

## LOS SENTIDOS DEL MITO. Análisis comparativo de las visiones de R. Barthes, C. Lévi-strauss y K. Burridge.-

JUAN JOSÉ FERNÁNDEZ DÍAZ

Antes de iniciar una reflexión sobre lo que entendemos o quizás deberíamos entender por *Mito* conviene que acotemos, como es de razón, el terreno en el que nos vamos a mover. En este caso la precisión del dibujo semántico -en la medida en que ello sea posible- es algo que resulta especialmente necesario si tenemos en cuenta que el término *Mito* y sus derivados (*mitificar*, *mitificación*, etc.) es una de esas palabras que han pasado con éxito al lenguaje popular; que utilizan también con generosidad distintos especialistas pertenecientes, en mayor o menor grado, al conocido como 'mundo de la cultura' en Occidente; y que, incluso en ámbitos antropológicos, presenta un polimorfismo semántico o una vaguedad de contornos (característica, en mi opinión, de muchas *buzz-words*, o palabras 'mágicas' cuyo euforizante pero escurridizo significado se suele dar, engañosamente, por sobreentendido) que puede llegar a resultar estéril y contraproducente.

Así, y dicho sea sin ánimo excluyente ni peyorativo, podemos oír la palabra en boca de poetas ('suena' bien, tiene un componente evocador, remite a un mundo vago, agradable y superior, a veces clásico: "Di que querías ser caballo esbelto, nombre/de algún caballo *mitico*"<sup>1</sup>), verla aparecer con frecuencia en textos periodísticos de diversa índole (especialmente los dedicados, de un modo más o menos hagiográfico, a glosar las vidas de artistas y otros personajes conocidos de todos los tiempos; lo que ha dado lugar, incluso, a cristalizaciones como la expresión "*mito* erótico") e incluso, con lo que pasamos al ámbito de

---

1 ANDREU, B.: *De una niña de provincias que se vino a vivir en un Chagall*, Hiperión, Madrid, 1984, p. 13.

la publicidad y de la vida cotidiana, encontrarla en el expositor de unos grandes almacenes como marca de perfume.

Ante ese estado de cosas, y apuntada también la laxitud con la que el concepto puede llegar a ser utilizado incluso en ámbitos académicos, cabe preguntarse: ¿Qué sentido deberíamos darle los antropólogos sociales, que reivindicamos una cierta especialidad en la materia, al término Mito?

En ese sentido, y para meternos ya en harina, no creo que vayamos muy lejos con definiciones como la de Yalman:

“[Los mitos son]...un ejemplo de la actividad mental de las personas”<sup>2</sup>

Decir eso parece la reafirmación de una obviedad aplicable, en mi opinión, a cualquier actividad humana: todas son ejemplos de la actividad mental de las personas. La pregunta inmediata sería: ¿Es eso todo lo que los antropólogos queremos saber acerca del Mito? ¿Qué otras cosas querríamos precisar al respecto? ¿Cuáles son las preguntas más adecuadas que debemos hacer e intentar responder?

En mi opinión estas serían preguntas relacionadas con la ‘esencia’ de dicho fenómeno más que con sus características periféricas o secundarias.

Así, aunque todos podemos estar de acuerdo con la idea de que un mito es “una representación social” (Burrige<sup>3</sup>), “una representación colectiva” (Yalman)<sup>4</sup>, “un ámbito de pensamiento articulado al nivel de lo colectivo” (Burrige<sup>5</sup>), e incluso podríamos aceptar que es una “forma primitiva de pensamiento matemático” (Yalman<sup>6</sup>), es fácil sentir también que estas definiciones se limitan a tocar la superficie del problema. Y tenemos que ir directamente al corazón del mismo:

¿Qué es el Mito en el último análisis? ¿Qué es el Mito sobre todas las cosas?

Para empezar a dirigirnos hacia una definición más significativa me gustaría adelantar, en beneficio de la claridad expositiva, una idea muy general: el ‘Mito’ –lo diferenciamos de ‘un mito’ en particular– no es una cosa o conjunto de cosas concretas. Es, más bien, algo dinámico y versátil que se adapta a, y depende de, distintos ambientes y circunstancias, por decirlo de esta manera. Los mitos parecen ser dinámicos procesos en marcha más que un producto estático y terminado.

