* de la mitología. La mejor prueba de este carácter pragmático del mito es su frecuente unión con los comportamientos mágicos, rituales y ceremoniales, como luego veremos.

Si bien todas las sociedades persiguen la adaptación e integración de sus miembros en la cultura de referencia, los procesos de socialización e integración jamás se ven libres de fricciones, ansiedades y conflictos. Es en esta dirección cuando el mito puede adquirir su plena *funcionalidad psicológica*. Las ansiedades, temores, miedo, frustraciones, represiones y demás aspectos negativos de la adaptación cultural originados en la vida cotidiana se reflejarán y proyectarán en la mitología. ¿Cuáles son estas frustraciones y conflictos? Los derivados de los diversos niveles de adaptación señalados anteriormente. Veámoslo.

Etiológicamente, un núcleo considerable de ansiedades humanas se origina cuando el individuo se hace consciente de las limitaciones biológicas que caracterizan a la vida humana. Para neutralizar el efecto de estos temores básicos y primarios las diversas culturas han ensayado dos tipos de soluciones complementarias. Por una parte dar una respuesta, explicando las causas de estas limitaciones, respuesta que, a su vez, puede considerarse como un intento de paliar y reducir las consecuencias inevitables de la realidad tangible. Así, las creencias míticas sobre la brujería, la hechicería y la magia maléfica (relacionadas en muchos casos con la enfermedad y la muerte) intentan ser respuestas «racionales» para explicar estas realidades, ofreciendo igualmente a los individuos alternativas para poder defenderse contra los efectos devastadores de las mismas.

También las diferencias biológicas entre hombres y mujeres pueden ser vistas como fuente potencial de conflictos (con sus secuelas de sentimientos de impotencia, castración, esterilidad...). Así son frecuentes los relatos míticos protagonizados por seres masculinos o femeninos monstruosos o amenazadores, en los que se proyectan los temores psicológicos existentes entre los sexos y originados en el contacto cotidiano. La malignidad y deformidad son rasgos que adornan también y con frecuencia a seres míticos pertenecientes a otras etnias o razas, expresándose así el temor de unos pueblos hacia otros.

La adaptación ecológica puede ser igualmente problemática. Del mundo físico que rodea al hombre pueden derivarse gran cantidad de

males y catástrofes. Este temor de los hombres a las fuerzas destructoras de la naturaleza tiene amplia expresión en la temática mítica. Así, la inseguridad ecológica se manifiesta principalmente en los mitos referidos a diluvios, sequías, hambres, plagas, epidemias o bien en la personificación terrible e incontrolable de las fuerzas de la naturaleza.

También, en un siguiente paso —el referido a la adaptación tecno-ecológica y económica al medio—, encuentran las diversas culturas graves dificultades. Los problemas, conflictos, trampas y hazañas de los héroes culturales y ancestros en la adquisición de útiles y técnicas para la transformación de la naturaleza constituyen la proyección o cristalización antropomórfica de los problemas reales y objetivos que, en este sentido, tienen planteados las diversas sociedades.

Quizá, sin embargo, dónde mayores dificultades adaptativas surjan es en la integración de los individuos a las instituciones sociales. La institución familiar puede servirnos de ejemplo. Los temas míticos referidos a parricidios, filicidios, incestos, fratricidios, asesinatos y homicidios entre parientes están extraordinariamente extendidos en la mitología universal, y en este sentido pueden considerarse como el reflejo de los problemas y ansiedades también generales en este nivel de adaptación.

Por último, en el mito observamos las dificultades inherentes a la integración política. Los mitos referidos a matanzas de monstruos o tiranos, los que versan sobre usurpación de poderes, y principalmente los mitos mesiánicos, son claros reflejos de la inseguridad o conflictividad política de las sociedades que los han originado.

Recapitulando lo que venimos diciendo, observamos que a nivel psicológico la mitología puede ser considerada como un sistema proyectivo que expresa y refleja las frustraciones, ansiedades, deseos insatisfechos, represiones, desviaciones, conflictos, culpabilidades y tabúes de las diversas culturas en las que funciona. Sin embargo, la tipificación psicológica del mito no queda agotada aquí, por cuanto, además de actuar como sistema proyectivo, la mitología puede ser considerada también, y complementariamente, como:

- a) sistema de seguridad,
- b) sistema de compensación,
- c) sistema de control social,
- d) sistema de integración.

