

Los Seres Míticos como Manifestación Cultural y Folklórica

Martha Blache

El folklore se ha interesado particularmente en el estudio de la narrativa oral tradicional. Como lo señala Linda Dégh, los folkloristas se formularon preguntas acerca del origen de estos relatos, la fuerza que los crea, impulsa, mantiene, transmite o modifica, como así también sobre el mensaje que conllevan, y su significación para el narrador y la audiencia (DÉGH, p. 54). Quienes historiaron el desarrollo de esta disciplina ponen de manifiesto los diferentes enfoques con que esta temática fue abordada. Las orientaciones han variado de acuerdo con el avance de los conocimientos, las tendencias imperantes en determinado momento y lugar, y con la concepción del hombre en el mundo. Mientras en los comienzos los folkloristas se afanaron por examinar y recopilar estos relatos entre grupos campesinos rezagados, en la actualidad algunos de ellos lanzaron un llamado de atención sobre la trascendencia de estas narraciones en el mundo moderno. Observan el influjo de los medios de comunicación masiva en su formación y difusión. Reparar en que, si no se desea restringir el folklore a un estudio obsoleto, sin conexión con el presente, se deben tomar en consideración las nuevas formas que estos relatos adquieren en la sociedad de masas (BREDNICH, p. 45).

No obstante esta toma de conciencia, estimo que subsisten muchos interrogantes por resolver respecto del folklore y a las manifestaciones que estudia. Es por ello que en esta oportunidad, a través del tema, intento señalar algunas dudas y cuestionamientos respecto de esta disciplina.

Centraré mi trabajo en los seres míticos y trataré de discernir su origen y función, su repercusión cultural en un grupo determinado, la interacción entre seres míticos y seres humanos, y plantearé en qué medida el estudio de estos seres concierne o no al folklore.

1. ORIGEN Y FUNCIÓN DE LOS SERES MÍTICOS

Ciertos géneros folklóricos, ya sea los reconocidos convencionalmente como cuentos, leyendas y mitos, los aceptados en los últimos años como las “experiencias sobre historias reales” (DÉGH, pp. 77-80), o los aún controvertidos como las historietas de revistas y series televisadas, se refieren, con frecuencia, a seres míticos. Se trata de relatos en los que intervienen entes con cualidades extraordinarias, quienes, ya sea por las acciones realizadas o por las emociones y los deseos que despiertan en el hombre, producen diversos efectos en la audiencia y reflejan de distinta manera el contexto cultural de donde proceden.

Varias han sido las razones aducidas por los estudiosos como causales de estos entes. Entre otros motivos los atribuyeron a expresiones del inconsciente, a la conciencia mítica —como distinta de la concepción racional—, a necesidades innatas del ser humano de revelar emociones profundas, deseos reprimidos, restricciones culturales, o como manifestaciones de placer. También los han considerado como símbolos o metáforas por medio de los cuales el individuo expresa frustraciones, culpas, temores y ansiedades. Asimismo, el papel desempeñado por estas figuras míticas fue susceptible de varias interpretaciones. Se les atribuyó la función de explicar rituales o fenómenos naturales, de confirmar costumbres e instituciones, de servir como técnicas pedagógicas —suministrando paradigmas de conducta al ensalzar algunas y reprobando otras—, de actuar como válvula de escape a las imposiciones y represiones impuestas por la sociedad, o de proporcionar distracción¹.

Con posterioridad los investigadores notaron la dificultad de querer atribuir a estos relatos sobre criaturas con poderes extraordinarios un solo origen y función. Cada una de las distintas posiciones contemplaba algún aspecto del problema. Por consiguiente, procuraron conciliar las opiniones, y desde una perspectiva más ecléctica, advirtieron que la mayor parte de estas interpretaciones eran válidas. Más que oponerse unas con otras, se complementaban (KIRK, p. 16) (MURRAY, p. 331). Admitieron que, si bien el móvil generador puede responder a experiencias comunes a toda la humanidad, no era posible proporcionar una explicación universal. Era indispensable, en cambio, tener en cuenta el contexto donde estos seres se desarrollan, arraigan, difunden y modifican. En cada

¹ Para un desarrollo más exhaustivo de este tema consultar KIRK, G.S., *El mito. Su significación y funciones en las distintas culturas*, Barcelona, Edit. Seix Barral, 1971. MURRAY, Henry, “The possible nature of a ‘Mythology’ to come”, en *Myth and Mythmaking*, Henry Murray (ed.), New York, Edit. Braziller, 1960, pp. 300-352. BASCOM, William, “Four functions of Folklore”, en *The study of Folklore*, Dundee, Alan (ed.), Engle Wood Cliffs, Prentice Hall, 1965, pp. 279-298.

caso se debía tomar en consideración el hábitat, el momento histórico y la estructura social y cultural que los sustenta y donde ellos actúan.

