

PROBLEMAS DE HEURÍSTICA MITOGRÁFICA

Las fuentes míticas a nivel etnográfico

Por MARCELO BORMIDA

LAS narraciones míticas, además de revestir un especial interés para la mitología comparada y la historia de las religiones, constituyen fuente de primaria importancia para el estudio de esa particular manera de estar en el mundo que se denomina conciencia mítica¹. Estas narraciones suelen denominarse “mitos”, por comodidad de expresión; pero, en verdad, debería reservarse el término “mito” para indicar el “hecho” —los acontecimientos míticos en sí²— y utilizar la

expresión “relato mítico” para la narración de estos acontecimientos. De tal modo, la relación entre mito y relato mítico vendría a corresponder a la que existe entre las *res gestae* y la *historia rerum gestarum*, entre “historia” e “historiografía”.

De hecho, empero, esta diferencia resulta meramente teórica en la mitografía, pues ésta nos enfrenta siempre con un *relato* y casi nunca con el acontecimiento en sí³; relato que es verbal cuando lo recibimos directamente de

¹ Para una definición de la conciencia mítica desde un punto de vista etnológico véase BORMIDA, 1968 y 1969. En sentido más general ver GUSDORF, 1960; CASSIRER, 1923-29; VAN DER LEEUW, 1961 y JUNG, 1962. Para enfoques distintos ver JENSEN, 1951; PREUSS, 1933. Un buen resumen en CANTONI, 1959.

² Desde un punto de vista tautegórico los hechos míticos son verdaderos y tienen, por lo tanto, el mismo grado de realidad que, para nosotros occidentales, un acontecimiento histórico del pasado.

³ Decimos “casi” nunca pues sería difícil negar el carácter de acontecimiento mítico a un trance shamánico en el que, como ocurre entre los Mataco el Ayawu vuela, transformado en ave, al árbol del mundo, conversa con su protector, el héroe Tokwaj y ríe de sus bromas. Este acontecimiento puede ser observado directamente y, relatado, en poco o nada difiere de un mito (Materiales inéditos de la campaña de 1969 del Instituto de Antropología).

labios de un informante o de un traductor —generalmente un indígena bilingüe— o escrito cuando tomamos contacto con él, reducido ya a “texto” por el mitógrafo que lo recogiera. Del mismo modo, tienen un interés limitado en una heurística mitográfica los “relatos implícitos” en actuaciones rituales, en fórmulas mágicas o religiosas o en determinados modos de conducta, ya que, en todos estos casos, el material que se recoge consiste en hechos culturales “actuados”, para los cuales han de aplicarse las técnicas y las precauciones críticas propias de la etnografía de campaña o bien del análisis de las fuentes etnográficas escritas.

De lo dicho se desprende que la heurística mitográfica se ejerce concretamente sobre dos clases de fuentes que son *textos míticos*, o bien *relatos verbales de mitos* narrados por informantes monolingües o por traductores bilingües. Desde ya, a un nivel etnográfico, los primeros se originan siempre en un relato verbal; pero existe, en el proceso que va desde el relato en idioma aborígen al texto, una necesaria interferencia de la actividad del mitógrafo occidental y del intérprete, sea éste el mismo informante u otra persona. Parece claro, entonces, que una crítica de las fuentes míticas puede ejercerse en dos diferentes niveles. Un primer nivel es el que hace al informante en cuanto a su valor como fuente, es decir, como repositorio más o menos completo y fiel de los relatos tradicionales. Un segundo nivel es el que hace a la interferencia del mitógrafo occidental, y en éste la crítica

se ejerce siempre sobre un texto escrito. Existe, además, otro nivel de crítica, que participa en cierto modo de las condiciones de los dos anteriores y es el que considera al informante bilingüe cuando éste relata un mito —que aprendiera originariamente en su propio idioma— sirviéndose de un idioma occidental. Corresponde a este nivel la crítica que se ejerce sobre el relato narrado por un lenguaraz en base a una narración en idioma indígena, aprendida por él en el mismo momento. Esta narración es consignada luego por escrito por obra de un mitógrafo occidental o, en contados casos, por el mismo relator.