En su primera acepción postulamos que el mito funciona como sistema de seguridad cuando, además de informar proyectivamente sobre

la realidad conflictiva, la misma narración mítica aporta las soluciones necesarias para neutralizar o paliar las realidades angustiosas de las que trata. Ahora bien, la observación etnológica demuestra que las ansiedades y la inseguridad en general son combatidas por las diversas culturas, no sólo con la mitología, sino también con otros mecanismos culturales tales como la magia y el ritual. La unión de la magia, el ritual, el mito (y la religión, como ordenación global de los tres aspectos mencionados) forman el núcleo constitutivo del sistema de seguridad de muchas sociedades. Los *mitos de magia* y los *mitos asociados a rituales* adquieren, así, su pleno significado. Los primeros refieren a la adquisición de poderes sobrenaturales por parte de algunos seres, poderes que permiten adquirir un cierto control en aquellas esferas en las que el hombre está más indefenso. Los mitos asociados al ritual constituyen, por su parte, la sanción sacralizada de aquellos comportamientos recurrentes que se consideran necesarios para el buen desarrollo y equilibrio de la sociedad. La inseguridad es combatida, así, por partida doble.

Íntimamente correlacionada con la función de seguridad de la mitología, encontramos la *función compensadora* de la misma. Cuando el mito es considerado como reserva o almacén de esperanzas psicológicas, de las que echan mano los individuos cuando han fracasado los demás recursos para contrarrestar la inseguridad, actúa como sistema de compensación.

El ejemplo de los mitos sobre la inmortalidad es claro al respecto. La creencia en la inmortalidad es un resorte psicológico capaz de devolver el equilibrio amenazado del yo o del grupo, por el temor al desconocido más allá. La creencia calma, por consiguiente, la ansiedad que se deriva de la ignorancia y da esperanzas de una nueva vida.

Las situaciones conflictivas vistas hasta ahora pueden considerarse como generales. Sin embargo, la dinámica social concreta de cada sociedad puede ser origen de conflictos y ansiedades más particularizadas. Así la existencia de desigualdades sociales, el goce de privilegios y exclusivismos, la trivialización de injusticias flagrantes, irregularidades históricas y contradicciones sociales pueden ser, y son, a menudo justificadas y sancionadas por el relato mítico, que se convierte así en un agente dinámico del *control social*. Entendemos aquí el concepto de control social, en su significado restringido, es decir, en sus connotaciones políticas y manipuladoras, de defensa del statu quo existente. Puesto que el orden social se cimienta en muchos grupos humanos en la injusticia, la explicación compensatoria de tales injus-

ticias actúa como refuerzo psicológico de actitudes resignadas y sumisas necesarias para el mantenimiento del orden social y como freno psíquico de posibles desviacionismos.

Digamos, por último, que si bien hemos ido distinguiendo diversas funciones sociales y culturales en la mitología, éstas podrían resumirse en una sola: *la función integradora, cohesionadora y estabilizadora* del mito, como mecanismo cultural del que se valen las diversas sociedades para perpetuarse históricamente.

Acabamos de hablar del papel explicativo, adaptativo, pedagógico, pragmático, psicológico e integrador de la mitología. Visto lo cual podemos preguntar aún: ¿en qué medida estas diversas funciones del mito actuarán complementariamente? o bien ¿en qué grado una de estas funciones predominará sobre las otras? Pensamos que este interrogante no puede ser contestado especulativamente, y son los análisis empíricos y contextuales del pensamiento mítico propio de cada cultura, los únicos capaces de despejar la incógnita.