Ninguna cultura logra satisfacer todas las necesidades del individuo. Cuando un grupo no puede expresar o hallar solución a ciertos aspectos fundamentales, porque sus requerimientos no están contemplados o respondidos adecuadamente en su organización institucional, fabula estos personajes. Las necesidades pueden estar referidas a la convivencia comunal, al papel del hombre como ser viviente y trascendental, o a deseos y emociones del ser humano. Acordes con el medio ambiente en que el grupo vive, y la cultura y la sociedad en que se desenvuelve, serán las mitificaciones que realice.

En las últimas décadas algunos folkloristas, además de conceder preferente atención al contexto en el cual se dan estas narraciones, se ocuparon de su estructura y su significación. El mensaje que ellas transmiten es primordial para entender las interrelaciones entre el texto y una situación dada, e interpretar el proceso comunicativo generado entre narrador y audiencia. Como lo señala Mihai Pop recientemente, se ha recurrido al apoyo de los modelos de la semiótica y al esquema de la comunicación para tratar de captar la significación del mensaje implícito en el hecho folklórico. Atendiendo a la importancia de tomar en consideración estos factores y estas metodologías, en el punto 2 intento mostrar los valores que este tipo de relatos ponen de manifiesto en relación a una sociedad en particular.

2. REPERCUSIÓN CULTURAL DE LOS SERES MÍTICOS EN UN GRUPO DETERMINADO

Tomando como base un trabajo previo, procuraré mostrar cómo las leyendas míticas traslucen valores culturales de una sociedad². Para dicho estudio recopilé, entre los informantes provenientes de distintas regiones rurales del Paraguay, una serie de versiones acerca de narraciones sobre seres sobrenaturales. Al material proporcionado por los entrevistados le apliqué el esquema de los *actantes* de Algirdas J. Greimas (pp. 260-283). Este constituyó una herramienta metodológica útil para ordenar cada uno de los elementos que configuran estas leyendas y establecer la función que

² De acuerdo con la Comisión de Leyendas convocada por la International Society for Folk Narrative Research, en Budapest, el año 1963, las *leyendas míticas* se refieren a seres sobrenaturales, personas con poderes o conocimientos sobrenaturales, antepasados y espíritus que regresan después de la muerte, magia blanca y magia negra, protección o destrucción de la familia y de la propiedad. Véase HAND, Wayland, "Status of European and American Legend Study", *Current Anthropology* [Chicago, Illinois], vol. 6, N° 4, 1965, pp. 439-446.

cumplen dentro de la estructura del relato. También para mostrar la significación que quienes comparten esta tradición atribuyen a estos seres míticos, el contexto físico y cultural que ellos resaltan, los valores y comportamientos grupales involucrados en estas narraciones y prevalecientes en estas comunidades en el momento de recabar la información. Para la noción de comunidad adhiero a la definición de Raymond Firth, quien considera que para que ella exista se requiere el reconocimiento de... "ciertas condiciones mínimas de concordancia con respecto a fines comunes, e inevitablemente ciertas maneras generalizadas de comportarse, pensar y sentir" (p. 46).

A las figuras míticas que integran estos relatos, los informantes las distinguen por su forma y su actuar. Rebasa los propósitos de este trabajo suministrar un minucioso análisis de estos personajes, pero dado que deseo evidenciar su significación en esta sociedad debo hacer referencia a algunos datos fundamentales que permitan interpretar el mensaje que ellos transmiten. Por lo tanto, me limitaré a sintetizar las características atribuidas a tres de estos seres —*Pora*, *Tesoro Escondido* y *Luisón*—, los valores e instituciones que ellos ponen de manifiesto y los miembros de la comunidad que estos temas resaltan.

La *Pora* es considerada el espíritu de una persona fallecida trágicamente. Puede adoptar forma humana, animal o indefinida, como un bulto o una sombra. Aparece y desaparece súbitamente. Habitualmente la perciben de noche en determinados lugares. Además de atemorizar puede causar daño físico o psíquico a los individuos. En ocasiones solicita que se rece o se efectúe una misa en su nombre para cesar de deambular y conseguir la paz.