En base a estas condiciones es claro que, operando a *nivel del informante*, la crítica ha de tomar en cuenta, en primer lugar, la extensión y profundidad de sus conocimientos acerca de la tradición en cuanto “corpus” general; vinculado con este conocimiento se plantea el problema de las “variantes” del relato, cuestión que se transfiere también a la crítica de los diferentes textos de una misma narración, en cuanto estos las reflejan o las reproducen. Cuando se trabaja a *nivel de textos míticos escritos*, la crítica se ejerce en lo relativo a la conceptualización y al lenguaje, y a las eventuales distorsiones e interpolaciones debidas a creencias o teorías particulares del mitógrafo. Por último, se plantea la crítica a *nivel del informante indígena que relate el mito en idioma occidental*, o bien de *quien lo traduce “simultáneamente” a este idioma*, la que ha de referirse necesariamente a los dos niveles anteriores, puesto que el narra-

dor participa tanto de ciertas características del informante como del mitógrafo. En efecto, tanto el intérprete como el informante bilingüe realizan necesariamente una traducción y, en consecuencia, una versión conceptual del relato tradicional, tal como lo hace el mitógrafo. De ahí que puedan distorsionar al relato, o bien realizar interpolaciones sobre la base de conceptos y enfoques propios de la civilización en cuyo idioma narran y cuya concepción y concepción del mundo han parcialmente asimilado junto con el aprendizaje de este idioma.

La crítica a nivel del informante

Considerando ahora en detalle los varios niveles de la crítica mitográfica, parece evidente que la que se ejerce a nivel del informante indígena debe tener en cuenta, en primer lugar, su grado de participación en el conocimiento de la totalidad de la tradición mítica de su cultura. Hay, en efecto, relatos que son conocidos solamente por una parte, a veces reducida, de los integrantes de una comunidad, y que constituyen para ellos un estricto secreto. Aparte el rechazo social o los castigos "sobrenaturales" que puedan ser infligidos al infractor, el relato de un mito secreto a personas no apropiadas y fuera de las circunstancias debi-

das puede implicar tanto peligro para quien lo escucha como la pérdida de potencia del mismo, lo que lo haría inútil para su empleo mágico-religioso⁴. Debido a estos peligros ciertos mitos pueden permanecer desconocidos para el mitógrafo durante mucho tiempo y, a veces, no llegan nunca a su conocimiento. También puede ocurrir que aquél llegue a conocer tan sólo una versión esquemática, "profana", de un mito que, aún siendo esotérico en su versión completa, tenga una difusión más amplia en su versión abreviada⁵. No es imposible que, en este último caso, el relato "popular" del mito adolezca de distorsiones con respecto al esotérico y que resulte bastante distinto y, a veces, hasta contradictorio frente a este último. Tal es el caso de las creencias de las mujeres y muchachos de algunos grupos australianos con respecto al Alto Dios, cuyas acciones y características son conocidas solamente por los varones iniciados⁶.

El análisis del tipo y grado de participación del informante en el conocimiento de la tradición en general, puede enfocarse también de otra manera. En algunos casos un ciclo mítico es común, en sus líneas esenciales, a un conjunto de grupos culturalmente afines; pero solamente uno de éstos conoce todos los detalles de ciertos episodios del ciclo, mientras que los demás

⁴ Así ocurre entre los australianos centrales. Ver ELKIN, 1932: 120.

⁵ Entre los Huachipaire (grupo Maschco de la Amazonia Peruana) existen, según M. CALIFANO, dos diferentes versiones del mito de Atunto. Una, narrada, de carácter exotérico, en la que se narran simplemente las hazañas del héroe; otra, exotérica, cantada, en la que el relato se "potencia" mediante el agregado de infinitos detalles. Esta última desempeña un papel de llamado erótico y no puede ser escuchada sin tomar determinadas precauciones, tales como colocarse de espaldas al cantor, a cierta distancia y bañarse luego de haber oído el relato (materiales inéditos transmitidos por M. CALIFANO).