Se puede sostener que existen muchos otros procesos ‘en marcha’ en la realidad social, y todos ellos están, por decirlo así, ‘haciendo’ cosas.

2 YALMAN, N.: “The Raw : The Cooked :: Nature : Culture” en Leach, E. (ed.): *The Structural Study of Myth and Totemism*, ASA, n° 5, Tavistock Publications, London, 1967, p. 72.

3 BURRIDGE, K.: “Lévi-Strauss and Myth”, *ibid.*, p. 92.

4 YALMAN, N., *ibid.*, p. 72.

5 BURRIDGE, K., *ibid.*, p. 92.

6 YALMAN, N., *ibid.*, p. 88.

Esos distintos procesos hacen cosas distintas y, presumiblemente, las hacen de distinta manera.

Si este es el caso, podríamos decir, tal vez, que esos distintos procesos son formas distintas de hacer cosas. Y si aceptamos esta idea podemos empezar a definir el Mito como, esencialmente, una modo de hacer cosas. Un modo de hacer cosas que hay que diferenciar de las cosas en sí mismas. Un modo de acción y no ese algo sobre lo que se actúa.

Tomemos este planteamiento como punto de partida para discutir, en primer lugar, dos visiones realmente fundamentales en relación con el problema que nos presenta la definición del Mito: las de R. Barthes y C. Lévi-Strauss; y, en segundo lugar, aunque en menor medida, el punto de vista de K. Burridge sobre el particular.

Tanto Barthes<sup>7</sup> como Lévi-Strauss<sup>8</sup> definen el Mito como “un tipo de lenguaje” y al expresarlo de esa manera están coincidiendo con el planteamiento que exponíamos anteriormente: el Mito hace cosas, transmite información, ‘habla’, ‘comunica’.

Pero, ¿se están refiriendo al mismo fenómeno? En mi opinión la respuesta es negativa. Pienso que no quieren decir lo mismo porque aunque ambos coinciden en que el Mito es un tipo de lenguaje, un modo de comunicación, no están de acuerdo en el tipo de comunicación que tiene lugar, en el modo en que el Mito hace las cosas que hace. Veamos cuales son esas diferencias.

Para empezar, su desacuerdo se basa, como acabamos de apuntar, en el modo en que el Mito comunica. Esto nos lleva, antes de continuar, a asumir una serie de supuestos:

¿Qué es la Comunicación, esencialmente?

Aceptemos que, básicamente, tiene que ver con el intercambio de sentido y que es un proceso que, esquematizando, tiene dos fases: en primer lugar, la producción de ese sentido y, en segundo lugar, el intercambio del mismo.

Simplificando en aras de la agilidad expositiva digamos que esta última no tiene, en principio, mayor misterio: como en cualquier otro tipo de intercambio existirán uno o más ‘donantes’ o ‘emisores’ (que en un momento dado se convertirán en ‘receptores’) y uno o más ‘receptores’ (que en un momento dado se convertirán en ‘donantes’ o ‘emisores’). Cada vez que ese proceso tiene lugar los bienes o productos (el Sentido o Significado, en este caso) pasa del emisor o emisores al receptor o receptores.

Es más bien en la primera fase en la que se produce el desacuerdo: en lo que Barthes y Lévi-Strauss discrepan no es en el modo en que el Sentido es intercambiado, sino en la cuestión de como ese Sentido –‘sentido mítico’ en este caso– se produce.

Veamos ahora con más detalle cuales son las posturas de estos dos autores sobre el particular.

7 BARTHES, R.: *Mythologies*. Paladin, St Albans, 1976, p. 109.

8 LÉVI-STRAUSS, C. en Douglas, M.: “The Meaning of Myth”, en Leach, E. (ed.), *op. cit.*, p. 62.

## LÉVI-STRAUSS

Inspirándose principalmente en las ideas de F. de Saussure y la Escuela de Praga (el lenguaje como “un sistema de diferencias”, los conceptos de “oposición binaria”, de “campo total” o “sistema”, la noción de fonema como unidad en un sistema de oposiciones, etc.) y en Hegel (su visión del método dialéctico de conocimiento de la realidad basado en el patrón tesis, antítesis y síntesis) Lévi-Strauss desarrolló lo que conocemos como Estructuralismo. Este se puede definir como una teoría y una escuela de pensadores que, en el último análisis, pretende poder explicar el funcionamiento de la mente y el pensamiento humanos. Que funcionan, desde el punto de vista estructuralista, como un mecanismo que cuando se enfrenta con la producción de una determinada idea procede mediante el planteamiento y “resolución” o “mediación” de conjuntos enteros de oposiciones lógicas entre dos elementos.

