

EL SIGUIENTE MATERIAL TIENE
DERECHOS DE AUTOR
POR LO QUE SE SUGIERE QUE EL
MISMO NO SEA REPRODUCIDO NI
USADO CON FINES DE LUCRO.
UNICAMENTE PARA FINES
EDUCATIVOS Y DE INVESTIGACION



TRADICIONES D GUATEMALA



UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIOS FOLKLORICOS

15

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA

Centro de Estudios Folklóricos

UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
CENTRO DE ESTUDIOS FOLKLÓRICOS
BIBLIOTECA

TRADICIONES DE GUATEMALA

15

Guatemala, Centroamérica

1981

BIBLIOTECA
CENTRO DE ESTUDIOS FOLKLÓRICOS
UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA

ENSAYOS

EL ORIGEN DEL MAIZ EN GUATEMALA: LECTURA SEMIOTICA DE MITOS MAYAS

*Perla Pietrich de García-Ruiz**

Nuestro **corpus** está constituido por tres mitos correspondientes a la tradición oral de comunidades que pertenecen a la familia lingüística maya de Guatemala. Estos mitos han sido tomados de monografías realizadas en el terreno.¹

Estos mitos son conocidos como mitos relativos al origen del maíz. Todos poseen como tema la instauración de un "saber" sobre las plantas cultivables y de un "saber - hacer" (cultivar y en consecuencia, hacer sistemático el trabajo agrícola).

Hemos utilizado el método semántico siguiendo la orientación y en consecuencia, el metalenguaje de A. J. Greimás, porque ofrece la posibilidad de realizar una descripción objetiva que tiene en cuenta "la materialidad" del texto como condición de existencia del sentido mítico.

Dentro de esta perspectiva el verosímil depende exclusivamente del texto;² el contexto sólo interviene en el análisis para confirmar hipótesis que han surgido exclusivamente del análisis textual.

No se trata de escindir totalmente el **corpus** del contexto sino de separar campos y considerar al discurso mítico como una unidad significativa con leyes internas propias de organización.

* Investigadora de la Universidad de La Sorbona de París. Trabajo preparado especialmente para **Tradiciones de Guatemala**.

1 Rodríguez Rouanet, F. (1971); Shaw, M. (1972).

2 Cfr. Ballón, 1978, pág. 58: "En lingüística el término texto designa cualquier conjunto de enunciados a análisis y actualizado en lenguaje oral o escrito".

El método nos permitirá comparar las distintas versiones y establecer las relaciones que los unen; el estudio de estas relaciones hará inteligibles estos mitos y nos ayudará a desentrañar la ideología que contienen sin recurrir a referentes externos; nos encauzará, a través de un proceso reduccionista, a trascender la manifestación textual para acceder al nivel interno que ha hecho posible su producción, a la estructura axiológica subyacente al discurso que forma la trama semántica y organiza su funcionamiento.

Nuestro trabajo está dividido en tres partes: la primera engloba el análisis de tres variantes seleccionadas como mitos de referencia; la segunda considera la posibilidad de que estas tres variantes constituyan un solo relato. En este caso la hipótesis consiste en suponer la existencia de un proceso de derivación entre los mitos, lo que da como resultado final un "inter-texto" o "meta-texto" que podemos imaginar como resultado de la convergencia de los enunciados básicos de las tres variantes analizadas anteriormente.

Este inter-texto constituye una estructura narrativa completa que condensa y al mismo tiempo completa el sentido de los mitos sobre el origen del maíz. En este caso cada variante de referencia es considerada como una secuencia del relato.

En la tercera parte hemos intentado realizar un análisis de la instancia de la enunciación considerando, como hipótesis, que se trata de un reflejo de situaciones y sobre todo de "efectos" del discurso enunciado.

PRIMERA PARTE

Primera versión: Colotenango³

"El maíz nos vino de un alto paraje —Nebaj— en el que el maíz era —en un principio— propiedad de la Dueña del lugar.

En cierta ocasión la gente del lugar sufría mucho de la escasez de alimentos; había hambre. Pero sabedores de la existencia de la planta que tenía el grano alimenticio, quisieron aprovecharla.

A este fin enviaron al cuervo para que la robara, pero no obstante la astucia de este pájaro, la Dueña lo sorprendió y nunca más volvió a la gente que lo estaba esperando.

Entonces la gente envió al zompopo. Este insecto pacientemente

logró llegar al lugar donde crecía el maíz y sin ser visto de la Dueña logró robar el grano.

La gente entonces comenzó a sembrar el grano y al poco tiempo en todos los campos se reproducía la milpa.

Cierta día la Dueña del maíz bajó a las tierras en que habitaba la gente y vio que se alimentaban con su grano y se alimentaban con su producto.

Entonces preguntó: ¿quién robó mi maíz? Nadie respondió. Sospechando que hubiera sido el zompopo preguntó también a éste: ¡Tú robaste mi maíz! . . . ¡Tú lo robaste y lo diste a la gente! Pero el zompopo tampoco respondió. Entonces la Dueña lo tomó entre sus dedos y lo comprimó fuertemente en la cintura para que respondiese. Es por eso que el zompopo, desde entonces, quedó muy delgado en esta parte del cuerpo y más abultado en los extremos.

Por eso no es bueno que se mate a los zompopos ya que fue gracias a ellos que los hombres tienen el maíz; pero, qué le vamos a hacer, hay que matarlos porque si no se comen la milpa."

El mito de referencia ha sido segmentado desde una perspectiva sintáctico-temática, lo que ha permitido establecer las siguientes secuencias narrativas: secuencia de la privación, secuencia de la búsqueda, secuencia del robo y secuencia del cultivo.

Hemos utilizado las siguientes notaciones simbólicas para señalar los roles actanciales de esta versión: S1 (los habitantes), S2-D (la Dueña), O1 (los alimentos), O2 (el maíz).

1. Secuencia de la privación

"El maíz vino de un alto paraje —Nebaj— en el que el maíz era —en un principio— propiedad de la Dueña del lugar. En cierta ocasión la gente del lugar sufría mucho de la escasez de alimentos; había hambre. Pero sabedores de la existencia de la planta que tenía el grano alimenticio quisieron aprovecharla".