⁶ El hecho es atestiguado entre los australianos del S. E. Ver SCHMIDT, 1908: 564-567, basado principalmente en HOWITT, 1904, en el que también se fundamenta LANG, 1898.

no poseen de tales episodios sino un relato muy esquemático. Así ocurre en algunos grupos australianos entre los cuales determinados viajes y hazañas de los antepasados totémicos, propios del ciclo mítico en general, son conocidos en detalle únicamente por el grupo en cuyo territorio se realizaron. En casos como éste, para recoger el ciclo completo con todos sus detalles, sería menester buscar informantes pertenecientes a todos los grupos de los que el ciclo en su conjunto es patrimonio común, en lo que hace a sus líneas generales.

Sobre la base de estas consideraciones es factible que muchos episodios de un "corpus" mitológico de un grupo indígena en proceso de desaparición nos queden por completo desconocidos, pues murieron junto con los informantes que podían darnos cuenta de ellos; tampoco es imposible que muchos de los textos que poseemos sean versiones esquemáticas de un relato mucho más amplio y detallado, que tenemos ya pocas esperanzas de llegar a conocer. Finalmente, puede darse que un relato que estaríamos tentados considerar como completo en sí mismo, constituya tan sólo un episodio de un relato más vasto cuya existencia desconocemos; y, en el mejor de los casos, quizás podamos inferir esta existencia sobre la base de alusiones en el texto que poseemos.

En todos estos casos, poco podemos saber o hacer sobre la única base de los relatos por cuanto no disponemos de la pertinente información etnográfica. Es posible, por cierto, que la compara-

ción de diferentes versiones de un mismo relato pueda ponernos frente a variaciones de éste en lo que hace a la riqueza de detalles de diferentes episodios, y hacernos suponer la presencia de distintos niveles de participación en la tradición, los que pueden eventualmente tener diferentes significados y funciones dentro de la cultura. Pero tampoco es lícito eliminar la posibilidad de que una variante más "pobre" dependa, simplemente, de la escasa capacidad narrativa de un informante, o se deba a circunstancias ocasionales de su aprendizaje de la tradición, o bien resulte de un empobrecimiento debido al olvido de la tradición misma en la cultura toda.

De todos modos, a los fines de un estudio de las estructuras generales del mito —que es nuestro principal objetivo— no interesa demasiado la "cantidad" de información tradicional que pueda contener un texto. Es cierto que esta información puede variar, y no sólo en cantidad sino en calidad, en el caso en que se omitan, disfracen o agreguen episodios con fines esotéricos. Sin embargo, también es verdad que las estructuras que gobiernan las diferentes "variantes" y que constituyen la lógica interna del relato, no son por ello distintas, ya que todas estas variantes están construidas en base a los mismos principios, tienen un mismo sentido y responden a una misma concepción del mundo. Que el Alto Dios sea bueno, como en la versión esotérica, o malo, como en la exotérica, no le quita su carácter esencial de ser una apercepción personalizante y uni-

ficadora del cielo potente⁷, la cual responde a la estructura general del "dato como el otro", propio de la concepción social del mundo⁸. Por otra parte, el cambio de signo del Alto Dios tampoco elimina la constancia de la "actitud" hacia él, que responde a la vivencia general de lo sagrado. Sea rica o pobre, total o parcial, desempeñe una u otra función, la narración mítica —siempre que sea realmente tradicional⁹— no pierde nunca su lógica interna y concreta constantemente las mismas estructuras. Solamente pueden variar la cantidad de estructuras básicas que podamos ver reflejadas en una u otra versión, y la claridad con que éstas se nos revelen.

El problema de las variantes

El problema de la significación y valor de las diferentes versiones de un relato mítico nos lleva a plantear otro interrogante de carácter más general: el que hace al concepto mismo de "variante" en el material mitográfico. La idea de variante parece implicar necesariamente una "constante" a la cual la variante es referida. Es fácil concebir esta relación cuando es posible establecer esa constante, tal como ocurre en la literatura —en casos en que varios autores se inspiran en un mismo relato básico—, o bien en la historiografía, cuando puede establecerse la

