

DE LA LÓGICA EN LOS MITOS

por JUAN RIVANO

Edición mimeografiada, 65 pp.

Universidad de Lund, Suecia, 1986

RE

No para cubrirme de eventuales errores de interpretación sino que simplemente para dejar en claro mi punto de partida, debo advertir al lector que creo que toda lectura es, a su modo, un mito, en la medida en que supone un esfuerzo de ordenación y clasificación y en un hilar memorias de memorias que en nada la hace distinguible de las cosas que pertenecen al terreno de lo imaginario. También debo advertir que yo mismo me dedico al estudio de mitos desde hace ya varios años y el libro de Rivano me toca pues directamente. En pocas oportunidades he tenido, sin embargo, ocasión de dedicarme a los aspectos teóricos que atañen al mito. Mencionaré en el texto las referencias bibliográficas mínimas para los interesados en profundizar sobre los estudios de mitología. Una tercera advertencia es la siguiente: los textos de Rivano son difíciles de leer. No porque sean poco claros: al contrario. Pero ocurre que Rivano, a lo largo de su trabajo, expone puntos de vista y parece adoptarlos y no/adoptarlos en uno y otro lugar. No sé si esto es lo que se llama 'crítica inmanente'. Para este lector, en todo caso, el procedimiento resulta en que, en ciertos pasajes, no sabe a ciencia cierta quién habla: si Rivano o el punto de vista adoptado. Con la esperanza, pues, de no hacer violencia al texto, doy en lo que sigue unos breves comentarios sobre su *DE LA LÓGICA EN LOS MITOS*.

Si le entiendo bien, Rivano piensa al mito sobre todo como un mecanismo de inhibición /de la curiosidad, de la imaginación/. 'La respuesta con historias', escribe, '(...) tiene por efecto detener el avance de la serie /inquisitiva/. Así, la explicación con historia, poniendo término a la serie inquisitiva, algo se parece a la explicación con axiomas de las matemáticas' (p. 4). Más adelante, señala que: 'Se cuenta una historia para que no se siga más allá (...). La explicación con mitos termina abrupta y arbitrariamente saltando desde el nivel de las proposiciones al de la pura ficción' (p. 6). A propósito de la mitología griega, escribe: 'La representación mítica resolviendo la explicación de las cosas con una historia inhibe los impulsos de la curiosidad. Y más los inhibe si hay sistema, coherencia y relación en todas las historias o mitos que se cuentan' (p. 6). En las páginas finales, donde se trata de los 'mitos de combate', Rivano parece enfatizar el carácter del mito como mecanismo o instrumento de inhibición, de desviación y hasta de desvirtuación. En la discusión sobre estos mitos (i.e. mitos que narran combates entre el Enemigo y el Campeón o Vencedor), el autor se detiene sobre la inversión de roles de estos personajes. Antes de la contienda son grises. Después de la contienda, el mito los presenta en blanco y negro (pp. 58-59). La inversión de papeles conduce a Rivano a concluir que 'una de las funciones más importantes de los mitos de combate es reiterarlo simbólicamente, prolongarlo en la conciencia y la memoria de la sociedad (...). Otra función complementaria y comparable en significación consiste en mantener todo lo vivo que se pueda, mientras no deje de estar muerto, un espectro de amenazas: el espectro del Enemigo, precisamente' (p. 61). Los 'mitos de combate', como la historia, los escriben los vencedores (p. 57). Los mitos son 'criaturas tan dóciles de manipular y que facilitan tanta prestidigitación' (p. 63). En esta discusión, Rivano enfatiza la actualidad del mito en el pensamiento político contemporáneo y permite una lectura de su ensayo como una interpretación política del mito. Pero en su trabajo hay mucho más y su visión es más refinada

que lo que expongo aquí. Otras reflexiones que ofrece son también de gran valor. Y, ante todo, ¿qué es un mito?