Esto constituye también, en mi opinión, un proceso eliminatorio. Es decir, las resoluciones de cada oposición binaria entran a su vez en una oposición binaria entre ellas mismas, pero cada vez que esto sucede –si la operación está teniendo éxito– el conjunto de oposiciones se va reduciendo hasta llegar a un conjunto final constituido por dos elementos cognitivos en oposición binaria, la resolución de la cual es la idea, el resultado final de una operación de pensamiento (la cual, debemos recordar, es siempre una relación entre los dos elementos que constituían esa última oposición).

No es este el lugar para extendernos más sobre el particular. Lo dicho hasta ahora resulta relevante para nuestra discusión sobre la producción del sentido mítico porque quiero sugerir que, para Lévi-Strauss, el mismo mecanismo que produce ideas, “pensamiento articulado”, produce también el Sentido, incluido dicho sentido mítico.

¿Qué son las ideas, después de todo, más que ‘trozos’ de Sentido?

## BARTHES

La visión de Barthes sobre la producción del sentido mítico es algo distinta. Este autor se basa también en F. de Saussure para desarrollar sus ideas sobre este asunto, pero mostró más interés en un concepto saussuriano concreto que para Lévi-Strauss parece no haber revestido mayor importancia: la existencia de una relación entre el significante y lo significado.

La idea de Saussure planteaba –para usar un ejemplo clásico procedente del ámbito del lenguaje verbal– que cuando tenemos un concepto que queremos significar, por ejemplo el concepto ‘árbol’, usamos una “imagen acústica”, los sonidos concretos [‘arbol’], para hacerlo. Pero este no es el final de la historia porque lo que percibimos no es ni el concepto ni los sonidos por separado, sino una especie de mezcla o asociación de ambos. En otras palabras, lo que percibimos es ‘la relación’ entre esos dos términos. El concepto que queremos significar es el significado, la imagen que usamos para significarla es el significante

y la relación entre el significante y el significado es el signo. El signo es el Sentido.

Este es el planteamiento original de Saussure en lo relativo a la producción del sentido y Barthes lo asume como propio en todo lo que concierne a sistemas semiológicos 'normales', por decirlo así. Sin embargo, y este es su principal argumento, el sentido mítico no forma parte ni es el resultado de un sistema semiológico 'normal', sino de uno muy especial.

El sentido mítico es el signo y/o el tercer elemento en lo que él llama "un sistema semiológico de segundo orden". Un sistema semiológico de segundo orden (al que a partir de ahora nos referiremos como S.S.S.O.) es aquel que basa su existencia en un sistema semiológico de primer orden (S.S.P.O.); es decir, en un sistema semiológico normal que existía con carácter previo.

Un S.S.S.O. también se compone, como cualquier otro sistema semiológico, por tres términos: significante, significado y signo. Su peculiaridad reside en el hecho de que su significante no es simplemente una imagen o forma -acústica, visual o de otro tipo- tomada de una Naturaleza que está en sí misma desprovista de sentido (sonidos, colores, etc.). Por el contrario, el significante de un S.S.S.O. 'utiliza' el signo (que, por definición, ya tiene un sentido) de un S.S.P.O. para construir su forma.

¿Cómo lo hace?

De acuerdo con Barthes, el proceso es un movimiento que se desarrolla en dos momentos distintos:

En un primer momento, el significante del S.S.S.O. vacía el signo del S.S.P.O. de su sentido, dejando y utilizando sólo su forma, 'cáscara' o 'fachada'.

En un segundo momento, le devuelve su sentido.

El significante del S.S.S.O. es la asociación de, o la relación entre, esos dos términos: el signo sin sentido del momento 1 y el signo con sentido del momento 2.

¿Por qué se produce este fenómeno?

Barthes sostiene que la razón es que el significante de un S.S.S.O. 'quiere', por decirlo así, significar un concepto que es 'subjetivo' o 'ideológico'; lo que contrasta con el significante de un S.S.P.O. que significa -debido a las características de la percepción humana en una cultura determinada- conceptos 'objetivos'.