dependencia de varias fuentes de un texto originario, sin que importe si éste se ha conservado o se ha perdido. En todos estos casos, es teóricamente posible establecer una relación genética a partir de un relato que se considera el más antiguo y el originario. Pero de modo diferente ocurre en la narrativa transmitida verbalmente, trátase de mitos, leyendas, cuentos o fábulas tradicionales. En primer lugar, dadas varias versiones de un mismo mito, no es posible establecer una narración que sea verdaderamente "originaria", puesto que no existe fácticamente un relato fijo e inmutable del cual se puede hacer derivar a las demás y del que se originen todas las versiones posibles. Aún en el caso de versiones sagradas y profanas de un mismo relato, no es posible establecer con seguridad una verdadera relación genética entre ellas, pues unas y otras responden a finalidades propias y no hay forma de comprobar con certeza si la versión profana se origina realmente en la sagrada o si ésta representa un enriquecimiento de aquélla, por haber asumido una función diferente¹⁰. Por otra parte, tampoco en la versión sagrada existe un relato uniforme, puesto que los detalles pueden variar de un narrador a otro y también de uno a otro relato, aun cuando el informante sea el mismo. En cierta forma todo relato mítico es "origi-

⁷ Parece incontrovertible la idea de PETTAZZONI, 1922 y 1955, a pesar de haber sido rechazada por SCHMIDT, 1947: 208-210. Más recientemente las ideas de PETTAZZONI han sido retomadas por ELLADE, 1949.

⁸ Para una aproximación a esta fundamental estructura de la conciencia mítica, ver KELSEN, 1953.

⁹ Es decir, que no haya sido alterada la naturaleza de sus personajes y de sus actuaciones por obra del mitógrafo occidental.

¹⁰ Ver lo referente al mito de Atunto, en nota 5.

nal" en cuanto es improvisado en el momento sobre la guía de un esquema genérico, al que el narrador enriquece con detalles que constituyen siempre una creación individual. Tampoco es solución considerar como "originario" el esquema narrativo —que es posible construir sobre la base de las constantes de diferentes relatos—, puesto que se trataría de una mera abstracción la que, si bien puede tener cierto valor metodológico, no tiene una existencia concreta y se halla desprovista de esos detalles y variantes en los que se encuentra, a veces, la razón de ser del relato como instrumento ritual.

La ausencia de una versión tipo originaria hace que todas las "variantes" del mito sean en verdad "originarias", hecho que determina que el concepto mismo de "variante" o de "versión" carezca en este caso de sentido. Cada relato ha de ser considerado de por sí, como una entidad autónoma y utilizado tal como se nos ofrece. Claro está que un relato "rico" puede proporcionarnos en mayor número las concreciones de las estructuras que intentamos identificar, pero muchas de éstas pueden aparecer también en un relato "pobre" y, eventualmente, con mayor evidencia. Todo lo dicho vale, naturalmente, siempre que se trate de relatos realmente tradicionales, es decir, que no hayan sido influidos intencionalmente por la conceptualización propia de la civilización occidental, como pue-

de ocurrir cuando las narraciones proceden de informantes fuertemente transculturados.

Al hablar de la influencia de la civilización occidental en un relato mítico, hablamos, principalmente, de lo que hace a su "conceptuación" y no tanto de los rasgos fácticos que de esta civilización puedan proceder. En efecto, la narración puede conservar toda su estructura interna originaria, o gran parte de ella, aun cuando aparezcan en su acción elementos ergológicos o personajes de comprobado origen occidental. Así entre los Tehuelche existen numerosos mitos en los que aparecen el caballo, los vacunos e, inclusive, las armas de fuego, sin que lleguen a perder la estructura propia de la conciencia mítica que lo rige¹¹. Del mismo modo, figuras potentes de la religión occidental pueden sustituir a antiguas teofanías aborígenes, adoptando la fisonomía y los poderes de éstas y asumiendo la totalidad o parte de su rol¹². Como consecuencia del hecho de encuadrarse numerosos rasgos de la cultura occidental en las estructuras propias de la conciencia mítica, el relato etnográfico puede transformarse fácilmente en un cuento folklórico, conservando, empero, su estructura originaria casi intacta, aun cuando su función se vuelva otra y llegue a perder hasta su carácter de relato "verdadero", que es el atributo esencial del mito.