En la introducción a su ensayo, Rivano recurre a la noción de mito como una historia *ad hoc* para explicar algo y señala que una de las características del mito es que establece o produce algo 'peculiar —rasgos, características, modalidad, condición— que desde ese momento ancestral se transmiten en adelante de generación en generación' (p. 2). Agrega un comentario que considero muy importante: recordando historias que escuchó en su infancia sobre por qué se muere la gente, por qué no se cae el cielo, por qué se huelen los perros la cola, etc., dice que lo que esas historias pretendían explicar eran 'problemas' que no se le habían pasado por la mente (p. 2). Esta frase tiene, a mi juicio, más importancia de lo que puede parecer (volveré más adelante sobre esto). Pero Rivano comienza la discusión sobre el mito citando una definición de Rose que deja perplejo: los mitos, dice Rose, son el 'resultado de la aplicación a los hechos /de la experiencia/ de la imaginación ingenua'; gran parte de los 'hechos de la experiencia' son 'fenómenos naturales, y como la imaginación es suscitada comúnmente por los objetos que maravillan e intrigan, se sigue que una muy grande proporción de mitos pertenece a la clase de los mitos etiológicos' (H.J. Rose, A HANDBOOK OF GREEK MYTHOLOGY, 1958; citado por Rivano, p. 4). Rivano, como se apreciará más adelante, no subscribe a esta idea pero sí la toma como punto de partida para la reflexión. Pero la definición de Rose no puede ser de lo más encontrada. Concediendo que podamos hablar de 'mitos etiológicos', ¿qué habrá que entender con 'imaginación ingenua'? La idea de que los mitos son, a fin de cuentas, resultado de la experiencia, no es hacer otra cosa que poner todo al revés: es la experiencia la que me parece ser resultado, si se quiere hablar así, de los mitos. Y que la imaginación es suscitada por objetos que maravillen e intriguen es hacer otro tanto porque para que un objeto intrigue es necesario que el mito lo defina como tal previamente, o, de otro modo, es sólo una conceptualización previa del mundo lo que permite tener objetos que maravillen —en contraste con aquellos que no maravillan. En todo caso, la idea de objetos que maravillen es etnográficamente limitada. Igualmente ocurre con la idea de 'fenómenos naturales': ¿qué es o ha sido, dónde, cuándo y cómo un 'fenómeno natural'? Para discutir esto no nos podemos pasar de recurrir a ejemplos mínimos. Tomemos la prohibición del incesto: bien que no recuerde yo mismo un mito en particular sobre el incesto, sí recuerdo explicaciones fragmentarias sobre su prohibición (los hijos de uniones incestuosas nacerían con cola de cerdo, sordos o mudos o deformes en alguna manera; se produciría algún tipo de calamidad social o natural, etc.) y sé que la mitología hispanoamericana cuenta con abundantes mitos sobre el tema (se trata de los mitos o romances, sobre Delgadina y otros personajes; cf. M. Gutiérrez Estévez, EL INCESTO EN EL ROMANCERO POPULAR HISPÁNICO. UN ENSAYO DE ANÁLISIS ESTRUCTURAL. Madrid, 1981). Ahora bien: nadie dudará, espero, que la prohibición del incesto es mítica: en el doble sentido de que cuenta con historia (mito) y en el sentido de que tiene fundamentos 'imaginarios' (no hay sociedad sin prohibición del incesto pero las categorías sociológicas involucradas por la prohibición varían enormemente de una cultura a otra). La prohibición del incesto descansa sobre una conceptualización previa del mundo social y sobre una 'invención' (o establecimiento) previa de categorías sociológicas. No hay pues incesto ni su prohibición sin parentesco ni aliados matrimoniales ni extraños (véase Cl. Lévi-Strauss, LES STRUCTURES ELEMENTAIRES DE LA PARENTE. París. 1949; y su artículo 'The Family' en John Middleton (Ed.), STUDIES IN SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY, pp. 128-155. New York. 1968). ¿Y sobre qué 'hecho de la experiencia' pueden fundarse categorías tales como 'padre', 'madre', 'tío', 'tía', 'primo', 'prima', etc.? Se dirá: sobre hechos de la experiencia sociológica. Y se puede contra-argumentar entonces: pero si en una sociedad x el 'hermano de la madre' es 'tío' y en otra sociedad y este 'hermano de la madre' es 'suegro' (mientras que en y el 'hermano del padre' es 'tío'), ¿no se sigue que en ambas los fundamentos de