Para ilustrar esta interpretación del análisis de Barthes utilizaré un ejemplo sencillo: el concepto 'árbol' en nuestra cultura es, en principio, objetivo porque, por decirlo de este modo, no puede ser la opinión de nadie; los árboles 'existen' y cualquiera puede verlos. Por el contrario, el concepto "los-Churchill-son-una-gran-dinastía-su-árbol-genealógico-está-lleño-de-personajes-célebres" es un concepto subjetivo porque puede ser la opinión de, por ejemplo, uno de los miembros de esa familia o la de un miembro o simpatizante del Partido Conservador británico.

Ahora bien, el significante del primer concepto no tiene problemas para significarlo porque es evidente para la mayoría de las personas que el concepto 'árbol' es 'verdad', por decirlo de esta manera; se basa en una realidad objetiva. Se trata solamente de encontrar el

significante convencional que en el lenguaje verbal castellano serían los sonidos [‘árbol], en el lenguaje visual sería cualquier dibujo o representación reconocible de un árbol, y así sucesivamente.

Pero el significante del segundo concepto (“Los-Churchill-son...”) tiene un problema: persuadirnos de algo que no es objetivamente verdadero porque es un juicio de valor. ¿Cómo nos convence o intenta convencernos?

Lo hace del siguiente modo: nos da una parte de verdad para conseguir nuestra confianza (por ejemplo, el signo ‘dibujo-de-un-árbol’, que está lleno de su sentido original y ‘de confianza’: el concepto de un árbol auténtico), y una vez que tiene esa confianza se aprovecha de la ocasión: retira el sentido original, mantiene la forma vacía (la forma de un árbol visual) y la llena rápidamente con el concepto subjetivo para crear el signo de un S.S.S.O., esto es: “Los-Churchill-son-una-gran-familia...”.

Cuando reaccionamos contra eso la operación se reinvierte rápidamente y nos vuelve a dar un signo lleno de sentido verdadero otra vez (la forma de un árbol visual representando un árbol real), para acto seguido comenzar de nuevo el proceso.

Al hacer estos cambios (del momento 1 al 2 y viceversa) muy rápidamente, todo el proceso se convierte en algo casi simultáneo: los dos signos (el del S.S.P.O. y el del S.S.S.O.) llegan casi a superponerse de tal manera que acabamos creyendo que porque existen árboles la familia Churchill es una gran familia. Esto es lo que Barthes llama la *coartada*.<sup>9</sup>

Es algo parecido a, por usar otra imagen, tomar prestado un uniforme de policía para robar tiendas por la noche. El sentido original asociado al uniforme de policía es tan fuerte en la mentalidad de –al menos– las clases media y alta de un gran número de países industrializados (la defensa de la ley y el orden) que, en muchos casos, hará aparecer lo que es ilegal como legal. Es lo que, en términos de Barthes, sería privar al uniforme de su historia. Es decir, abusar de la (uni)’forma’.

El signo o sentido que se produce mediante procedimiento tan ‘deshonesto’ es lo que, desde mi punto de vista, Barthes considera sentido mítico. En el Diagrama 1 adapto su concepto a mi interpretación y terminología para ilustrar su proceso de producción como aspecto más importante de su naturaleza.

Lo expuesto hasta aquí resume los puntos de vista de Lévi-Strauss y Barthes sobre la producción del sentido mítico. Veremos a continuación de qué modo son relevantes sus planteamientos para nuestra discusión general sobre la esencia del Mito. Pero antes, revisaremos brevemente la postura de K. Burrige a este respecto.

---

<sup>9</sup> Parece existir una base fisiológica para este fenómeno. Cf. las teorías, investigaciones y experimentos de Ivan P. Pavlov y B. F. Skinner, sobre el Condicionamiento Clásico y el Instrumental.