¹¹ Entre los Mataco del río Pilcomayo, la Serpiente Arco Iris llega a utilizar una camioneta para sus desplazamientos, sin que ésta alcance a modificar su figura, naturaleza y acción (Materiales inéditos de la campaña de 1969 del Instituto de Antropología).

¹² Así ha ocurrido entre los Pilagá de Formosa, convertidos al protestantismo. Resulta claro que entre estos indígenas el Dios Cristiano se ha asimilado a un antiguo dios uránico: Asíón (Materiales inéditos de la Campaña de 1969 del Instituto de Antropología).

La asistematicidad del "corpus" mítico

La posibilidad de que un informante conozca tan sólo parcial e imperfectamente el "corpus" mítico de la cultura a la que pertenece, no debe inducirnos a atribuir necesariamente a este desconocimiento una eventual incoherencia en el nexo entre diferentes relatos que componen dicho "corpus" e, inclusive, en la trabazón de los distintos episodios de un mismo relato. Puede ocurrir así que una narración dé como conocidos acontecimientos que no se hallen en ninguna otra o bien que un relato consigne con anterioridad a otro un episodio que "lógicamente" debiera relatarse a continuación. Por ejemplo, en un relato cosmogónico podrá intervenir un demiurgo que extrae una isla del mar sin que se aclare en ningún otro mito el origen del mar ni el de la isla¹³. O bien puede ocurrir que el mito antropogónico se relate con anterioridad al cosmogónico¹⁴; también que, acerca del mismo hecho, existan relatos diferentes y, a veces, contradictorios¹⁵. Todo este conjunto de aparentes incoherencias no debe juzgarse sobre la base de los supuestos racionales y científicos que subyacen en

la conceptualización occidental del mundo y de la historia y en su conocimiento. En el mundo del mito un ente puede darse *fácticamente* como existente, sin que se dé y se necesite una razón de ser de esta existencia; del mismo modo no hay dificultad en admitir la existencia de hombres antes de la formación del mundo, puesto que no existe necesariamente la idea de un cosmos unitario, por lo que los seres humanos pueden haber vivido en un habitat precuménico¹⁶. En cuanto a los relatos paralelos no existe una verdadera contradicción entre ellos hasta que se admita como supuesto que un determinado ser deba tener necesariamente un origen unitario¹⁷.

Las contradicciones y las incoherencias desaparecen si partimos de la base de que el mito es esencialmente *asistemático* —en sentido racional— pues responde a otro tipo de coherencia que no es la del saber o la del actuar de Occidente. De este modo hay que considerar los diferentes relatos de un ciclo y los distintos episodios de un relato como unidades autónomas. Por otra parte, la diferencia entre "relato" y "episodio" es muy difícil de establecer objetivamente, puesto que en lo que nos es presentado como una na-

¹³ Entre otros el tema polinesio de la pesca de las islas. Ver el episodio de Maui que pesca a Tongareva en VON DEN STEINEN, 1934: 199-200.

¹⁴ Cfr. el mito de la creación entre los Karo Batak (Sumatra) en DE MAAN, C.: Verslag van eene Reis in de Battaklanden, cit. por PETTAZZONI, 1963: 31.

¹⁵ Ver LEENHARDT, 1961: 63-81.

¹⁶ El tema de la "llegada de otra parte" del hombre o de la mujer es sumamente frecuente en la mitología etnográfica. Citamos a manera de ejemplos la salida de los hombres de una cueva (Bantú meridionales) y la llegada de las mujeres desde el cielo, tema omnipresente en la mitología del Chaco (Toba, Pilagá, Mataco, Chorote, Chulupí, etc.).

¹⁷ Tal es, por ejemplo, el mito del origen de las mujeres distinto del relativo al origen del hombre. O bien, la existencia de mitos de origen diferente para distintos grupos humanos. Todo ello adquiere sentido en la carencia de un sentido unitario de lo humano.