En esta secuencia los actantes del mito están manifestados figurativamente a través de los actores "Dueña"⁴ "gente del lugar", "maíz" (con un sinónimo catalizado: la planta que tenía el grano).

Dentro de la estructura actancial se distribuyen como dos sujetos

4 Según la tradición, la Dueña del maíz habita en una colina llamada Paxil que se sitúa en el municipio de La Libertad, departamento de Huehuetenango. Ciertas tradiciones afirman que proviene de Nebaj, que se encuentra en las tierras altas del oeste de Guatemala, región que parece ser efectivamente el lugar de origen del maíz.

3 Valladares, L. 1957.

con sus objetos correspondientes, situados en tipologías diferentes y presentando una relación también diferente con el objeto: el sujeto "gente" (S1) se encuentra en un estado próximo a la disjunción en relación a su objeto "alimento" (O1) y disjunto de O2 (el maíz). El sujeto "Dueña" (S2) está conjunto al objeto maíz.

En este mito no se especifica cuáles son "los alimentos escasos", pero están calificados disfóricamente en relación al maíz: se trata de alimentos no suficientes y poco nutritivos.

Los dos sujetos están modalizados de manera diferente en relación a la posesión. El sujeto "gente" está modalizado negativamente en estado de sufrimiento. Sin embargo, es este sufrimiento provocado por el hambre el que modaliza el sujeto como deseante y le otorga la competencia necesaria para una performance todavía no actualizada: "quisieron aprovecharla".

Al final de la secuencia se introduce una configuración discursiva: el **provecho**. En este caso "aprovechar" supone una función: hacer aumentar los bienes o mejorar un estado a través de una actividad que implica el trabajo, la organización de actividades; en este caso se trata de la labor agrícola sistematizada. Por otra parte, la misma configuración discursiva pone de relieve un aspecto reflexivo: el de la apropiación o robo.

El sujeto en estado disfórico está definido por su necesidad no satisfecha de consumir para subsistir. La subsistencia —isotopía figurativa— está definida como la actualización del "ser" gracias "al tener". El no tener implica la no-subsistencia: la muerte.

2. Segunda secuencia: el robo

"Con este fin enviaron al cuervo para que lo robara, pero no obstante la astucia de este pájaro, la Dueña lo sorprendió y nunca más volvió a la gente que lo estaba esperando.

Entonces la gente envió al zompopo. Este insecto pacientemente logró llegar al lugar donde crecía el maíz y sin ser visto de la Dueña logró robar el grano".

En esta versión la secuencia de la búsqueda está implícita. Desde un comienzo el sujeto está en posesión del objeto mensaje (sabe dónde se encuentra el maíz y a quién pertenece) pero se encuentra en estado de privación en relación al objeto bien (el alimento) pues no sabe cómo procurárselo; no posee ni la competencia cognitiva ni la competencia pragmática. Por esta razón recurre a la mediación de los sujetos

delegados quienes supuestamente poseen las condiciones necesarias para realizar la performance que transformará la situación. Se trata del cuervo y los zompopos.

De esta manera se presenta la configuración discursiva del robo que se encontraba implícita, en tanto que programa narrativo virtual en la posibilidad de "aprovechar".

El robo se convierte en una performance puesta al servicio de la liquidación de la "carencia" que sufre el sujeto que se encuentra en estado disfórico.

A nivel de la performance el provecho se presenta sintácticamente como una conjunción inmediata del sujeto con el objeto con perjuicio para otro sujeto. Se trata de una apropiación, consecuencia glorificante de una prueba principal: el robo.

El cuervo posee una competencia cognitiva: la astucia, que se revela insuficiente, puesto que la Dueña lo sorprende. Se trata de una prueba deceptiva cuyo fin es crear una tensión en el relato y presentar la adquisición progresiva de la competencia.

El actor zompopo posee la competencia necesaria, es paciente y pequeño (lo que lo hace casi invisible); está calificado cognitiva y físicamente.

La prueba principal está precedida por una prueba calificante —el desplazamiento— con una consecuencia que consiste en la transgresión de la frontera.

El problema de "fronteras" está sustentado por un sistema normativo que, a nivel discursivo, se presenta como una distribución topológica jerarquizada; el espacio del "alto paraje —Nebaj—" corresponde al espacio de la Dueña y el espacio de abajo, "del lugar", corresponde a la comunidad.

Esta oposición alto/bajo supone una posesión eufórica (del alimento) que crea una dominación frente a una posesión disfórica (ausencia o escasez de alimentos por parte de la gente de la comunidad). La existencia de esta dominación, de esta separación de espacio, es el motivo de penurias de la gente.

El desplazamiento del sujeto delegado tiene como consecuencia inmediata la conjunción del sujeto con el espacio prohibido. Inmediatamente después se produce la conjunción con el objeto gracias al robo. Se trata de una confrontación de tipo polémica y de una adquisición reflexiva⁵ del objeto.

5 Según la terminología de Greimás: adquisición reflexiva: apropiación; adquisición transitiva: don.

La Dueña (S2) asume a lo largo del relato el rol actancial de anti-destinador (\bar{D}). La privación que conoce S1 se debe a la dominación ejercida por \bar{D} . A nivel pragmático acapara el bien alimenticio y a nivel cognitivo impone una serie de valores a través de la prohibición (obligación de "no - hacer") que reduce a S1 a un estado disfórico de dominación y lo modaliza negativamente.

La prohibición es ejercida por el actor divinidad que se erige en detentor y transmisor de una axiología. Las marcas de la prohibición están constituidas por la calificación de "robo" que la Dueña utiliza ante la apropiación del maíz por parte de la gente. ("¿Quién robó mi maíz?").

Robar significa entrar en estado conjuntivo con el objeto de otro, ejercer la violencia, cometer un delito y en consecuencia una falta, una transgresión de lo no permitido.