Esencialmente los valores que la *Pora* pone de manifiesto son la forma trágica de morir, la supervivencia del espíritu y la existencia de otro mundo que sanciona como el nuestro. Destaca la infracción que entraña quitar la vida, ya se trate de un suicidio o de un asesinato. No es al individuo a quien le corresponde determinar su destino sino a Dios. Quien quebrante sus designios será severamente castigado, aún después de la muerte. Señala que el otro mundo impone ciertos requisitos para poder ingresar en él. Aquellos que no logran entrar en la comunidad de los muertos quedan en una posición indefinida, en una suerte de limbo. Siendo materia inerte y carente de vida, su alma es relegada por la comunidad al mundo de los muertos. Sin embargo, éste la rechaza por no reunir las condiciones necesarias para su admisión, pese a los esfuerzos que el espíritu realice. En consecuencia, esta alma atormentada debe deambular por el mundo de los vivos hasta conseguir su salvación. La alcanza si pena por un largo tiempo hasta haber purgado su culpa o bien si logra la intervención de un individuo del mundo de los vivos que realice un ritual religioso para alcanzar el perdón de Dios. Esta es una

empresa muy difícil por la sanción que los espíritus pueden infligir al mediador. Por consiguiente, la gente trata de eludir los lugares donde se dice que hay *Pora* o procura ahuyentarla.

La institución social que entra en juego en esta narración es la Iglesia Católica, pues es ella quien por medio de un rezo o una misa puede incorporar al mundo de los muertos el espíritu que deambula atormentado por el mundo de los vivos. La leyenda de la *Pora* recae sobre todos los miembros de la sociedad, de cualquier sexo, edad o posición social.

De acuerdo con la leyenda del *Tesoro Escondido*, durante la Guerra de la Triple Alianza, que Paraguay mantuvo con Brasil, Argentina y Uruguay, en 1870, tanto el Gobierno paraguayo como los ciudadanos enterraron sus caudales para evitar el saqueo de las tropas enemigas. Se cree que estos tesoros están custodiados por el espíritu del dueño de las riquezas o de quien las enterró. Dicho espíritu somete al buscador a una serie de pruebas, lo que convierte la búsqueda del tesoro en una empresa peligrosa.

La leyenda del *Tesoro Escondido* da prioridad a ciertos valores históricos, económicos y sociales. Históricos, porque estos relatos, tácitamente, acentúan la cultura hispánica como el período que proporcionó las bases para el progreso del país y, al mismo tiempo, niegan la tradición guaranítica como factor de desarrollo de la nación.

Los valores económicos de la comunidad están sobreentendidos en el *Tesoro Escondido*. Los informantes creen que para lograr riquezas hay que esforzarse. Esta noción explica por qué aquellos que circunstancialmente encuentren el tesoro lo perderán sin remedio, aun cuando no sufran daño físico. Puede escurrirse o transformarse en una sustancia desestimada u otra persona puede aprovecharse del hallazgo. Asimismo, el *Tesoro Escondido* señala la peligrosidad del dinero. La riqueza puede atraer al demonio, causar desgracias, volver mezquina a la gente, de alguna manera provocar la muerte. Esta puede ser ocasionada por un accidente durante la extracción o por el asesinato con propósitos de robo. En la comunidad existe temor a exhibir signos de riqueza y a las sanciones que este proceder podría acarrear. El peligro que representa la riqueza, según se manifiesta en la leyenda del *Tesoro Escondido*, está presionando a resignarse a ser pobre. Se considera que quien ha mejorado su situación económica lo ha logrado por medio de un tesoro y no por su tesón. El cambio económico no se interpreta como el fruto de años de labor concretado en una manifestación ostensible de prosperidad, sino que es atribuido al hallazgo del tesoro. En esta forma minimizan el esfuerzo de quien ha logrado superar su condición.

El *Tesoro Escondido* alude a valores sociales porque el afán de encontrarlo señala las expectativas de cambio, pero también configura los

desengaños a que el individuo se ve expuesto continuamente cuando intenta hallar los caudales. A veces, el tesoro utiliza ardidés para desorientar, y otras, muestra lo inalcanzable de la meta. Ilusión y decepción colocan al individuo frente a su impotencia para el cambio, precisamente por ese juego de fuerzas contradictorias. El tesoro propone una posibilidad de transformación económica y social, pero, al mismo tiempo, somete al buscador a una serie de frustraciones.

Nuevamente la institución involucrada en la leyenda es la religiosa, pero en esta narración tiene una función limitada: interviene únicamente en el momento de la extracción del tesoro, ocasión en que actúa como mediadora —a través de oraciones o la señal de la cruz— al evitar que éste agrade al buscador. Los miembros de la sociedad sobre quienes recae principalmente la acción de esta leyenda mítica son los campesinos, considerados como los más crédulos.