¹⁸ En el ciclo de Tokwaj de los Mataco, diferentes episodios son narrados a continuación como un solo relato. Sin embargo, es claro que el nexo que los une es meramente

rración unitaria pueden darse diversos episodios que constituyen otros tantos relatos independientes y cerrados¹⁸. Del mismo modo, muchos relatos pueden integrarse, a manera de cielo, en un relato más vasto¹⁹. Todo ordenamiento y subordinación que se establezca entre los relatos de un "corpus" mítico, en base a un "antes" y a un "después" lógicos, representa a menudo la proyección de nuestras concepciones historiográficas sobre un material que responde a otros principios y a otras necesidades. El único orden que existe en el mito es el que *fácticamente* se da en él; nuestra tarea, so pena de resolverse en una distorsión de su realidad concreta, ha de consistir en buscar los principios generales que dan sentido a este orden fáctico, entre los cuales se destaca una particular concepción del tiempo y de las relaciones temporales²⁰.

La crítica a nivel de textos

A nivel de texto escrito la crítica mitográfica puede ejercerse sobre tres tipos de fuentes: los *textos con versión en la lengua propia del informante* , acompañados por una traducción literal, interlineal, o *ad sensum* , que a veces pueden coexistir²¹; los *textos en*

idioma occidental , que representan relato original por parte del mitógrafo, auxiliado por un intérprete o bien por el informante mismo²²; finalmente, las *refacciones y resúmenes* de versiones originales que, frecuentemente, representan la síntesis de dos o más relatos obtenidos por uno o varios informantes²³.

El valor de estos diferentes tipos de fuentes es, naturalmente, muy desigual. En el primero se cumplen todas las condiciones que permiten contar con un material "objetivo" hasta el límite en que la objetividad es posible en este campo. Sin embargo, aun partiendo de la base de que el mitógrafo domine perfectamente el idioma indígena de su informante es claro que, cuando el texto ha sido recogido por escrito —es decir, al dictado o poco menos²⁴— hay que contar con ciertas alteraciones del relato; en efecto, superan las posibilidades de anotación las pausas, repeticiones y giros idiomáticos que figuren en el relato oral, todo lo cual puede determinar una contracción de la narración y, probablemente, la pérdida de detalles. Una mayor garantía de fidelidad es la recolección mediante magnetófono, siempre que el informante esté acostumbrado al uso del aparato. En este caso la narración

circunstancial (por ejemplo, "al día siguiente") y desaparece en otras versiones del ciclo en las que la secuencia de los episodios es diferente.

¹⁸ Tómese como ejemplo el Ciclo de Elal, de los Tehuelche meridionales en este mismo volumen. BÓRMIDA, SIFFREDI, 1969.

²⁰ Cabe recordar que, en la época mítica, no hay una verdadera "sucesión" de acontecimientos. Se trata de un "tiempo sin tiempo" que es globalmente un pasado tan sólo con relación al "ahora". Ver LÉVY-BRUHL, 1935: 3-6, y BÓRMIDA, 1969.

²¹ Un ejemplo clásico son los textos de RASMUSSEN, 1929. Excelentes por el profundo conocimiento del idioma guaraní los de CADOGAN, 1966 y 1968.

²² De este tipo son los textos tehuelche de BÓRMIDA, SIFFREDI, 1969.

²³ De este modo han sido obtenidos varios de los textos de MÉTRAUX, 1946.

²⁴ Con esta técnica han sido recogidos todos los textos míticos etnográficos con anterioridad al uso del magnetófono.

conservará toda su fluidez y espontaneidad, especialmente cuando el relator sabe que el mitógrafo le sigue por entender su idioma²⁵. Una vez consignado en escritura fonética el relato que así fuera obtenido, el paso siguiente

depende casi exclusivamente de los conocimientos que posea el mitógrafo acerca del idioma aborígen, lo cual se refleja en su traducción del texto indígena. Es oportuno, sin embargo, que el crítico recuerde que, salvo excepciones, el conocimiento de un idioma indígena por parte de un occidental es superficial y que, por lo tanto, la traducción puede adolecer de inexactitudes e, inclusive, de errores. Tanto las unas como los otros se deben al hecho de que no hay necesariamente un correlato exacto entre lo que expresa un determinado término o giro indígena y lo que puede ser expresado en un idioma occidental. En muchos casos la traducción corriente —es decir, la que se realiza mediante la utilización de un número aproximadamente igual de se-mantemas— implica, a veces, tan sólo una aproximación a la expresión indígena; en efecto, la estructura gramatical de un idioma etnográfico puede ser radicalmente distinta de la de los idiomas europeos, por lo cual es posible que estos carezcan de los recursos necesarios para reflejar fielmente esa expresión, a menos que no se recurra a un giro explicativo²⁶.