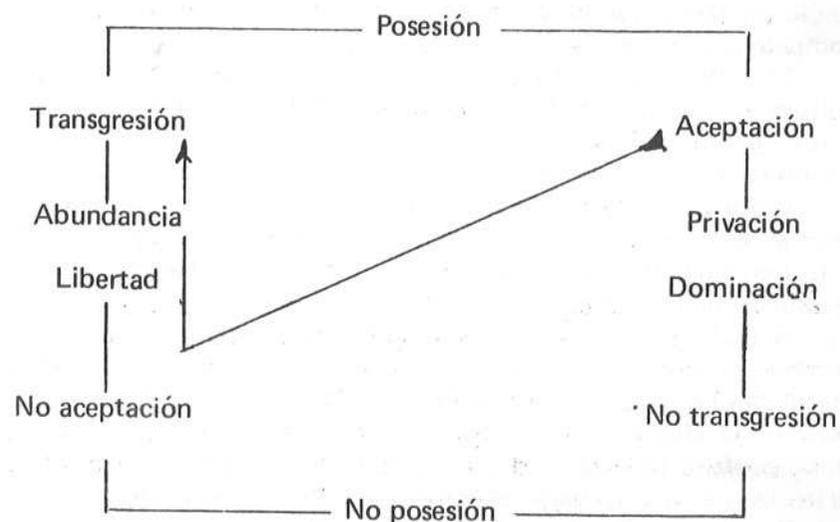
La prohibición es la base del contrato que existe implícitamente entre los dos sujetos. En tanto S1 obedezca a esta prohibición, S2 podrá ejercer su dominación reduciéndolo al estado de privación.

La realización del contrato puede llevarse a cabo a través de una aceptación (sumisión a las normas establecidas por el contrato) o de una transgresión (oposición a esas normas y en consecuencia, desobediencia).

S1 actualiza y realiza su programa narrativo a través de la ruptura de sus obligaciones. El resultado de esta transgresión es positivo para él y sancionado cognitivamente por S2 que realiza un acto de "reconocimiento" descendiendo a la tierra de los hombres y calificando el acto como robo.

Desde la perspectiva de S1, la transgresión tiene una retribución positiva: no recibe castigo sino recompensa: la abundancia de alimento y la libertad.

El resumen del programa narrativo a partir del eje de la posesión (del maíz) sería el siguiente:



El antidestinador queda desposeído de sus bienes en la dimensión práctica y es cuestionado en la dimensión cognitiva. La prohibición queda sin vigor.

Pero si aplicamos la modalidad veridictoria, el robo se reduce a una "apariencia": parece tratarse de un despojamiento pero en realidad se trata de una participación, puesto que los bienes divinos nunca pueden agotarse. Además la gente roba una sola vez y sólo algunos granos. La Dueña continúa poseyendo el maíz pero ya no lo acapara.

El sujeto del robo se define por la sobremodalización del "ser" a través del "tener"; dentro de la isotopía de la existencia (vida: poseer el objeto; muerte: estar privado de él), el acceso al objeto —alimento es la confirmación de su poder— "ser".

Si consideramos la posibilidad de establecer una isotopía temática sagrado/profano, podemos decir que a partir de la conjunción con S1, el objeto que antes pertenecía a la dimensión sagrada (arriba) se transforma en profano desde el momento en que es traído a la comunidad (abajo).

3. Tercera secuencia: la cultura

"La gente entonces comenzó a sembrar el grano y al poco tiempo en todos los campos se reproducía la milpa".

La demostración del "saber-hacer" (cultivar) es la glorificación del

sujeto en tanto que héroe. En este caso el conocimiento es innato, la competencia no supone ningún aprendizaje.

El robo hace profano el objeto y el cultivo lo culturaliza. La cultura tiene al mismo tiempo como destinador y como destinatario al actor "gente". El objeto proviene y se origina en la divinidad pero ella no interviene en su reproducción.

La posesión de la Dueña valorizaba el grano en tanto que objeto sagrado, el robo lo actualiza en tanto que objeto profano (perteneciente a la humanidad) y la cultura lo realiza en tanto que objeto cultural (producto de la técnica).

A partir del momento que el grano desciende hacia la región del hombre, pierde su carácter eufórico divino (calidad, abundancia, inagotabilidad), pierde la posibilidad de "ser excelente" sin esfuerzo (el maíz de la Dueña no es cultivado). Por este motivo se convierte en grano profano (opuesto a divino) y todas las características positivas se virtualizan, sólo el trabajo del hombre puede reactualizarlas.

De este modo, sin pasar por la mediación de la divinidad, por intermedio de una operación figurativizada en el actor "cultura", se recuperan todas las calidades "divinas" del maíz.

Esta operación produce una variación económica fundamental: la privación desaparece y se instaura la abundancia. Se pasa de un sistema de producción basado sobre la recolección o sobre la horticultura al de la agricultura. Esto significa un cambio actorial fundamental: el hombre deja de ser recolector y se convierte en agricultor.

En esta última secuencia se neutralizan casi todas las oposiciones que constituían la tensión inicial.

Segunda versión: San Rafael Petzal, Huehuetenango⁶

He aquí que los primeros pobladores de San Rafael se alimentaban exclusivamente de las plantas silvestres llamada *txetxib* (casco de mula) que los hombres buscaban afanosamente en los bosques donde crecía. Tiempo después, sus descendientes descubrieron casualmente que del cerro llamado *txe c'ojá* (atrás de la casa) situado al norte del pueblo, a una distancia aproximada de dos kilómetros, brotaba agua y formaba un arroyo. En cierta oportunidad lo observaban cuando con el natural asombro vieron que sobre el agua se deslizaba un pequeño grano de un cereal desconocido que no pudieron tomarlo porque se perdió en la rápida corriente.

⁶ Guía sociológica levantada por Lorenzo Castañeda, Instituto Indigenista Nacional, 1949.

Extraña les pareció a los vecinos la visión y en su mente surgió la seguridad de que el cerro estaba haciendo milagros y que deberían rendir tributo. Uniendo el pensamiento a los hechos fueron a traer una vela que como obsequio encendieron en las faldas del cerro. En seguida, en las aguas del arroyo aparecieron otros granos que se apresuraron a sacar.