La leyenda del *Luisón* se refiere al séptimo hijo de una serie ininterrumpida de varones. Se transforma en perro, por lo general, los viernes por la noche, revolcándose en la tierra, arena o cenizas. Como perro va al cementerio donde se alimenta de cadáveres. Al amanecer reasume la forma humana y regresa a su casa. Como hombre, se lo distingue por su palidez y su aspecto enfermizo. Tiene hábitos aberrantes y su comportamiento es hurafío. La única manera como se puede matar al *Luisón* es utilizando una bala *bendecida*.

El valor que la leyenda del *Luisón* resalta es el de la inquietud de la sociedad por todo aquello que pueda funcionar como un elemento disgregante del grupo comunitario. A través del análisis de esta leyenda aparecen los mecanismos de defensa puestos en funcionamiento por esta sociedad, ante el riesgo de la pérdida de control de los códigos sociales que la estructuran.

Los informantes señalan a través de esta leyenda su incertidumbre frente a un proceso biológico y genético: siete varones consecutivos pueden alterar el equilibrio demográfico de un grupo. Sitúan a este ser mítico como hombre y como animal. Como hombre, ha perdido la fuerza vital, es un desecho humano; como animal, lo aproximan a la monstruosidad. En su forma humana quebranta los códigos de comunicación social, pues es la persona que rehúye la comunicación con la gente, no come la comida que los pobladores ingieren habitualmente —la prefiere cuando está en proceso de descomposición—, no trabaja, no tiene relaciones sexuales, y no duerme a la manera en que acostumbran hacerlo los miembros de la comunidad. Al mostrar el comportamiento anómalo del *Luisón*, el grupo está indicando, implícitamente, las pautas a las que debe ajustarse un individuo para ser encuadrado dentro de la normalidad. Por consiguiente, los relatos muestran el rechazo de la comunidad a quienes se apartan o quebrantan sus códigos de socialización. El grupo necesita de

la cohesión: quien no se ajusta, quien, deliberadamente o no, infringe la solidaridad, debe ser sancionado por el riesgo que representa.

Es interesante destacar el concepto de *Luisón* generado por el destino, porque implica una paradoja. Por un lado, la sociedad crea al Luisón y lo fomenta; por otro, simultáneamente, lo rechaza y lo elimina. Parecería que esta ambivalencia fuera un elemento necesario para orientar y guiar al hombre en su interacción social. La presencia del Luisón en el vecindario hace recapacitar al individuo sobre los riesgos que implicaría perder los códigos de humanización. Al crear al Luisón, la comunidad está mostrando qué se debe hacer con quienes se apartan o rehúsan entrar en el juego de la convivencia. La sociedad crea este ser para ejemplo de todos sus integrantes. Elige a la persona que desde su nacimiento ha sido signada por el destino. Sabe que ese niño es una víctima de la fatalidad. Y por eso, precisamente, dicen: "el Luisón no tiene la culpa, aunque él no quiera igual se transforma". El azar provee a la sociedad de un chivo expiatorio sobre quien descargar sus temores y sus tensiones. La gente parece intuir que cuando un individuo es reprobado y menospreciado por su grupo está condenado a vivir una existencia trágica. Pero, entonces, la comunidad se desliga de su responsabilidad por haber entrado en este juego arbitrario. Justifica su participación aduciendo que el destino ha señalado al *Luisón*, por ser el séptimo hijo varón: por lo tanto él no tiene la culpa, pero tampoco la tiene la sociedad al estigmatizarlo.

Hay consenso entre los informantes sobre el hecho de que el *Luisón* proviene del séptimo hijo varón, pero ésta no es la única causa determinante. Una persona también puede convertirse en Luisón a través de la magia o por contagio. La comunidad necesita de estas alternativas como controles sociales. Ante la ausencia de la singularidad de un séptimo hijo varón, tiene otras formas que permiten la aparición del Luisón.

No solamente la actitud de la sociedad es ambivalente; también lo es la del *Luisón*. Como hombre debe aceptar la vida impuesta por aquélla. Sabe que constantemente es víctima de la sospecha colectiva, que es observado, señalado y rechazado. Termina comportándose tal como la comunidad, tácitamente, había propuesto. Asume el rol que le asignaron, pero con un resentimiento latente; no participa en los códigos de comunicación o los quiebra pasivamente. Como perro, su resentimiento es activo: agrede al hombre y procura traspasarle su mal. La comunidad que lo controla como individuo no puede hacerlo como animal; por eso se ve expuesta a su propia confabulación.