las conceptualizaciones son arbitrarios (o imaginarios, si se quiere)? Y aquí dejamos de lado que el contenido de los roles de las categorías sociológicas varía enormemente: en una sociedad x el 'hermano de la madre' actúa como 'padre', el 'padre' como 'tío', o bien el 'tío' como 'suegro' y la 'prima' como 'esposa', etc., para no mencionar más que al pasar aquellas otras sociedades donde hay 'mujeres' que son 'maridos' (cf. E. Evans-Pritchard, *MAN AND WOMAN AMONG THE AZANDE*. London, 1974). Lo que quiero decir aquí es que la experiencia es definida por los mitos; en nuestro ejemplo, el mito de la prohibición del incesto y la 'invención' del parentesco y de los extraños que supone. Me viene a la memoria un fragmento de Wittgenstein muy pertinente para nuestra discusión: 'Yo no puedo decir que tengo buenas razones para sostener la opinión de que los gatos no crecen en los árboles o de que tengo un padre y una madre. Si alguien tuviese dudas sobre esto, ¿cómo se supone que llegó a tenerlas? ¿Por qué nunca creyó que tenía padres? Pero entonces ¿es esto concebible si no se lo hubiesen enseñado?' (L. Wittgenstein, *ON CERTAINTY*, p. 36, New York, 1969). El mito es muchísimo más que una historia. Supone una invención del mundo y supone sobre todo la definición de un territorio epistemológico (o epistema, si se prefiere). El mito construye la experiencia y el mundo de la experiencia, y construye la memoria y la memoria de la memoria. Yo tendería a pensar que Rivano, por lo que se advierte en la discusión que sigue, no podría no concordar con esto. Y sobre todo el comentario sobre el que ya llamé la atención: los mitos construyeron para el autor un mundo de problemas y soluciones que no había él mismo, ante todo, imaginado.

Rivano discute luego diversas teorías sobre el mito comentando en particular textos de Kirk y Malinowski y considera que, de un modo o de otro, todas las diferentes teorías sobre los mitos son más bien complementarias que contradictorias: así, el mito como alegoría de fenómenos naturales, como estatuto de conducta y organización social, como evocación de lo sagrado, como proto-ciencia de explicación de las cosas, como historia *ad hoc* para dar cuenta de ritos, costumbres, etc. Pero Rivano parece otorgar más crédito a las teorías freudianas y estructurales que tiene al mito, *grosso modo*, como intentos de resolución de conflictos categoriales o de impulsos sentidos contradictorios. Aquí son particularmente pertinentes sus comentarios sobre Malinowski y Kirk. Sobre las teorías del primero, que establecía una relación estrecha entre mito y contexto etnográfico, Rivano escribe que las sociedades mueren pero no los mitos. Y agrega que hasta el estudio de los mitos hace incontestable que 'están respondiendo a una demanda permanente y que trascienden de la función sustitutiva, la función social' (p. 14). 'La demanda de los mitos', escribe más adelante, 'no tiene, pues, que ver con la sociedad y la cultura específica que una vez se identificaron con ellos' (p. 15). Yo mismo iría más lejos aún para sostener que no es necesariamente pertinente pensar que entre contexto etnográfico y mito hay una relación substantiva —ni siquiera necesaria. Rivano mismo señala que 'los mitos responden a su manera a cuestiones que no estamos en estado de resolver en ninguna otra' (p. 14). Si esto es así —y yo pienso que creo esto—, se sigue que el contexto etnográfico sirve de material al mito pero que su recurso a él no podría explicarlo. El contexto etnográfico es al mito como sus medios: el mito no puede expresarse sin éstos pero no se originan ni encuentran explicación en ninguno de ellos simplemente porque responden a interrogantes que sobrepasan los límites etnográficos. Pouillon escribía recientemente: '¿Por qué no contentarse con la realidad tal como es ya que, después de todo, en esta perspectiva, el mito la repite o apenas se aleja de ella? Las respuestas son a menudo de orden psico-sociológica. Se trata de disimular —de disimularse—, el carácter convencional, injustificado, del orden social contando ya el origen divino, ya natural, e integrando la sociedad en una concepción global del mundo' (J. Pouillon, 'La fonction mythique'. *LE TEMPS DE LA REFLEXION*, Vol. 1, pp. 83-98. 1980. La cita se encuentra en p. 90; véase una discusión en E. Magaña y P. Mason, 'Tales of Otherness. Myths, Stars, and Plinian Men in South America', en E. Magaña y P. Mason (Eds.), *MYTH AND THE IMAGINARY IN THE NEW WORLD*, pp.