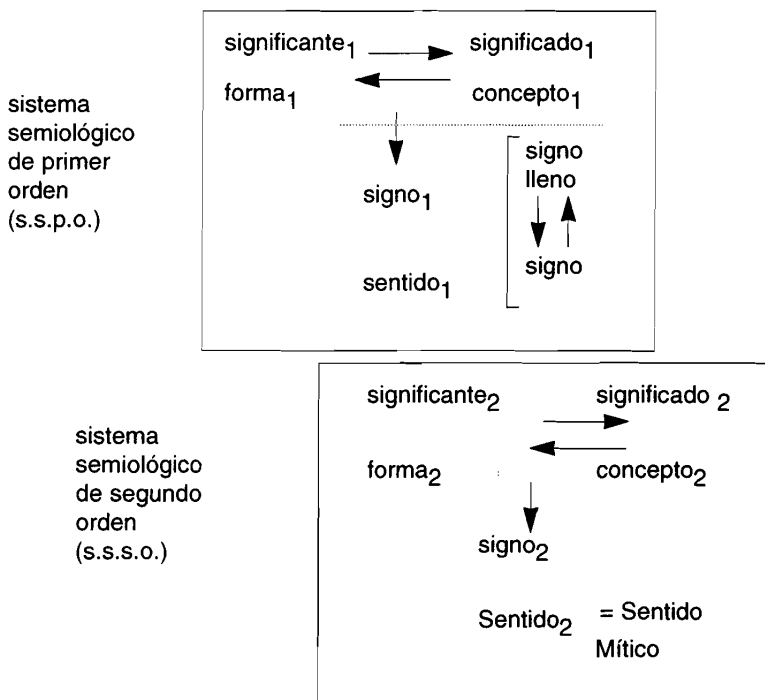


DIAGRAMA 1.

## BURRIDGE

En su artículo “Lévi-Strauss y el Mito”<sup>10</sup> este autor propone la idea de que el Mito no es solamente un modo de comunicación, un tipo de lenguaje (aunque parece aceptar que también es eso). BurrIDGE sostiene que (¿en el último análisis?) es un “modo de cognición”.

En mi opinión, lo que está queriendo decir es básicamente lo siguiente: los mitos son el modo que los miembros de una determinada cultura tienen de conseguir información sobre esa su cultura, sobre sí mismos. El Mito es un modo de auto-percepción, de auto-conocimiento para los miembros de la cultura.

10 BURRIDGE, K., *op. cit.*

En términos hegelianos Burrige ve la Cultura y el Mito como “dos formas colectivas” que se oponen entre sí como tesis, antítesis para producir una síntesis que sería, presumiblemente, la comprensión de su cultura por parte de los integrantes de la misma.

De este modo, y para responder dentro del marco que diseñamos al principio, lo que el Mito hace, en opinión de Burrige, es dar a un determinado grupo humano conocimiento, información, sobre su cultura. Y en lo que concierne al modo que tiene el Mito de llevar a cabo esa labor Burrige parece sugerir que consiste en utilizar la *resonancia* de las palabras, del *sentido* que tienen para sus usuarios, los miembros de la cultura a la que el mito en cuestión corresponde.

## CONCLUSIÓN.-

Recapitemos: comenzamos asumiendo un presupuesto que en mi opinión sigue siendo válido: que el Mito no es una cosa concreta sino un proceso de algún tipo. Desde esa perspectiva examinamos tres enfoques significativos de la cuestión. Los dos primeros definen el Mito como un tipo de lenguaje, un modo de comunicación. El tercero lo define como un modo de cognición. ¿Qué podemos concluir de todo esto?

En primer lugar creo que debemos descartar la definición de Burrige. La he introducido porque creo que es atractiva y es importante entender por qué es menos interesante: no llega al fondo de la cuestión. Es decir, Burrige no cae en la cuenta de que para ser un modo de cognición el Mito tiene que ser antes un modo de comunicación. Si no lo fuera no podría transmitir a los integrantes de una cultura ninguna información sobre la misma.

Así pues, podríamos empezar a concluir que, de acuerdo con Lévi-Strauss y Barthes, el Mito es un tipo de lenguaje.

Pero hemos visto que con esa expresión estos dos autores no se referían exactamente a la misma cosa, de modo que ¿cual de las dos nociones refleja mejor la realidad del proceso?

En mi opinión es la de R. Barthes la que mejor y más profundamente lo explica. Por las siguientes razones:

Hemos visto anteriormente que la Producción de Sentido es un fenómeno esencial en el proceso de la comunicación.