A través de la figura mítica del *Luisón* el grupo está manifestando su apoyo al valor organizativo que reconocen a algunas de sus instituciones sociales, en particular a la Iglesia y a sus sacramentos. La Iglesia puede oponerse al destino del séptimo hijo varón mediante el bautismo. El po-

que se mueven entre el mundo natural y el sobrenatural, aparecen fundamentalmente de noche. El ámbito físico favorable para la percepción de estos personajes es el monte o la periferia de la vivienda. Estos seres pueden circundar la casa, pero, por lo general, no penetran en ella. La vivienda es como una muralla protectora de los riesgos del mundo externo.

Las leyendas evidencian la función conferida a algunas instituciones sociales. La que aparece con mayor frecuencia, y con más fuerza, es la religiosa. Mediante sus ritos o sus sacramentos actúa como mediadora entre el hombre y los elementos que lo atemorizan. Las prácticas religiosas evitan que el peligro surja o que actúe sobre los individuos. La Iglesia protege y brinda seguridad. Su intervención es siempre pacificadora, salvo en el caso del *Luisón* en que puede bendecir las balas para eliminarlo. El entraña el mayor peligro al cual puede verse expuesta una comunidad: su desintegración. Por lo tanto para salvar al grupo de los efectos desintegrativos del *Luisón* concurren otras instituciones.

De modo que estos seres míticos reflejan el contexto cultural de donde proceden. El grupo utiliza estos relatos para exponer situaciones vivenciales, ambientales, históricas y sociales que desea resaltar o que le preocupan. Ellos ponen de manifiesto algunos comportamientos y la jerarquía que la comunidad atribuye a ciertos valores. Las áreas urbanas de esta sociedad tienden a diluir y a desintegrar la fuerza de estos seres en particular, pero, como veremos en el punto siguiente, en la vida moderna surgen nuevos personajes míticos que responden, en algunos casos, a otros requerimientos del individuo, y en otros, a similares pero expresados de distinta manera.

3. INTERACCIÓN CULTURAL ENTRE SERES MÍTICOS Y SERES HUMANOS

El hombre en todas las sociedades y en todos los tiempos ha imaginado, creado y modelado personajes míticos. Desde que hay registro de este tipo de relatos se sabe de la adhesión del ser humano a ellos, y eventualmente los nutre con su experiencia personal. Estas criaturas satisfacen distintas necesidades básicas del individuo. Pero, desde la perspectiva folklórica, nos interesa cuando ellas son compartidas por un grupo. Como acertadamente manifestó Bronislaw Malinowski, "es un ingrediente indispensable a toda cultura" (p. 146). Si bien él se refiere concretamente a los mitos, su declaración puede extenderse, de igual manera, a las figuras míticas. Hemos visto la repercusión cultural de ellas en un grupo determinado, lo que nos permite apreciar la correspondencia entre la estructura del mundo de los seres míticos y la del mundo de los hombres. Ambos se influyen mutuamente.

El hombre crea a estos personajes, pero no lo hace a su imagen y semejanza, sino que su fuerza imaginativa le permite dotarlos de acciones y cualidades que sobrepasan la naturaleza humana. Ellos pueden percibir, sentir y pensar como los seres humanos, pero sus poderes sobrenaturales les permiten realizar actividades fuera del alcance del hombre. Pueden volar, transformarse o sobrepasar cualquier dificultad. Se trate de héroes populares mitificados o de personajes imaginarios, superan las limitaciones biológicas y las del medio social y físico del individuo. Por ejemplo, la figura mítica de la *Pora*, a la que nos hemos referido con anterioridad, puede sancionar a un infractor aún después de su muerte. Tiene mayor alcance que la justicia humana, la que no puede infligir castigo a un transgresor luego de su muerte. Estos seres, a su vez, inciden en el comportamiento de un grupo al estimularlo frente a situaciones sociales que los agobian o al servir como modelo de conducta. Aparentemente el grupo encuentra reconfortante reiterar a través de estos relatos la victoria del débil frente al poderoso, el triunfo del bien sobre el mal, la supremacía de la justicia ante la arbitrariedad, o como una manera de darle forma a lo misterioso, lo desconocido o lo temido, para poder controlarlo.

Curiosamente, una vez que el hombre los crea, como *Pinocho*, adquieren vida propia, y tanto pueden atemorizar al individuo, infligirle daño, como brindarle ayuda y bienestar. En ocasiones la sociedad se puede enredar en su propia fantasía. La leyenda del *Luisón* proporciona un ejemplo de ello. Este personaje provoca temores, recelos y repudios. En su forma humana, la comunidad puede sojuzgarlo, pero no puede dominarlo en su forma animal, por lo que se encuentra atrapada en su misma intriga. Busca, entonces, el apoyo de algunas de sus instituciones para detener el actuar del *Luisón*, o para eliminarlo.