De regreso a sus casas los sembraron y al cabo de algún tiempo brotaron de la tierra unas hermosas plantas cuyos frutos eran espléndidas mazorcas de granos blancos y amarillos.

Llegada la cosecha obtuvieron abundantes cantidades del preciado grano, parte de los cuales fue consumido y otra guardado para la nueva siembra, olvidándose así de su antiguo alimento que era el *txetxib*.

Transcurría el tiempo y los hombres no olvidaban aquella bendición del cerro y todos de acuerdo dispusieron llevarle otra vela como ofrenda, pero al encenderla sucedió algo inesperado: de las cristalinas aguas del arroyo surgió la figura de un ser humano. Era un hombre corpulento que con voz sonora se expresó en los siguientes términos:

"Yo soy el hombre del maíz y me llamo *Paxl* (Pascual), vengo de muy lejos, vivía en la costa pero se me ofendía lanzándome al suelo para que los animales me comieran. Busco ahora un nuevo hogar donde me sepan apreciar. Creo que entre ustedes será distinto y ello me hizo llegar hasta esta tierra".

"Ojalá que ustedes se porten bien conmigo y aprecien esos granos que les he enviado antes de mi llegada, pero les ruego que por intermedio de un zahorín el día 20 de abril de cada año celebren una costumbre en mi nombre. También voy a estar en el pueblo vecino de Santa Bárbara. Ya logré posada en el cerro *twi 'xtuc'* cuyos vecinos se comprometieron a practicar costumbre igual a la que ahora les solicito".

Dicho esto el extraño personaje desapareció como si las aguas del río hubiesen cubierto enteramente su cuerpo.

Desde entonces aquellos granos fueron conocidos con el nombre de "maíz" y cada año se celebra la costumbre solicitada por el Señor del Maíz, pero cuando falleció el zahorín encargado de realizarla, ya no hubo quien lo reemplazara y con el tiempo se olvidó la promesa...

Hemos utilizado la siguiente notación simbólica: S1-D2 (los pobladores), S2-D1 (el Dueño), O1 (las plantas silvestres), O2 (el maíz).

En este caso S1 se une al objeto a través del milagro ("acto de poder divino, superior al orden natural y a las fuerzas humanas", según el diccionario de la Real Academia).

A nivel figurativo este milagro se manifiesta a través de una serie de índices: un río, los granos de maíz y finalmente la aparición de la figura divina.

El milagro es una manifestación discursiva del poder del sujeto que lo produce y está destinado a establecer una relación destinado-destinatario. Esta relación, debido a la sobremodalización del poder del destinador (poder producir hechos sobrenaturales) se presenta jerarquizada.

1. Primera secuencia: la privación

“He aquí que los primeros pobladores de San Rafael se alimentaban exclusivamente de las plantas silvestres *txetsib* (casco de mula) que los hombres buscaban afanosamente en los bosques donde crecía”. Los sujetos están modalizados por el saber-buscar cuya consecuencia es encontrar. Se trata de un hecho aleatorio que presupone una posesión también aleatoria y que determina un estado disfórico.

Este sistema de recolección los coloca en el mismo estado inicial en que se encontraban los sujetos de la primera versión: hambre a causa de la escasez de alimentos (“se alimentaban exclusivamente de plantas silvestres”). Esta situación los lleva a una búsqueda “afanosa”.

La competencia del sujeto se reduce a un saber descubrir y está modalizado por un “querer-poder - saber-tener” las plantas silvestres (01).

2. Segunda secuencia: el milagro

Los hombres descubren por azar algunos granos de maíz flotando sobre las aguas del río pero no pueden recuperarlos. Luego de haber rendido culto pueden tomar algunos que entierran, obteniendo unas “hermosas plantas cuyos frutos eran espléndidas mazorcas de granos blancos y amarillos”.

La topología se presenta como mediadora entre el sujeto y el objeto que entra en su programa narrativo a partir del milagro.

El milagro es un efecto de sentido provocado por un “hacer” cuya finalidad es un “hacer saber” relativo a la existencia de un nuevo objeto y a la posibilidad de una actividad organizada (el cultivo), al mismo tiempo se trata de un “hacer-crear”, puesto que la acción determina una creencia y se inscribe al interior de la persuasión; se trata de hacer creer en el poder del destinador.

La interpretación del sujeto consiste en juzgar la aparición de los granos como la prueba de un milagro: “Extraña les pareció a los vecinos la visión y en sus mentes surgió la seguridad de que el cerro estaba haciendo milagros y que deberían rendir tributo”

La interpretación positiva de S1 lo modaliza según el “querer” (apoderarse del objeto) y lo transforma en sujeto performante: “Uniendo el pensamiento a los hechos fueron a traer una vela que como un obsequio encendieron en las faldas del cerro”.

Al realizar la performance (rendir tributo), el sujeto se inscribe en el esquema de manipulación del destinador. Los primeros pasos consisten en una persuasión cognitiva.⁷ Una vez que el sujeto se ha convertido en performante, el destinador utiliza la persuasión en la dimensión pragmática: propone el manipulado objetos positivos: “En seguida, en las aguas del arroyo aparecieron otros granos que se apresuraron a sacar”.

El cultivo y la cosecha que los hombres realizan con esos granos tienen para el sujeto, a partir de una perspectiva sintagmática, el valor de una prueba glorificante cuyas manifestaciones a nivel pragmático son los alimentos abundantes y a nivel cognitivo el olvido del antiguo alimento silvestre y un recuerdo permanente de la bendición de la colina.

Para el destinador se trata de la aceptación por parte de S1 de una especie de contrato fiduciario -1.- cuya finalidad es la de valorizar el objeto que ha entrado en circulación.