En el caso de la comunicación o el lenguaje míticos lo que se intercambia es un tipo especial de sentido que hemos llamado sentido mítico. La naturaleza tan peculiar del sentido mítico es lo que hace al Mito un tipo de lenguaje tan peculiar.

Parece razonable pensar que una mejor comprensión y explicación del proceso de producción del sentido mítico constituirá una mejor noción de la naturaleza del Mito. Y esta es la razón por la que la visión de Barthes parece más adecuada que la de Lévi-Strauss.

Este último y sus seguidores (Edmund Leach, por ejemplo) parecen ver cierta diferencia entre el sentido mítico y otras clases de sentido pero, curiosamente, no hay señales de que vean ninguna diferencia sustancial entre los modos en que el primero y los segun-



dos se producen. Parecen creer que el mismo mecanismo de oposiciones binarias funciona en todos los casos casi de la misma manera, y aquí puede verse una contradicción: ¿Pueden dos sentidos ser sustancialmente distintos si son producidos, básicamente, de la misma manera? ¿Cómo podemos distinguir el Mito de otros tipos de lenguaje?

Lévi-Strauss sostiene que cualquiera puede hacerlo, pero, de hecho, como el propio Leach afirma:

“...los únicos mitos que él [Lévi-Strauss] considera son aquellos en lo que algunos o todos los personajes de la historia son animales dotados de atributos humanos...”<sup>11</sup>

Así mismo, Leach a su vez sólo considera mitos en los que algo marcadamente ‘mítico’ tiene lugar, como vírgenes que dan a luz, creaciones del mundo por parte de seres sobrenaturales, etc. Pero, ¿qué decir de otros mitos más ‘sutiles’?

Así pues, parece que, debido a una comprensión incompleta de las peculiaridades que presenta el proceso de producción del sentido mítico, Lévi-Strauss sólo puede reconocer como mitos aquellos que resultan muy evidentes. Pero, en casos menos claros, ¿cómo podría identificar un mito? ¿Cómo podría distinguir, si es que es posible, entre mito e historia?

La noción de Barthes parece mucho más útil y sofisticada, pues nos permite descubrir un mito aunque aparezca en el mejor y más ingenioso de sus disfraces.

Aún a riesgo de parecer drásticamente esquemático podríamos decir que todo consiste en descubrir cuando algún valor o serie de valores está intentando ser transmitido mediante el ya descrito mecanismo barthiano de la *coartada*.

He señalado anteriormente que la visión de Lévi-Strauss me parece ‘incompleta’ y no ‘equivocada’ porque, en mi opinión, hay mucho de este autor (y de Hegel y Saussure, evidentemente) en el análisis que hace Barthes del Mito.

Para resumirlo brevemente, digamos que la producción de sentido mítico puede ser vista, en términos barthianos, como el resultado de las siguientes oposiciones binarias consecutivamente resueltas:

significante vs. significado  
 signo lleno 1 vs. signo vacío 1  
 significante 2 vs. significado 2

Pero, naturalmente, este conjunto de oposiciones se sitúan a un nivel más profundo que los localizados por Lévi-Strauss y Leach. Y, por otra parte, no son elegidos de un modo tan subjetivo.

Así pues, creo que –si queremos dar una definición básica y esencial– deberíamos considerar el Mito “un tipo de lenguaje” en el sentido establecido por Roland Barthes.

---

11 LEACH, E.: “Introduction”, *ibid.*, p. ix.

Como consideraciones complementarias y finales tal vez quepa añadir dos apuntes.

El primero invitaría al lector a comparar el proceso de producción del sentido mítico con el proceso de producción de sentido metafórico y a recordar la utilización, con fines persuasivos, de la metáfora en la retórica clásica.<sup>12</sup> ¿Es ese “tipo de lenguaje” una variante del ‘lenguaje’ metafórico? ¿No son los mitos metáforas cristalizadas e instrumentalizadas para su uso generalmente colectivo?

El segundo comentario, muy en la línea de Barthes y enlazando con el anterior, sostendría que el Mito es un tipo de lenguaje que, desde un punto de vista ético y en una situación de desigualdad social, puede ser considerado ‘dañino’ si el monopolio de su producción permanece en manos de aquellos que ejercen el poder. Estos suelen controlar la producción de dicho sentido mítico, o al menos la del sentido mítico más hegemónico y perpetuador de dicha desigualdad.