Otro caso que adquirió resonancia internacional fue la audición radial animada por Orson Welles, en los Estados Unidos, en la cual anunció la llegada a la Tierra de seres extraterrestres. El pánico que produjo esta noticia fabulada confirma que, a veces, estos seres míticos pueden complicar la existencia de la comunidad que los idea, los mantiene o los difunde. En esta última situación se recurrió, en primera instancia, a las fuerzas policiales para restablecer el orden en la población y, luego, a la justicia, para sancionar a quien había propalado la información. De manera que si, circunstancialmente, estas criaturas extraordinarias pueden escapar al control de quienes las sustentan, la sociedad también tiene sus resortes para contenerlos.

Pese a que el grupo cuenta con mecanismos efectivos como para refrenar a los seres míticos, no obstante nos planteamos un interrogante: ¿cuál es la razón por la cual la sociedad no se desembaraza de estos personajes cuando ellos la atemorizan o amenazan desintegrarla? Esta pregunta nos conduce a conjeturas más que a respuestas concretas. Posi-

blemente se deba a la necesidad de todo ser humano, por una parte, de ordenar el azar, de organizar su seguridad, y por otra, de acercarse a lo desconocido que, como tal, es peligroso y temido. Sin embargo, desde el momento en que el individuo puede controlarlo, lo mantiene a una distancia óptima entre el equilibrio y el desequilibrio, entre el orden y el desorden. Es un riesgo que el hombre puede manejar. Por lo tanto, refuerza su sentido de seguridad. Como hemos visto, la elaboración de relatos sobre seres míticos sirve para mitigar requerimientos no expresados o aliviados dentro de los marcos de referencia de un sistema cultural. A través de este manipuleo, la gente procura controlar sus carencias, necesidades y sentimientos, y al lograrlo le produce la sensación de tranquilidad, de sosiego y de seguridad.

Inicialmente este tipo de relatos se difundió a través de la tradición oral. Con posterioridad la escritura constituyó otro canal de transmisión, y hoy se suman a éstos las representaciones gráficas, la radio, el cine y la televisión. En la actualidad, unos pocos folkloristas, en vez de lamentarse por el agotamiento de las narraciones folklóricas, se han aventurado a buscar nuevos medios a través de los cuales ellas se manifiestan. Repararon en que si bien en el mundo moderno las formas adquiridas por estos relatos son distintas de las adoptadas entre los pueblos primitivos y los campesinos, sin embargo, su contenido es homologable. Por ejemplo Rolf Brednich señala analogías entre la historieta y el cuento folklórico (pp. 45-55). Por su parte Raphael Patai marca semejanzas entre un personaje mítico de la Grecia clásica y uno de los ídolos de los dibujos animados de Walt Disney. Compara a Heracles con el ratón Mickey (pp. 183-219). Bárbara Babcock considera que las telenovelas y los cuentos folklóricos desempeñan la misma función. Opina que estos géneros no sólo representan similitudes con respecto de su estructura, sino también en cuanto a la acción comunicativa y expresiva que cumplen³. En tanto Brednich está atento al hecho de que al margen de estas afinidades existen rasgos disímiles. Es consciente de que es precisa una amplia revisión para probar hasta qué punto el efecto, influjo y función de los géneros folklóricos tradicionales son parangonables con aquellos transmitidos por los medios de comunicación masiva (BREDNICH, pp. 45-55).

Por cierto que se presentan dudas que los investigadores tendrán que resolver, pero también se abre un panorama enriquecedor para los estudios folklóricos. Como oportunamente lo indicó Dan Ben-Amos, no sólo es necesario estudiar las nuevas manifestaciones folklóricas de la era postindustrial, sino que se requiere también enfocar esta disciplina teniendo en

³ Citada por DORSON, Richard, *Folklore in the Modern World*, Richard Dorson (ed.), The Hague-París, Edit. Mouton, 1978, p. 7.

cuenta los cambios operados en el mundo moderno⁴. Este acrecentamiento de posibilidades, a su vez, compromete a los especialistas a precisar las peculiaridades distintivas del fenómeno folklórico frente a otros fenómenos sociales. Es justamente ésta la cuestión que deseo abordar a continuación.

4. ¿EN QUÉ MEDIDA EL ESTUDIO DE LOS SERES MÍTICOS CONCIERNE O NO AL FOLKLORE?