7-40. Amsterdam. 1986). Yo pondría énfasis en la primera parte del fragmento: ¿por qué, en efecto, no contentarse con la realidad tal como es? ¿Pero es posible pensar una 'realidad' fuera del mito? Las reflexiones de Rivano son complementarias con aquéllas de Lévi-Strauss: si, como digo arriba, el mito construye el mundo ('los hechos de la experiencia') obedeciendo a interrogantes inconscientes y colectivas de la mente humana (cf. Cl. Lévi-Strauss, *LE CRU ET LE CUIT*. París, 1964; véase una discusión en E. Magaña. 'Una lectura de Lévi-Strauss'. *DEBATES EN ANTROPOLOGÍA* 8, pp. 3-42, 1982) (no por otra cosa, supongo, dice Rivano que los mitos trascienden de su función social), ¿no se sigue que los contextos etnográficos de donde provienen no son más que aledaños o subordinados al mito? Y, por otra parte, ¿cómo podría un mito no apelar a la memoria colectiva o a un lector sin historia si ambos no son más que sus productos?

En los comentarios sobre Kirk, Rivano revela también un fino análisis: Kirk rechaza que haya una unidad conceptual que responda al significado de la palabra 'mito' (pienso que todos ¿estaríamos de acuerdo con esto?) pero enseguida se contradice o, como dice Rivano, 'tropieza con dificultades como las que él mismo denuncia' (p. 17). 'Los mitos forman una categoría vaga e incierta; y un mito de acuerdo a una persona, es leyenda de acuerdo a otra, o saga o narración popular o tradición oral', escribe Kirk (G.S. Kirk, *THE NATURE OF MYTHS*, 1974. Citado por Rivano, p. 18). De aquí, entre otras cosas, se deriva que Kirk sospeche de la categoría general de 'mito'. Pero, con el respeto que merece un investigador tan eminente, creo que Kirk se deja llevar por sus propios enredos: distinciones tales como entre 'leyenda', 'epopeya', 'saga', 'cuento', etc., han sido dejadas de lado desde hace ya varias décadas y si se las continúa usando es nada más que por economía, para indicar de modo general qué tipo de mito se trae a cuento (con aventuras de dioses, de héroes guerreros, etc.). Volveré a esto más adelante. Por el momento indicaré que en una reciente colección de mitos americanos los editores han incluido entre los mitos, y justamente a mi juicio, hasta fragmentos de conversaciones (J. Wilbert y K. Simoneau con M. Perrin, *FOLK LITERATURE OF THE GUAJIRO INDIANS*. Los Ángeles, California, 1986). Discutiendo a Kirk, Rivano propone el mito como 'un universal-de-diferencias' (pp. 19-20) y parece aceptar, pero discute luego, otra definición de Kirk que quiere tener al mito como 'lo que la mayoría de la gente considera como mito' (p. 20). La proposición de Kirk es de gran interés y ciertamente acuerda con la proposición de Rivano, pero puede presentar algunos obstáculos. Primero que todo: ¿qué es la mayoría de la gente? Yo no aludo aquí a problemas estadísticos sino que a otros que me parecen más substantivos. De una manera que me parece complementaria, Smith ha recientemente propuesto que 'los mitos son relatos de alteridad. Nos cuentan representaciones colectivas que no son nuestras y cuyos fundamentos profundos nos parecen extraños' (P. Smith, 'positions du mythe'. *LE TEMPS DE LA REFLEXION*, Vol. 1, pp. 61-81, 1980; el pasaje se encuentra en p. 64). Podemos dejar de lado la idea de 'mayoría' y adoptar, lo que no es contradictorio, la idea de este último autor: el mito es colectivo (de la 'gente', diría el primero) y ¿es un relato de alteridad? Pienso que sí: provisto, sin duda, que se ponga énfasis en la idea de que son representaciones que 'nos parecen extrañas') abarcando entre éstas nuestras propias representaciones. Rivano estaría de acuerdo, creo: si interpreto bien sus páginas finales donde indica justamente que los mitos, desde afuera, parecen frágiles pero 'al mismo tiempo tan firmes y tan incuestionables para quienes pertenecen a la comunidad implicada' (p. 40). Esta proposición sin duda que amplía la noción de mito y sugiere una fisura en interpretaciones etnográficamente limitadas de las operaciones míticas.