3. Tercera secuencia: el intercambio

“Transcurría el tiempo y los hombres no olvidaban aquella bendición del cerro y todos de acuerdo dispusieron llevarle otra vela como ofrenda, pero al encenderla sucedió algo inesperado: de las cristalinas aguas del arroyo surgió la figura de un ser humano. Era un hombre corpulento que con voz sonora se expresó en los siguientes términos”:

⁷ La persuasión comporta un “hacer” persuasivo del destinador manipulador y un “hacer” interpretativo del destinatario manipulado. Existen dos tipos de persuasión: la ejercida por un sujeto modalizado según el poder; en este caso el sujeto realiza una acción persuasiva de carácter pragmático que consiste en proponer objetos de valor cultural. La segunda es la ejercida por el sujeto modalizado por el “saber”; se trata de ejercer la persuasión a través de una acción cognitiva: el sujeto realiza juicios positivos o negativos en relación a la competencia del destinatario. La persuasión, según el poder, se ejerce a través de la tentación y la intimidación.

El destinador se presenta a nivel de la manifestación discursiva como el dueño del maíz con el rol temático de civilizador.⁸

Este rol le permite realizar una manipulación que se orienta hacia un intercambio implícito. El destinador establece una comunicación que reduce al destinatario a una situación de "no-poder - no-hacer"⁹. Para lograr este propósito el destinador refuerza la persuasión proponiendo objetos negativos (intimidación), amenaza con partir si no se le rinde culto: ". . .vengo de muy lejos, vivía en la costa pero se me ofendía lanzándome al suelo para que los animales me comieran. Busco ahora un nuevo hogar en donde me sepan apreciar. Creo que entre ustedes será distinto y eso me hizo llegar hasta esta tierra".

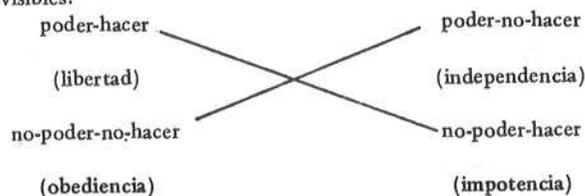
A nivel actancial hay un sincretismo entre D1 y O2 que al interior del programa narrativo de D1 sirve para reforzar la persuasión a nivel cognitivo.¹⁰ Es necesario hacer creer no sólo en la sacralidad de la divinidad que produce el milagro sino también en la sacralidad del objeto que ese milagro transmite. El objeto se identifica figurativamente con la divinidad. . .¹¹

El programa de base de D1 es "hacer-hacer" (manipular). A través de la persuasión asume otros programas de uso que transformarán la competencia modal del destinatario (D2): provoca un "querer-hacer" (tentación del grano), un "no-poder - no-hacer" (intimidación bajo la

8 Diccionario: Cfr. Greimás - Courtés, 1979: contrato: ". . . para que el intercambio pueda realizarse es necesario que las dos partes estén seguras sobre el valor del objeto que recibirán en la contrapartida; en otras palabras, que un contrato fiduciario (generalmente precedido de una persuasión y de una interpretación por parte de los dos sujetos) sea establecido con anterioridad a la operación pragmática propiamente dicha".

9 En la primera versión, la Dueña realizaba un programa narrativo de oposición, se negaba a donar el objeto de valor, se presentaba como un antidestinador de bienes culturales. El hombre debía robárselos. En la segunda versión, la situación se invierte.

10 Manipulación: a partir de la modalidad de "poder-hacer", existen cuatro formas previsibles:



11 Según la creencia tradicional, la identidad de la divinidad y de la planta es la misma. El agricultor en sus ruegos pide con frecuencia perdón a la divinidad porque tiene que enterrarla: "Perdónanos Madre Maíz tu cara bajo la tierra". Según cuentan, Paxil misma (la Dueña) esperando la lluvia, dice a los hombres: "estoy agonizando, mis hijos, a causa del verano".

amenaza de su partida, lo que equivaldría a un despojo del grano obtenido) y un "creer" en el "deber-hacer" (el creer se realiza con el milagro y el anuncio de la identificación divinidad —grano;¹² el "deber-hacer" se propone a través del intercambio).

D2 elegirá el programa de D1 porque él "quiere", "cree" y "debe-hacerlo". Desde un comienzo su respuesta está condicionada y aceptando el intercambio se inscribe en la situación de sumisión y obediencia. 5.- (Recordemos que la transgresión lo había colocado en la primera versión bajo el eje de la independencia frente a la Dueña).

El contrato

El Dueño se presenta como un sujeto (S2) no modalizado por el tener. Esta carencia lo incita a un desplazamiento desde la costa hasta "esta tierra" en busca del reconocimiento, de la sanción positiva lexematizada a través de la apreciación.

La relación que se establece con S1 —eventual destinatario— es contractual. El contrato tiene como finalidad la modificación del status negativo inicial de los dos sujetos: la privación de alimentos para S1 y la privación del culto para S2. Las carencias se sitúan sobre dos dimensiones diferentes en el relato. En el caso de S1 se trata de la dimensión pragmática y en el de S2 de la dimensión cognitiva.

Entre estos dos sujetos se producirá, a través del intercambio, una transferencia de valores: S2 ofrece un valor objetivo, cultural, que se inscribe en "el tener". se trata de un bien consumible caracterizado por su función alimenticia.

Por su parte, S1 ofrece a S2 un valor modal, le otorga a través del tributo la posibilidad de poder ejercer el poder sobre él, o sea de asumir el rol de destinador capaz de detentar el poder porque es reconocido —y temido— como demiurgo.

Para S2 el objeto maíz es un objeto que le permite actualizarse como destinador, es un ayudante modal que le sirve para instaurar en S1 nuevas competencias cognitivas para que la situación disfórica de despojamiento, de recolección aleatoria, de existencia precaria, sea invertida, progresivamente por intermedio del maíz lo conduce desde un "no-saber" sobre las plantas cultivables a un "saber" sobre los granos

12 El grano —la divinidad— se "sacrifica" por los hombres, se entierra todos los años, agoniza y renace para ofrecérseles. Por esto hay que agradecerle constantemente para que esté dispuesta a repetir su sacrificio. Por esto las "costumbres" (ritos) buscan su reconocimiento.

cultivables. S2 introduce la competencia para saber reconocer la semilla al mismo tiempo que su deseo de ser admitido como divinidad. S2 insta en S1 un "saber-hacer" práctico modalizado por el "deber". A nivel discursivo el hombre conoce y posee la semilla pero para conservarla debe rendir tributo a la divinidad.