Para responder a este interrogante creo oportuno mencionar brevemente las orientaciones teóricas prevalecientes en los estudios folklóricos, para entender los principios subyacentes en los planteos conceptuales. Por ser el área que más conozco, circunscribiré las referencias a los tratadistas hispanoamericanos⁵. Se observa que la mayor parte de los estudiosos de esta región asocian al *folk*, o portador del hecho folklórico, particularmente con la clase baja rural, y algunos han extendido el concepto para abarcar también la clase baja urbana. De acuerdo con estos autores, si el sujeto proviene de cierto sector de la sociedad y produce un objeto con determinadas características, el resultado de esa acción es un hecho folklórico. Deciden de antemano, de acuerdo con la posición que ocupa el individuo en la estructura social, si éste puede ser o no protagonista de un hecho folklórico. De esta manera, el fenómeno queda delimitado socialmente al circunscribirlo a los estratos más bajos, y físicamente al ubicarlo preferentemente en lo rural o en sectores pobres de las urbes.

Otros omiten el *folk* para definir el fenómeno folklórico. Consideran que el individuo portador de ese conocimiento puede integrar indistintamente cualquier estrato de la sociedad. Sin descartar la posibilidad de producirse en el campesinado, no lo consideran patrimonio exclusivo de ellos, sino que también puede darse en el hombre de la ciudad, y en todos los niveles socioeconómicos. Estiman que es el *lore*, o tipo de conocimiento, lo que permite identificar a un hecho cultural como folklórico. Quienes postulan esto, catalogan el folklore por *géneros*. Si se trata, pongamos por caso, de un mito, un cuento, una leyenda, una artesanía, una expresión de religiosidad popular o una práctica curanderil, la reconocen como una manifestación folklórica, por la mera circunstancia de ser un hecho convencionalmente estudiado por esta disciplina.

⁴ Citado por DORSON, Richard, op. cit., p. 5.

⁵ Para el análisis de la teoría folklórica entre los autores hispanoamericanos me apoyo en el trabajo de Blache, Martha y Magariños de Morentín, Juan Angel, *Síntesis crítica de la teoría del folklore en Hispanoamérica*, Buenos Aires. Edit. Tekné, 1980.

Ya sean quienes subordinan el fenómeno a una determinada clase social, o quienes lo limitan a ciertos géneros, en ambos casos disocian el sujeto del objeto que produce, escinden el *folk* del *lore* como si fueran entidades disociables. Disiento con estas concepciones porque considero que individuo y conocimiento constituyen una sola unidad. Para comprender el fenómeno se lo debe estudiar como una totalidad teniendo, además, en consideración, el contexto en donde se produce, y las interrelaciones con otros elementos de la estructura social y cultural en la que se manifiesta.

Precisamente por creer que para la conceptualización del fenómeno folklórico no es posible separar el *folk* del *lore*, es que se propone suprimir esta dicotomía e incorporar, en cambio, la noción de determinado *comportamiento humano* factible de darse en todo ser humano. Para esta afirmación me sustenté en la proposición de Manuel Dannemann. Asimismo, apoyándome en este autor, considero que dicho comportamiento aparece en determinadas circunstancias. Desde esta óptica sujeto y objeto constituyen una unidad indivisible, y en la que ambos actúan en interdependencia.

Con respecto del campo de estudio del Folklore, la mayoría de los autores hispanoamericanos consideran que incluye tanto la llamada cultura material como espiritual del hombre. Si bien no hay total armonía en cuanto a las características del fenómeno, la generalidad consigna que es tradicional, pues tiene arraigo en el pasado, pero se manifiesta en el presente. Es anónimo al no identificarse el autor de ese hecho. Surge espontáneamente porque no es enseñado por medio de libros, ni está regulado por instituciones u organismos. Se transmite preferentemente en forma oral y puede sufrir alteraciones y generar variaciones, sin cambiar radicalmente, lo que evidencia su plasticidad. En general, los folkloristas hispanoamericanos no se han ocupado mayormente de la articulación interna del fenómeno, ni de los efectos que produce en el grupo que lo comparte. Salvo Dannemann, quien estima que "un hecho cultural llega a convertirse en folklórico, sólo cuando para determinados grupos funciona como bien común, propio, aglutinante y representativo". (p. 29).

No obstante los esfuerzos realizados, creo que aún no se ha precisado con rigurosidad el fenómeno folklórico y el comportamiento que genera. De no explicar el hecho en todas sus posibilidades de manifestación, se corre el riesgo de manejarse con un concepto ambiguo o de superponerse al objeto de otras áreas de estudio de las Ciencias Sociales, como la Antropología Social, la Sociología, la Psicología Social o la Socio-Lingüística. Sin descartar que puede tener muchos elementos en común con éstas y otras disciplinas. Por tratarse de un problema de la conducta humana, seguramente, el Folklore necesita de la concurrencia de otras ramas científicas.

Es indudable, empero, que para sacar provecho de esa colaboración necesita perfilar con nitidez su objetivo.