Pero a propósito del mismo Kirk, Rivano discute otro aspecto de gran importancia: en la definición de Kirk se lee que los mitos son 'narraciones tradicionales de una clase especial' (p. 20). Y aquí Rivano se aboca a la discusión sobre mito y escritura y sobre mito y otras manifestaciones mentales. Pareciera que Kirk enfatiza demasiado la distinción entre mito como 'narración tradicional' /oral/ y, aparentemente, ¿'narraciones no míticas'? /Esto hay que supo-

nerlo: aparece implicado en Kirk/. Rivano señala, siguiendo a Kirk, que la 'escritura, sacándolos del elemento oral, fija los mitos, los precisa y decanta. Haciendo esto, la escritura pone los mitos al alcance de todos; y haciendo esto quién sabe si hasta les impone y exige sistematización y coherencia' (p. 20). Pero veamos algo más sobre la escritura. Si fuese como postuló Kirk, ¿qué diferencia podría establecerse entre mito e historia (me refiero, con 'historia', a registros escritos, a interpretaciones del pasado puestas en papel)? Dejando de lado las cualidades que señala Kirk (sobrehumanas, transcendentales, universales) —y aún si no se deja esto de lado— ¿quién podría razonablemente sostener que entre un mito mataco sobre el origen de la Luna y una monografía sobre la revolución rusa de 1917 hay alguna diferencia substancial? Yo fuerzo aquí un caso extremo a la atención del lector. Pero podemos recurrir a casos menos extremos. Lévi-Strauss, a propósito de las numerosas lecturas de la revolución francesa, señalaba que: 'A partir del momento en que se propone escribir la historia de la Revolución francesa, se sabe (o debería saberse) que ésta no podrá ser simultáneamente y a mismo título aquella del jacobino y aquella del aristócrata' (Cl. Lévi-Strauss, *LA PENSÉE SAUVAGE*, p. 341, París, 1962). Y a propósito de la historia, el mismo autor escribe: 'Pues, por hipótesis, el hecho histórico es lo que realmente ha ocurrido; pero adónde ha ocurrido tal cosa (...). El hecho histórico no es más dado que otros hechos; es el historiador, o el agente del devenir histórico, quien lo constituye por abstracción y como bajo la amenaza de una regresión al infinito' (op. cit., p. 340). Hablemos de historias (escritas): ¿es que hacia 1810, en Chile, la independencia la obtuvieron los letrados (quienes habían leído a Rousseau y otros) para instaurar un nuevo sistema político o es que resultó de quienes no hicieron otra cosa que lo que prescribía el pensamiento político español de la época de que, en caso de prisión del rey, los súbditos debían reunirse en consejos y cabildos? ¿O es que no hubo independencia en absoluto? Aquí no está en cuestión ésta o aquella interpretación del pasado: lo que quiero señalar es que, una vez que se comprende al mito y a la historia como mecanismos de ordenación de datos, y a este nivel, entre tradición oral y tradición escrita hay poca, si del todo, diferencia. Pero, aparte, ¿puede concebirse algo más mítico que la preocupación por un pasado que se cree para siempre inabordable? ¿Puede, pues, la escritura fijar al mito? Evidentemente, pero no lo despoja de su mitismo. Hay transformación, como dice Rivano (p. 20), ¿pero es tan substancial?