El resultado del intercambio significa para S1 una pérdida de "poder-hacer" (libertad) y una adquisición de "poder-tener" (poder-ser). Esta transformación modal a nivel de roles temáticos equivale a:

colector: buscar, encontrar, descubrir
agricultor: cultivar, cosechar, producir.

Por su parte S2 mantiene su "poder-tener". El don del maíz consiste en una participación, puesto que el producto divino es inagotable. El don figurado sirve para actualizar su "saber-poder-hacer-hacer", lo que le asegura el control del grupo.

Sin embargo, el apoyo modal que permite el juego del programa narrativo de los actantes es la conjunción entre el "tener" y el "ser" que hace aparecer la isotopía de la existencia. Dentro del nivel inmanente del mito, para S1 la privación de alimento significa la muerte biológica y a nivel trascendente la privación de culto es para S2 la muerte mítica; sin el reconocimiento del destinatario no puede sobrevivir en su dimensión cognitiva.

El intercambio está incluido, englobado dentro de la manipulación porque la relación entre los sujetos está jerarquizada y porque S2 no sólo establece las condiciones sino que al mismo tiempo realiza un don que no lo despoja del objeto. El destinador participa de sus bienes mientras que el destinatario debe entregar enteramente su libertad.

La realización del intercambio supone por parte de S1 —destinatario— un "hacer" práctico y de la parte de S2 —destinador— un "hacer" cognitivo que consistirá en la sanción positiva o negativa sobre las acciones de S1. Esta función del destinador no está actualizada en nuestra versión si bien las acciones de S1 presuponen una sanción negativa: "Desde entonces aquellos granos fueron conocidos con el nombre de 'maíz' y cada año se celebraba la costumbre solicitada por el 'Señor del Maíz', pero cuando falleció el zahorín encargado de realizarla, ya no hubo quién lo reemplazara y con el tiempo se olvidó la promesa. . ."

La sanción, como lo veremos, tendrá lugar en la tercera versión.

El intercambio no realizado modaliza negativamente a S2

fundamentalmente en relación al "poder", puesto que la consecuencia modal del intercambio es la modalización de S2 como destinador al que se le rinde culto, es decir, cómo destinador que posee el "poder-ser" y el "poder-hacer" (ejercer el control).

En el caso de S2 se trata de un destinador cuyo poder no es anterior al ejercicio de su "hacer-hacer" sino posterior. El programa narrativo que S2 desarrolla en el relato no es una demostración de poder sino al contrario, la tentativa de "construcción" del mismo. No se trata de un destinador estático cuya jerarquía ha sido establecida anteriormente, desde siempre, sino de un destinatario en busca de identidad y de aceptación.¹³

El investimento del destinador depende de su reconocimiento en tanto que dueño del maíz y en tanto que maíz mismo. El reconocimiento tiene como consecuencia para S1 el acceso a un estado de abundancia y de dependencia. Su situación positiva está en relación directa con su sumisión. En lo que respecta al "tener", en tanto que posibilidad física, su estado es eufórico pero en lo que respecta a su posibilidad de "poder-hacer" su estado es disfórico, puesto que ha perdido su libertad de acción.

A nivel temático esta situación establece una jerarquía de isotopías: lo sagrado asume el proceso cultural. Por este motivo lo económico queda inscrito dentro del ámbito de lo sagrado y no separado como ocurría en la primera versión.

La semilla proviene de la divinidad y nunca pierde este vínculo sagrado, está en estrecha dependencia con su origen y por este motivo siempre su entrega depende del tributo que se rinda a la divinidad.

Así se crea una corriente de comunicación en círculo cerrado: los bienes, transformados (maíz - tributo), se reintegran constantemente al proveedor original:



13 Greinás, A. J., prefacio a Courtés, J. (1976): "De este modo la relación entre el destinador y el sujeto, tal como aparece en el relato proppiano es la de una jerarquía establecida y la relación dominante-dominado está establecida anteriormente. Sin embargo, es posible e incluso necesario invertir los términos del problema: en lugar de considerar el poder como preexistente al hacer-hacer y como su fuente, se puede por el contrario, pretender que el hacer-hacer, o sea la manipulación de ciertos sujetos por otros, es un hecho creador de relaciones de dominación y origen del poder establecido".

El hombre a pesar de operar una modificación sobre el objeto sagrado al cultivarlo, reconoce en él a la divinidad misma y es a ella —que se ofrece como alimento— a quien debe rendir tributos.

La cultura se presenta sacralizada, el proceso técnico se subordina al poder divino.

El recorrido que sigue el objeto es el siguiente:

sagrado — robo → profano
profano — cultivo → cultural
cultural — rito → sagrado

Si comparamos los semas fundamentales de las dos primeras versiones comprobaremos que existe inversión en un caso se trata de semas positivos y en el otro negativos:

Actitud de la divinidad:

Primera versión:

avarienta
pasiva

Segunda versión:

generosa
activa (entrega objeto)

Características especiales: (lugar donde se encontrará el objeto)

lejos (de la comunidad)
duro (roca)
profundo (dentro de la montaña)

cerca
blando (agua)
superficial (sobre las aguas)

Se ha producido en el segundo caso una transformación; los impedimentos a la conjunción del sujeto con su objeto han desaparecido aparentemente, la tercera versión demostrará de qué modo estas versiones invertidas resultan **complementarias**.

Tercera versión: Cuando Dios encerró el espíritu del Maíz. Texto Achí¹⁴

Jesucristo dijo que sus hijos ya no lo recordaban porque tenían de todo para comer. "Tienen maíz, tienen todo lo que necesitan para comer. Ya tienen su frijol, su arroz, su chile, su tomate, y de todo. Ya

14 Shaw, M., 1972.

no me recuerdan con candelas y por eso estoy sufriendo mucha hambre (siendo que el humo de la candela es mi comida); ya no me dan de beber; ya no me dan de comer", dijo.