El problema de la traducción.

Informantes bilingües y traductores

Esto nos lleva a un problema fundamental, que trasciende el aspecto meramente heurístico de la crítica mitográfica: el de la consignación fiel de la concepción por encima de las diferencias idiomáticas. Es claro que un tiempo verbal que correspondiera a un aoristo griego no tendría traducción directa en muchos de los idiomas occidentales modernos y sólo podría expresarse mediante un giro aclaratorio; del mismo modo, un dual no podrá expresarse más que por un plural, aclarando que este plural se refiere a dos entes y a no más de dos. En casos como éstos la traducción puede realizarse aún con cierta facilidad, con tal que se domine la estructura gramatical del idioma en el que está relatado el mito. Pero el problema se complica cuando el concepto que subyace en una expresión indígena es *radicalmente* distinto de todo concepto que pueda expresarse en una traducción común a una lengua europea. El término melanesio de *bao*, que significa ser potente o muerto, en contraposición de *kamo*, que significa ser viviente, menos potente y con cierto "aire de humanidad"²⁷, no puede "traducirse" a un idioma occidental, el que tan sólo tiene posibilidad de "explicarlo". Del mismo modo la expresión "un tiempo" o "al principio"

²⁵ La experiencia de campo enseña que el interés del narrador decae sensiblemente cuando toma conciencia de que su relato no es entendido por los presentes. Lo mismo ocurre cuando se utiliza el magnetófono con el fin de traducir posteriormente el relato.

²⁶ Por ejemplo, las denominadas "numeraciones concretas" en las que se utiliza un sistema de numeración que varía según la clase de los objetos numerados.

²⁷ LEENHARDT, 1947.

que inicia muchos relatos míticos puede entenderse cabalmente sólo mediante un conjunto de aclaraciones que implican una verdadera revisión del concepto mismo de tiempo, tal como se lo entiende y se lo vive comúnmente en Occidente²⁸. Y la palabra "mundo" no significa evidentemente para un europeo lo mismo que para un pueblo que considera existente sólo aquel sector de la realidad con el que tiene concretamente algo que ver, espacio que incluye no sólo el territorio poblado por los vivos sino también el que está poblado por los muertos o por los dioses.

Es claro, entonces, que la traducción de un texto mítico se resuelve, finalmente, en una hermenéutica del mito a través de la aclaración de su sentido. Coincide, por lo tanto, con la formulación y la aplicación concreta de las estructuras de la conciencia mítica y, lejos de representar una etapa inicial para el conocimiento de esta conciencia, representa por el contrario un resultado final de todo un proceso cognoscitivo. Por ello la "traducción" de un texto mítico resultará tanto más fiel y acabada cuanto más nos acerquemos al verdadero "sentido" que el relato tiene para quien lo narra creyendo en su verdad y en los otros atributos que con ésta se vinculan. De ahí que, en el fondo, no haya una diferencia fundamental —en su carácter de fuente— entre un texto en idioma indígena con traducción interlineal y el relato que pueda proporcionarnos un aborigen que domine suficientemente

una lengua occidental. Los problemas e inconvenientes de la "traducción" son básicamente los mismos y, quizás menores en este último caso, pues el informante hará lo posible para adaptar el pensamiento indígena a la expresión castellana o inglesa; no lo conseguirá, sin duda, como no lo conseguirá la traducción del mitógrafo más experimentado, pero el relato tendrá la ventaja de ser pensado, expresado y aclarado en parte por la misma persona. Esta unidad de pensamiento y expresión reducirá necesariamente la dualidad y la eventual oposición entre éstos, que se da cuando cada uno de ellos esté confiado a diferentes personas separadas por un abismo cultural. Y los errores y deformaciones conceptuales que pueden haber en este tipo de texto —tal como los hay necesariamente en cualquier traducción— podrán ser superados por una hermenéutica que tenga en cuenta —como en cualquier texto mítico— las diferentes estructuras lingüísticas, de pensamiento y de vida que subyacen en la narración.