J. PRAT CARÓS

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, Karl (1971): *Psicoanálisis del mito*. Newton Compton Italiana. Roma.
- ASIMOV, Isaac (1974): *Las palabras y los mitos*. Laia. Barcelona.
- BARTHES, Roland (1957): *Mythologies*. Éditions du Seuil. France.
- BENEDICT, Ruth (1968): *Introduction to Zuni Mythology*. In: *Studies on mythology*. Ed.: R. A. Georges.
- BIDNEY, David (1971): *Myth, symbolism and truth*. In: *Myth a symposium*. Ed. T. A. Sebeok.
- CAMPBELL, Joseph (1972): *El héroe de las mil caras*. Fondo Cultura Económica. México.
- CARO BAROJA, Julio (1974): *De la superstición al ateísmo* (Meditaciones antropológicas). Taurus. Madrid.
- CARVALHO-NETO, Paulo (1968): *Folklore y Psicoanálisis*. Ed. Joaquín Mortiz. México.
- CASSIRER, Ernst (1973): *Mito y lenguaje*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- COMAS, M.^a Dolores (1973): *Huiracocha y Quetzalcóatl*. Ethnica n.º 5. Barcelona.
- CORNFORD, F. M. (1974): *Una base ritual para la Teogonía de Hesíodo*. En: *La Filosofía no escrita*. Ariel. Barcelona.
- DADOUN, Roger (1972): *Geza Róheim*. Payot. Paris.
- DIEL, Paul (1971): *La divinité: Le symbole et sa signification*. Payot. Paris.
- DIEL, Paul (1966): *Le symbolisme dans la mythologie grecque*. Payot. Paris.
- DORFLES, Gillo (1969): *Nuevos ritos, nuevos mitos*. Barcelona.
- DORSON, Richard (1971): *The eclipse of solar mythology*. In: *Myth: a symposium*. Ed. T. A. Sebeok.
- DUMEZIL, George (1970): *Los dioses de los indoeuropeos*. Seix Barral. Barcelona.

- DUMEZIL, George (1973): *Los dioses de los germanos*. Siglo Veintiuno. México.
- DUNDES, Allan (1965): *The study of folklore*. Prentice Hall.
- ELIADE, Mircea (1967): *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama. Madrid.
- ELIADE, Mircea (1968): *Mito y realidad*. Guadarrama. Madrid.
- EVANS-PRITCHARD (1974): *Ensayos de antropología social*. Siglo Veintiuno de España. Madrid.
- FONTENROSE (1966): *The ritual theory of myth*. Berkeley.
- FRAZER, James G. (1969): *La Rama dorada*. Fondo de Cultura Económica. México.
- FREUD, Sigmund (1970): *Totem y Tabú*. Alianza Editorial. Madrid.
- FREUD, Sigmund (1970): *El porvenir de una ilusión*. (En: *Psicología de las masas*.) Alianza Editorial. Madrid.
- FREUD, Sigmund (1971): *La interpretación de los sueños* (T. II). Alianza Editorial. Madrid.
- FROMM, Erich (1971): *El lenguaje olvidado*. Hachette. Buenos Aires.
- FROMM, Erich (1971 a): *El dogma de Cristo*. Paidós. Buenos Aires.
- FROMM, Erich (1971 b): *Y seréis como dioses*. Paidós. Buenos Aires.
- FIRTH, Raymond (1968): *Oral tradition in Relation to Social Status*. In: *Studies on mythology*. Ed. R. A. Georges.
- GASTER, Theodor H. (1973): *Mito, leyenda y costumbre en el libro del Génesis* (Estudio con interpolación de textos de James J. Frazer). Barral Editores. Barcelona.
- GEORGES, R. A. (1968): *Studies on mythology*. The Dorsey Press. Illinois.
- GIRARD, Raphaël (1972): *Le Popol-Vuh: histoire culturelle des Maya-Quichés*. Payot. Paris.
- GODELIER, Maurice (1974): *Mito e historia: reflexiones sobre los fundamentos del pensamiento salvaje*. En: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Siglo Veintiuno de España. Madrid.
- GREIMAS, A. J. (1963): *La description de la signification et la mythologie comparée*. En: *L'Homme*. III.
- GREIMAS, A. J. (1970): *Du sens. Essais sémiotiques*. Le Seuil. Paris.
- HABER, Abraham (1969): *Un símbolo vivo. Arquetipos, historia y sociedad*. Paidós. Buenos Aires.
- HOCART, A. M. (1973): *Le mythe sorcier et autres essais*. Payot. Paris.
- HOSTIE, Raymond (1968): *Du mythe à la religion*. Desclée de Brouwer. Paris.
- HYMAN, S. E. (1971): *The ritual view of myth and the mythic*. In: *Myth a Symposium*. Ed. T. A. Sebeok.
- JONES, Ernest (1973): *Le cauchemar*. Payot. Paris.
- JONES, Ernest (1973 a): *Psychanalyse, folklore, religion*. Payot. Paris.
- JONES, Ernest (1975): *Hamlet y Edipo*. Madrágora. Barcelona.
- JUNG, Carl G. (1962): *Simbolos de transformación*. Paidós. Buenos Aires.
- JUNG, Carl G. (1965): *Lo inconsciente*. Losada. Buenos Aires.
- JUNG-KERENNY: *Introduction a l'essence de la mythologie*. Payot. Paris.
- KARDINER, Abram y otros (1945): *Las fronteras psicológicas de la sociedad*. F.C.E. México.
- KARDINER, Abram (1968): *El individuo y su sociedad*. Fondo Cultura Económica. México.
- KERENNY, Karl (1972): *La religión antigua*. Revista de Occidente. Madrid.
- KIRK (1973): *El mito: su significado y funciones en las distintas culturas*. Barral Editores. Barcelona.