Entonces pensó en tomar una decisión: escondería el maíz (el corazón del maíz o sea su espíritu) en una peña, y así habría escasez de todo. Y así lo hizo.

La gente, asustada entonces, buscaba la manera de alimentarse. Fueron a pedir a la gente rica y aun ellos estaban comprando maíz. Entonces había hambre en todo el mundo porque Dios había escondido el maíz —entre los Rabineros, entre los cubuleros, entre los de Joyabaj, entre los de Tz'aloj, de Ula'ib— habían vendido todo el maíz en San Martín, en San Juan, en Guatemala, en San Martín cerca de la Antigua, en Escuintla, en Santa Lucía y las costas. Todos habían vendido su maíz. Todo se había acabado. Todos buscábamos en todas partes y no encontrábamos nada. El maíz se acabó porque olvidamos a Dios. El Santo Maíz, el espíritu de nuestra tortilla, lo encerró en una peña para que nosotros nos acordáramos de El.

A los siete días vinieron los pajaritos —vinieron los cuervos, vinieron los xeros, los pericos, los loros, y todos pidieron su comida. Volaban alrededor de la peña porque allí sentían que estaba la comida. Pensaban cómo sacarla, pero no eran capaces de abrir un agujero en la peña. En ese momento vinieron los zompopos y uno de estos dijo a los pajaritos: "¿Cuánto me pagan si abro la peña y saco el maíz?" Entonces los pajaritos contestaron: "Nosotros vamos a comerte a tí". El zompopo contestó: "¡No!" "No me pueden comer, porque yo voy a hacerles un favor. Mañana cuando amanezca, tendrán maíz. Así lo voy a hacer si no me comen. ¡Vengan mañana y verán!"

Los pajaritos, entonces, dijeron al zompopo: "Bueno, si es así, si es así, si es cierto lo que dices, entonces no te comeremos". "Claro que sí", dijo el zompopo. "No importa que esté en la peña donde el Padre lo puso, lo sacaré de todos modos. Entraremos a escondidas del Padre. Todo lo haremos en secreto y mañana ustedes ya tendrán su maíz. Les voy hacer el favor".

Al día siguiente, cuando volvieron los pajaritos, el maíz ya estaba afuera. Los zompopos ya lo habían sacado de la peña. "Quién sabe cómo sacarían el maíz que estaba bien guardado en la peña", dijo Nuestro Padre Jesucristo al verlo. "No puede ser que haya sido abierta una peña como esa." En vista de que los zompopos habían sacado el maíz de donde él lo había escondido, pensó que lo mejor era repartirlo entre sus hijos. Y así lo hizo, dando un puñado a cada uno, recomendándoles que fueran a sembrarlo, haciendo sus milpas. "Sólo

una cosa quiero", dijo: "Que se acuerden de mí todos los días, y a toda hora, no conviene que sólo coman sin acordarse de mí."

Y a los zompopos les dijo: "Les voy a castigar. Les voy a amarrar de la cintura, porque ustedes se metieron en la peña sin permiso". Y se las amarró. Pero entonces, el zompopo, siendo muy astuto, reventó la pita, entró corriendo a su cueva y así no lo pudieron agarrar. Y hasta hoy día, los zompopos tienen delgadita la cintura.

De todos modos es por los zompopos que estamos vivos; también por ellos están vivos los pajaritos, los pollos, los pavos y los patos, porque ellos nos hicieron el favor de sacarnos el maíz; y desde entonces tenemos también nuestro frijol, nuestro arroz, nuestro chile y tomate, nuestro chiltepe. Comemos, pues, por los zompopos.

Por eso no debemos matar a los zompppos. Es una lástima quemarlos y ponerles veneno para matarlos, porque ellos no tienen la culpa; sólo buscan su alimento. Si les ponemos candelas, y copal-pom, se van solos. Rezamos y ya no vuelven a molestar. Así mandó Jesucristo. Dejó ordenado que tenemos que pedir el favor de ellos.

"Sólo por ellos comemos. Es palabra antigua que fue encerrado el maíz en una peña".

Hemos utilizado la siguiente notación simbólica: S1-D2 (los hombres), D1- \bar{D} (la Dueña), O1 (las plantas silvestres implícitas), O2 (el maíz), O3 (el humo de la vela), S2 (los pájaros), S3 (el zompopo).

Hemos dividido este mito en tres secuencias: la sanción, el robo y el intercambio. Las dos últimas secuencias repiten las situaciones ya enunciadas en las versiones primera y segunda.

La situación inicial presenta un estado de equilibrio a pesar de la transgresión de un contrato implícito.

1. Primera secuencia: la sanción

"Jesucristo dijo que sus hijos ya no le recordaban porque tenían de todo para comer..." "Entonces pensó en tomar una decisión: escondería todo el maíz (el corazón del maíz o sea su espíritu) en una peña; y así habría escasez de todo. Y así lo hizo".

La sanción es provocada por la transgresión del contrato y por el no cumplimiento, por parte de los destinatarios, de su "deber-hacer" (rendir tributos), o sea, por la ruptura del intercambio alimento biológico contra alimento mítico.

El retorno al estado de privación ("Entonces había hambre en todo el mundo porque Dios había escondido el maíz") no repite

exactamente el estado inicial de la primera y segunda versiones, puesto que ahora existe un recuerdo de otra época pasada de abundancia que modaliza al sujeto por el deseo de recuperar aquello que había poseído. Esta situación disfórica supone una euforia inmediatamente anterior.

Existe un sentimiento de carencia: "El maíz se acabó porque olvidamos a Dios, el Santo Maíz, el espíritu de nuestra tortilla, lo encerró en una peña para que nosotros nos acordáramos de El."