Desde un punto de vista heurístico parecería, entonces, que las fuentes más deseables para un estudio del mito fueran los textos con traducción literal y los proporcionados en idioma occidental por un informante aborigen bilingüe, descartando, desde ya, el caso límite de un texto traducido por un etnógrafo o mitógrafo que haya llegado a poseer plenamente el sentido íntimo de un idioma indígena, tal como lo fuera M. Leenhardt.

Cuando hablamos de informante bi-

²⁸ Ver al respecto BÓRMIDA, 1968 y 1969.

lingüe nos referimos tanto a quien narre directamente un mito en un idioma occidental como al lenguaraz indígena quien traduce "simultáneamente" en el campo un relato que va escuchando de labios de un informante monolingüe, mecanismo del que resultan muchos de los textos míticos de la literatura etnográfica²⁹. En efecto, el papel del intérprete aborígen es del todo semejante al del narrador bilingüe en cuanto aprende el relato en su expresión y conceptualización indígena —del mismo modo en que lo hizo aquél— y lo vierte luego a un idioma occidental. Es claro que en ambos casos el proceso de aprendizaje y de expresión es esencialmente el mismo, pues lo único que varía es el tiempo transcurrido entre el aprendizaje y la traducción. El lenguaraz se resuelve, así, en un informante bilingüe, pues, del mismo modo que aquél, relata en un idioma occidental una narración que aprendiera en su propio idioma.

Esta identidad trae como consecuencia que no hay que dar mucha importancia a la variación que el lenguaraz haga sufrir al relato como consecuencia de una traducción que es necesariamente *ad sensum*. Esta variación —en lo que no hace a dificultades de expresión en el idioma occidental— es la misma que todo relator hizo y hará

sobre un relato que escuchara y volviera a narrar; es la "originalidad" propia de cada versión de un mito, la que encontramos necesariamente en todo informante, tanto si se expresa en un idioma indígena como si lo hace —correctamente o casi— en castellano, inglés o francés.

La interferencia del mitógrafo

Lo dicho vale siempre que el relato, reducido a texto por el mitógrafo, conserve la expresión auténtica del relator bilingüe o del intérprete, con todos sus giros, repeticiones y aparentes incoherencias³⁰. De otro modo debemos contar con otra interferencia que es la del mitógrafo mismo en un esfuerzo, a veces no consciente, de aclarar y hacer más fluida y comprensible la narración. Es aquí donde actúan fuertemente las estructuras lingüísticas y la conceptualización occidental que les es inherente, sin contar con la influencia que pueda llegar a tener el estilo narrativo propio de la expresión científica, que sintetiza el relato y suprime iteraciones y giros propios del lenguaje concreto de los pueblos primitivos³¹.

Cuando la interferencia del mitógrafo se hace más intensa y frecuente, cuando la deformación del estilo narrativo es más radical, nos encontra-

²⁹ Hay que observar que en la realidad la traducción no es casi nunca simultánea. Por lo general el informante relata un trozo más o menos articulado de la narración y, al interrumpir, el lenguaraz lo traduce. La longitud de los "segmentos" narrativos varía según los casos y depende del narrador, del lenguaraz y de su integración recíproca.

³⁰ Todo lo que se le consiente al mitógrafo (en lo que hace a textos en castellano) es reducir el texto del informante o lenguaraz a un correcto castellano rústico, corrigiendo todo aquello que implica desconocimiento de este habla: por ejemplo, errores de concordancia y de conjugación. También pueden suprimirse sin inconvenientes las "muletillas" tales como "dice", "dice el hombre", etc.

³¹ Dos buenos ejemplos de la transformación de un relato por obra de esta interferencia están dados por WUNDT, 1926, y BOAS, 1927.