Así pues, y teniendo en cuenta que es un fenómeno que parece haber acompañado desde los primeros tiempos la experiencia social del ser humano en un gran número de casos, podríamos sostener que el discurso mítico es, entre otras cosas, uno de los elementos principales de la creación y mantenimiento de Poder.

Por finalizar con dos ejemplos etnográficos, señalaremos que ese papel como reforzador de *status quo* es el que parece desempeñar, principalmente –aunque sin excluir otras posibles funciones–, en una comunidad afrovenezolana concreta investigada por el autor en 1981. Compuesta en su gran mayoría por los descendientes (cerca de 4.000) de los esclavos africanos que durante siglos fueron obligados a trabajar en las plantaciones de sus amos blancos, hoy esas personas siguen viviendo en un claro estado de precariedad como consecuencia de la acción/omisión de los blancos de nuestros días que siguen ejerciendo el poder real en el país (la relación causal llega a ser bastante evidente: los enfrentamientos contra blancos por la posesión de tierras, frecuentes en el pasado, se siguen produciendo en nuestros días. El último del que tenemos noticia se produjo en 1996). **A pesar de todo ello**, un discurso mítico complejo y determinado hace que sus dos principales divinidades, aquellas que recaban un mayor grado de intensa devoción, sean, precisamente, dos santos blancos: San Juan El Bautista y El Niño Jesús. Lo que, como se analiza en un trabajo antropológico más amplio<sup>13</sup>, puede contribuir, entre otras cosas, al considerable grado de obediencia civil y paz social que se observa en la comunidad, a pesar de la desigualdad, la necesidad y los abusos pasados y presentes.

Por otra parte, y si confiamos en la solvencia antropológica y moral de otros autores, la creación de sentido mítico también puede ser considerada algo ‘positivo’ (desde el punto de vista de la Declaración de los Derechos del Hombre, por tomar una referencia segura-

---

12 RICOEUR, P.: *The Rule of Metaphor*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978, p. 10 y ss.

13 V. FERNÁNDEZ DÍAZ, J.: *Ambigüedad y Experiencia. El caso de Caíta, una comunidad afrovenezolana*, Tesis Doctoral en preparación.

mente etnocéntrica y en ocasiones polémica, pero más abrazable que otras etnocentricidades), si procede ‘democráticamente’(?) de la totalidad o la mayoría (?) de los integrantes de un pueblo o una cultura minoritaria en peligro de extinción que utilizan esos mitos como fuente de historia e identidad propias.

Tal sería el caso, en principio, de los Arakmbut o Amarakeri, unas pocas decenas de personas que viven en la región sudeste de la selva peruana, en la interpretación del antropólogo británico Andrew Gray que ha convivido con ellos y ha estudiado detenidamente su situación.

Sin embargo, incluso en este caso hay un hecho que llama la atención. Tras su brillante exposición, en la monografía en la que se ocupa del tema, sobre las circunstancias que han rodeado la vida de este grupo y la descripción de sus mitos más importantes, el Prof. Gray, defensor de esa posible positividad del discurso mítico, nos deja al final una duda razonable respecto al carácter ‘democrático’ o colectivo del origen de los mitos Arakmbut, cuando afirma que las ideas en su libro “son, en gran medida, las del chamán”.<sup>14</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

Andreu, B.: *De una niña de provincias que se vino a vivir en un Chagall*, Hiperión, Madrid, 1984

Barthes, R.: *Mythologies*, Paladin, St Albans, 1976.

Gray, A.: *Mythology, spirituality and history: The Arakmbut of Amazonian Peru*, Berghahn Books, Providence, 1996.

Leach, E.: “Genesis as Myth”, *Discovery: The Magazine of Scientific Progress*, 23, 5, 30-5.

Leach, E. (ed.): *The Structural Study of Myth and Totemism*, ASA, nº 5, Tavistock Publications, London, 1967.

Lévi-Strauss, C.: *Structural Anthropology*, Peregrin Books, Harmondsworth, 1977.

Lévi-Strauss, C.: *The Savage Mind*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1976.

Lyons, J.: *Semantics I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Ricoeur, P.: *The Rule of Metaphor*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978.

---

14 GRAY, A.: *Mythology, spirituality and history: The Arakmbut of Amazonian Peru*, Berghahn Books, Providence, 1996, p. 189.