- KLUCKHON, Clyde (1968): *Myths and Rituals: A General Theory*. In: Studies on mythology. Ed. G. A. Robert.
- LEACH, Edmund (Ed.) (1970): *Estructuralismo, mito y totemismo*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- LEVY-BRHL, Lucien (1972): *La mentalidad primitiva*. La Pléyade. Buenos Aires.
- LEVY-BRHL, Lucien (1974): *El alma primitiva*. Ed. Península. Barcelona.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1964): *El pensamiento salvaje*. F.C.E. México.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1967): *Mythologiques: du miel aux cendres (II)*. Plon. Paris.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1973): *La estructura de los mitos*. En: Antropología estructural. Eudeba. Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1970): *La Gesta de Asdiwal*. En: Estructuralismo, mito y totemismo. Ed. E. Leach.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1972): *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido (I)*. F.C.E. México.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1974): *Estructuralismo y ecología*. Anagrama. Barcelona.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1963): *Estudios de psicología primitiva*. Paidós. Buenos Aires.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1973): *Los argonautas del pacífico occidental*. Ed. Península. Barcelona.
- MARANDA, Pierre (Ed.) (1972): *Mythology*. Penguin Books. England.
- PROPP, Vladimir (1971): *Morfología del cuento*. Ed. Fundamentos. Madrid.
- PROPP, Vladimir (1974): *Las raíces históricas del cuento*. Ed. Fundamentos. Madrid.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1968): *The interpretation of Andamanese customs and beliefs: myths and legends*. In: Studies on mythology. Ed. R. R. Georges.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1972): *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Ed. Península. Barcelona.
- RAGLAN, Lord (1971): *The hero of tradition*. In: The study of folklore. Ed. A. Dundes.
- RAGLAN, Lord (1971): *Myth and ritual*. In: Myth: a symposium. Ed. T. A. Sebeok.
- RANK, Otto (1961): *El mito del nacimiento del héroe*. Paidós. Buenos Aires.
- RANK, Otto (1972): *El trauma del nacimiento*. Paidós. Buenos Aires.
- RANK, Otto (1970): *Apéndice*. En: *La interpretación de los sueños (II)*.
- REIK, Theodor (1975): *La creación de la femme; Essai sur le mythe d'Eve*. Ed. Complexe. Paris.
- RICKLIN, Franz (1970): *Wishfulfillment and symbolism in fairy tales.*
- RIVERS, W. H. R. (1968): *The sociological significance of myth*. In: Studies on mythology. Ed. R. A. Georges.
- RIVERS, W. H. R. (1975): *El método genealógico de investigación antropológica*. En: *La antropología como ciencia*. Ed. J. R. Llobera. Anagrama. Barcelona.
- RÓHEIM, Géza (1973): *Les portes du Rêve*. Payot. Paris.
- ROSE, H. J. (1973): *Mitología griega*. Ed. Labor. Barcelona.
- SAUSSURE, Ferdinand (1970): *Curso de lingüística general*. Losada. Buenos Aires.
- SEBEOK, T. A. (1971): *Myth a symposium*. Indiana University Press. Bloomington and London.
- THOMPSON, Stith (1971): *Myth and Folktales*. In: Myth a symposium.
- TUDOR, Henry (1972): *Political myth*. Pall Mall Press. London.
- TYLOR, Edward (1888): *Antropología*. El Progreso Editorial. Madrid.
- VANSINA, Jan (1967): *La tradición oral*. Ed. Labor.
- VILLEGAS, Juan (1973): *La estructura mítica del héroe*. Ed. Planeta. Barcelona.