Sin estar en condiciones de brindar respuestas concretas a esta problemática que nos preocupa a algunos folkloristas, puedo señalar rumbos que estimo fructíferos para deslindar este fenómeno. Considero que ciertos caracteres son fundamentales para acotarlo, tales como el mensaje, el código, el contenido y el grupo. Ellos fueron tratados en un trabajo anterior, realizado conjuntamente con otro autor. Por lo tanto, en esta ocasión, aludiré a ellos sintéticamente. Por mensaje me refiero a una manifestación de la conducta humana que puede ser tanto un objeto, como un comportamiento, como una expresión verbal. Implica un conocimiento que se transmite de uno a otro de los integrantes de un grupo. Este comparte un código —paralelo al establecido institucionalmente en una sociedad— al atribuir, tácitamente, determinada interpretación a ese mensaje. El contenido de dicho mensaje identifica a los componentes de un grupo, al producir el reconocimiento de solidaridad y pertenencia al mismo. En cuanto al grupo, en cuyo seno se produce este comportamiento, habrá que tener en cuenta la dimensión cuantitativa o la cantidad de participantes entre quienes circula esa manifestación, la extensión espacial o el ámbito físico en que puede ocurrir ese hecho, y la duración de esa conducta en el grupo, eliminando comportamientos formados coyunturalmente, momentáneos y fortuitos, que no provienen de un pasado que los identifique (Blache y Magariños de Morentín).

Las consideraciones previas nos permiten retomar la pregunta enunciada al principio. Para contestar a ella diremos que lo folklórico no está ceñido a la condición social del individuo, ni a su localización geográfica, ni a temas en particular. No es suficiente que una investigación trate sobre seres míticos para designar a ese estudio como folklórico. Estos entes extraordinarios, como cualquier otro tema, no son en sí mismos folklóricos, sino en la medida en que ellos puedan dar lugar a un tipo de comportamiento humano que, por sus características, podemos individualizar como folklórico.

La revisión del objeto de estudio del Folklore nos alerta sobre la necesidad de intensificar nuestros estudios. Tal vez estos cuestionamientos requieran replantear lo aceptado hasta ahora convencionalmente como folklórico, porque, quizás, no todo ello reúna estas condiciones. Pero también abre una serie de nuevas perspectivas más rigurosas y enriquecedoras para esta disciplina.

ABSTRACT

The author examines the cultural condition of folk mythological beings within the larger context of general culture. In this perspective, information is provided on the genesis and function of this class of beings while considering their impact on a human group. In her article, Dr. Blache then singles out for analysis the people's relations with these mythological beings in order to establish the extent to which folk studies can be legitimately concerned with them.

REFERENCIAS

- BLACHE, Martha y MAGARIÑOS DE MORENTÍN, Juan Angel, "Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de Folklore" [Buenos Aires], *Cuadernos*, III, Centro de Investigaciones Antropológicas, 1980.
- BLACHE, Martha, *Estructura del miedo. Narrativas folklóricas guaranícas*, Buenos Aires, Edit. Plus Ultra, 1983.
- BREDNICH, Rolf, "Comic strips as a subject of folk narrative research", en *Folklore today. A festschrift for Richard Dorson*, Linda Dégh, et. al. (eds.), Bloomington, Indiana University, 1976, pp. 45-55.
- DANNEMANN, Manuel, "Teoría folklórica. Planteamientos críticos y proposiciones básicas", en *Teoría del Folklore en América Latina*, Caracas, INIDEF, 1975, pp. 13-43.
- DÉGH, Linda, "Folk narrative", en *Folklore and folklife. An Introduction*, Richard Dorson (ed.), Chicago and London, The University of Chicago Press, 1972.
- FIRTH, Raymond, *Elementos de Antropología Social*, Buenos Aires, Edit. Amorrortu, 1976.
- GREIMAS, Algirdas, *Semántica estructural*, Madrid, Edit. Gredos, 1973.
- KIRK, G.S., *El mito. Su significación y funciones en las distintas culturas*, Barcelona, Edit. Seix Barral, 1971.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and other essays*, New York, Edit. Doubleday, 1948.
- MURRAY, Henry, "The possible nature of a 'Mythology' to come", en *Myth and Mythmaking*, Henry Murray (ed.), New York, Edit. Braziller, 1960, pp. 300-352.
- PATAI, Raphael, *Myth and modern man*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1972.
- POP, Mihai, *Problemas generales de Etnología europea*, comunicación presentada en el I Congreso Internacional de Etnología europea, París, 24-28 de agosto de 1971 (Traducción, del francés, C. Klianca).