El mismo Rivano —y discutiendo la relación entre contexto etnográfico y mito— señala justamente que 'la escritura no es más que una técnica entre las técnicas de conservación, transmisión y comunicación; una técnica que consiste en imprimir, sobre una superficie, para quien sabe interpretarlas, las cosas y las relaciones de las cosas. Lo que hace la escritura, lo sabe hacer, a su modo y antes que ella, el habla. Lo saben hacer, también, el dibujo, la danza, la música. Cada una de estas técnicas refleja, a su manera, las cosas y las relaciones de las cosas' (p. 23). Yo podría difícilmente insistir sobre la pertinencia de la aproximación de Rivano. En otro lugar he escrito que las distinciones entre 'mitos', 'leyendas', 'sagas', 'tradiciones históricas', etc., son arbitrarias y que los mitos pueden encontrarse en todas las manifestaciones de la vida social y mental incluyendo desde la culinaria hasta el vestuario y las ideologías políticas (op. cit. 1982; cf. E. Magaña y P. Mason, op. cit. 1986; en esto basándonos en Lévi-Strauss. 'La structure des mythes'. *ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE* 1, pp. 227-255, París, 1958; y en Lévi-Strauss, op. cit., 1964). El mismo autor postulaba en un escrito temprano que le parecía legítimo comparar una aldea con una sinfonía o incluso con un poema (*TRISTES TROPQUES*, pp. 154-155 en la edición inglesa. París, 1955). Pero aquí también enfrentamos otros problemas: porque si es así, tenemos que revisar la noción de mito. Algunos investigadores querrían ver disolverse la noción de mito en un concepto más general de 'mitismo' para denotar, como temas pertenecientes al área de estudios de la mitología, aquellos productos, mentales o materiales, que son adoptados

por la comunidad y que pueden por lo tanto pensarse como reflejando operaciones inconscientes de la mente humana (véase discusión en Magaña y Mason, op. cit., 1986). Pero habría que refinar mucho más. Con la noción de 'productos colectivos' no se trata solamente de aquellas producciones mentales que todos adoptan sin saber por qué sino que también aquellas que apelan a la comunidad, vale decir que debe considerarse como revelando de lo mítico no solamente a las tradiciones orales (que son colectivas y sin autor), sino que también a las escritas (que son individuales y con autor), porque existen solamente en la medida que apelan a sentimientos, impulsos, etc., que son colectivos. Es decir, que entre *RESIDENCIA EN LA TIERRA* y las historias de PEDRO URDEMALES las diferencias son mínimas. Y más aún: no solamente las tradiciones literarias (escritas u orales) revelan mitismo: la culinaria, el parentesco, las maneras de mesa, las ideologías políticas, la arquitectura y el plano de las ciudades, etc., revelan igualmente la operación de lo mítico. Y más aún: la traducción mítica y de lo mítico y sobre lo mítico revela también mitismo. Un ejemplo de traducción: espero que no se dude que aquellas monografías que comienzan con una descripción de la cultura material y la economía para terminar con la religión y la mitología no son ni menos ni más míticas que aquellas que hacen al revés. Cuestión de tiempos y cuestión de convenciones. La traducción etnográfica misma no tiene por qué ser escrita: para traducir una experiencia etnográfica se puede recurrir con la misma legitimidad a la música o a la danza o a cualquiera otra forma de 'transcripción'. Pero me alejo del texto bajo comentario. Rivano, si le interpreto bien, concuerda con estas notas pues más adelante, a propósito de Fontenrose, comenta que hay ocasiones en que los mitos son transformados de tal manera que hasta los mitos mismos desaparecen o se ocultan /en otras manifestaciones/ (p. 56). Y lo prueba muy bien cuando revela la operación del mito en el pensamiento y en las realidades políticas contemporáneas. Rivano señala, además, que debiesen introducirse distinciones tales como entre 'mito explícito' y 'mito implícito' (p. 55), sugerencias valiosas para los estudiosos de los mitos.

En el libro, Rivano se detiene sobre otros temas: la distinción entre mito y ciencia, el enfoque temático del mito, la relación entre mito y sueño, etc. Vale la pena mencionar aquí que Rivano tiene la distinción entre mito y ciencia como una diferencia de grado (p. 31) y no como una diferencia de naturaleza —postura que hoy es aceptada. Su rechazo del paralelo entre mito y sueño seguramente suscitará polémica: yo mismo creo que el paralelo es legítimo. Lo que me parece que disturba el paralelo trazado es el contexto de la discusión: en efecto, Rivano discute ideas tales como el 'mito como sueño de la infancia de la humanidad' y otras como el 'sueño como mito del individuo'. De esto, lo raro es que haya quien pueda imaginarse que la humanidad tuvo o tiene o pudo tener 'infancia'. Voy a recurrir a un psicólogo francés que, tratando de estos temas, escribió: 'Se tiende a creer que los fenómenos que constituyen el recuerdo, la imaginación, el sueño y la alucinación son esencialmente diferentes (...). Pero en esos diversos órdenes de manifestaciones mentales apenas si hay diferencias de grado. Todas se producen por el mismo mecanismo' (P. Max Simon, *LE MONDE DES REVES*, p. 3. París, 1882). No me parece que haya investigaciones contemporáneas que arrojen dudas sobre la justificación de estos paralelos.

La discusión sobre los mitos podría refinarse más aún pero no quiero abusar de la paciencia del lector. Rivano, que propone una definición amplia de la noción de mito y que señala su actualidad, aún si a medias oculta, en el mundo contemporáneo, parece basarse en particular en aquella que tiene al mito como intento de resolución de conflictos categoriales o tensiones (pp. 35-36). Pero volviendo a nuestro ejemplo inicial (la prohibición del incesto): ¿qué habría que superar o resolver si el conflicto no fuese 'conocido', i.e. 'postulado'? ¿Qué incesto habría que evitar si un mito no lo estableciese? En otras palabras, el conflicto no es 'real' en términos absolutos pero la mente humana, en todos sus contextos etnográficos, lo necesita para constituir

el mundo. Traigamos a cuento la distinción entre naturaleza y cultura: bien que podamos imaginarlas como en oposición y como su contenido es variable, no queda más que concluir que la naturaleza de la distinción no está en el mundo sino que en el hombre y que, puesto que universal, éste de algún modo necesita postular la oposición o la tensión. Cuando Rivano pone énfasis en los mecanismos de inhibición de la curiosidad o de la duda, privilegia un terreno de lo mítico que es inescapable: primero, porque el mito construye, inventa el mundo natural y social porque necesita discontinuar el mundo de lo sensible y no tanto porque busque inhibir y, segundo, porque el mito, en todas sus manifestaciones, se alimenta de la tensión (de la curiosidad, de la duda). Sólo que la tensión debe ser funcional al grupo que se plantea problemas que revelan de lo mítico. No hay vida social posible sin un orden mental previo no tanto porque se requiera el consenso (muchas sociedades pueden pasarse del consenso) sino porque necesita un universo de comunicación 'económico' que permita su funcionamiento: un universo de signos, un orden de clasificación, códigos, porque sin éstos la experiencia no puede 'inventarse'. El mito, o el mitismo, crea un territorio epistemológico y las inhibiciones que conlleva son inescapables sino parte misma de este territorio. Los mecanismos de inhibición deben pues ser vistos en pie de igualdad con aquellos de estímulo o suscitación /de la duda/ y ambos considerados parte de *una* invención del mundo.

Al comienzo de este escrito señalé que el libro de Rivano me tocaba directamente porque me ocupo de mitología desde hace varios años. Este libro de Rivano me brinda una oportunidad de explicitar(me) algunas de las ideas que pienso que sostienen a mis investigaciones. Pero debo confesar, aquí cierta incomodidad: Rivano parece considerar a los etnólogos como aquellos que tienen todo que decir sobre los mitos y su contexto en sociedades de tradición oral. Me temo que este no es el caso. O, si se prefiere, si es el caso pero no sin comentarios. El etnólogo recoge mitos. El informante narra mitos. El informante descansa en su memoria y en la memoria de la memoria (sus mitos provienen de nadie sabe dónde y viven en los hombres desde por lo menos hace 300 años). El etnólogo descansa en la suya. El etnólogo recurre a un intérprete. El intérprete traduce. El etnólogo traduce. El informante traduce su memoria (que no es solamente lingüística). Y en todas estas operaciones no se trata solamente de traducciones lingüísticas: cada uno traduce experiencias, trae a cuento y mezcla y olvida recuerdos, da curso libre o reprime sentimientos: cada memoria no siendo más que un momento apenas discernible de una memoria anterior. El informante me pregunta si muere la gente en mi país. Respondo que me parece que sí. Pero recuerdo un viejo mito europeo. Lo cuento a mi manera: hay quienes dicen que había un pueblo de gente que no moría. Cuando se cansaban de vivir subían a una montaña y se arrojaban al vacío. ¿Parece satisfecho? ¿Miento? No. Sé que este mito circuló en la Europa medieval. Recuerdo un libro publicado recientemente donde el autor sostiene que hay una civilización subterránea en el Polo Norte. El informante habla de la muerte. ¿Cuando el 'alma del ojo' se va al cielo? ¿O a la otra muerte, la definitiva, cuando el alma no logra superar los obstáculos que pone Buitre y otros en su camino hacia la aldea de los ancestros? ¿O a aquella otra cuando el alma, incapaz de emprender el viaje, se apodera del cuerpo de un tucán y se queda así rondando en la tierra? ¿Puede un etnólogo, por más experiencia que tenga, imaginar la muerte a la manera de tucán? ¿Imaginarla a la manera de Buitre? ¿Puede un etnólogo imaginar un mundo en forma de calabaza? ¿O de manzana? ¿O de telar? No. O, quizás. El etnólogo no tiene la última palabra. Puede difícilmente vivir el sentimiento de un mundo donde hay países nocturnos y diurnos y donde algunos tucanes son almas extraviadas o donde hay territorios con hombres con los pies al revés o dónde más allá de los agujeros de armadillos se llega al país de enanos sin culo. ¿Qué diferencia hace su experiencia si los mitos que ve en operación no podría siquiera aproximarlos si no recurre a su propio mundo de conceptos? O quizás si tenga algo que decir si, junto con los filósofos, logra comunicar y sobrevivir la conciencia de la carencia de

fundamentos definitivos de toda certidumbre. El mito, dice Rivano, responde a interrogantes que nada puede resolver y es pues inconcebible pensar a los hombres sin mitos.

Por la profundidad del análisis y por los agudos y sugerentes comentarios sobre el mito y sus aventuras, este libro de Rivano será por mucho tiempo una fuente valiosa de reflexión y un libro que importa leer. Es una contribución valiosa para etnólogos y filósofos y para todos aquellos interesados en la historia de las mentalidades y de los mitos,

EDMUNDO MAGAÑA

Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (CEDLA), Amsterdam, Países Bajos.