El reconocimiento equivale a una glorificación del poder de O1. A partir del momento en que la sanción transforma la situación, se modifican los roles actanciales: Dios asume el rol del antidesinador (D) y los hombres el rol de S1. Los dos actantes se encuentran en situación de carencia: para el primero se trata del alimento mítico (el humo de la vela -O3-) y para el otro del maíz (O2).

La carencia virtualiza nuevamente en S1 el programa narrativo que supuestamente ya ha realizado (en el mito hay catálisis de la conjunción primera de S1 con O2).

La búsqueda del alimento se inscribe como una prueba deceptiva: nadie puede proveer el alimento salvo Jesucristo.

2. Segunda secuencia: el robo

Un micro relato incorpora los animales al mito con un programa narrativo independiente, ellos se encuentran también en estado de carencia en relación a O2.

Los pájaros (S2) no poseen las competencias necesarias para mantener una confrontación polémica con \bar{D} (fuerza para perforar o talla pequeña). Se establece un intercambio con el zompopo (S3): ellos lo dejarán vivir si les procura el alimento. El zompopo está modalizado según el "saber-hacer" y según el "poder-hacer", lo que les permite realizar con éxito la prueba principal —el robo— que será glorificado por el anti-destinador con una sanción cognitiva positiva, o sea, con el reconocimiento de éxito ("Quién sabe cómo sacarían el maíz que estaba bien guardado en la peña") y por una sanción pragmática doble: positiva para el actor "hombre", pues la recompensa consiste en una distribución de bienes ("En vista de que los zompopos habían sacado el maíz de donde él lo había escondido, pensó que lo mejor era repartirlo entre sus hijos") y negativa para los zompopos que son castigados atándoles una cuerda a la cintura.

A partir de este momento "los hombres" se incorporan nuevamente al relato para asumir el programa de los animales como

programa de uso^{14a} en relación al programa de base del sujeto.

3. Tercera secuencia: el intercambio

"Y así lo hizo, dando un puñado a cada uno, recomendándoles que fueran a sembrarlo, haciendo sus milpas". "Sólo una cosa quiero", dijo: "Que se acuerden de mí todos los días, y a toda hora, no conviene que sólo coman sin acordarse de mí".

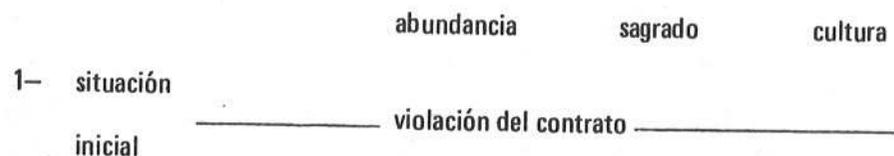
Desde el momento que \bar{D} constata el robo asume el rol de destinador para no perder su poder sobre S1. De esta manera se instaura nuevamente como destinador práctico (dador de bienes materiales) lo que a su vez le permite implicarse en el estado de abundancia como destinador axiológico (creador de normas). El objeto alimenticio es el medio a través del cual logra sus fines: "Que se acuerden de mí todos los días, y a toda hora, no conviene que sólo coman sin acordarse de mí".

El reconocimiento cognitivo de S1 (recuerdo, culto) y el reconocimiento práctico (ofrecer un tributo) reintegran el poder a \bar{D} .

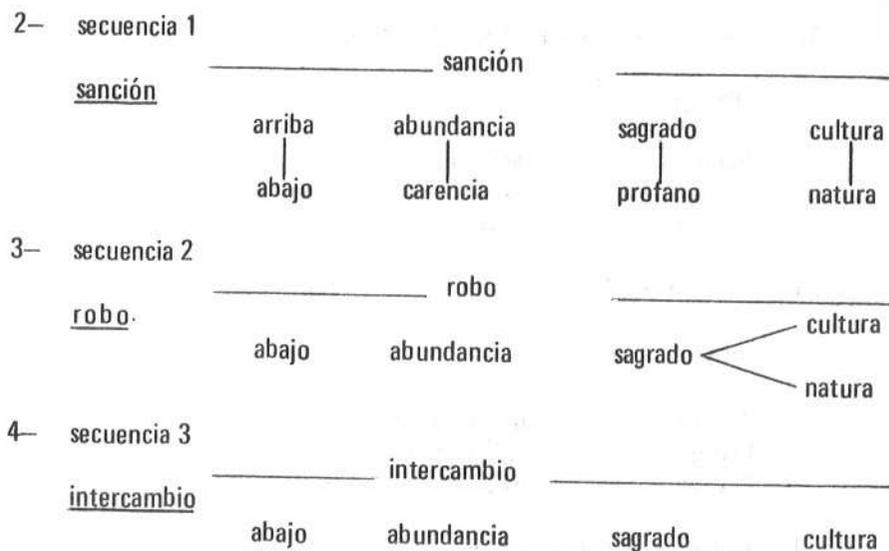
A través de la distribución se realiza la conjunción S1-02 (alimento) y se actualizan la conjunción D-03 (recuerdo, tributo, "poder - hacer-hacer", manipular).

A lo largo del relato el destinador ha asumido los roles de destinador -juez (sanción), de antidestinador (robo) y de destinador-manipulador (intercambio en tanto que estrategia frente al robo).

Un esquema general, siguiendo el modelo propuesto por Ballón (1978) permitirá observar el carácter cíclico del mito que se actualiza cada vez que hay una tensión: el comienzo es una realización posible del final en el que el equilibrio se establece.



14a Distinguimos: programa de base —programa principal— que marca la línea directriz de la narración y programa de uso: aquellos programas colaterales que ayudan para que el programa principal se lleve a cabo.



Acotaciones

1. Situación de equilibrio: el "hacer" transformador del hombre está sacralizado, por lo tanto hay aceptación de un destinador práctico y al mismo tiempo axiológico: hace don de bienes e impone normas. Sin embargo, el hombre viola este contrato con el olvido de los tributos que debe a la divinidad.
2. La sanción de la divinidad reestablece las oposiciones y la carencia.
3. El robo mediatiza todas las oposiciones pero lo sagrado queda sólo como mediador entre los términos de la oposición natura/cultura.
4. Si analizamos el robo a partir de la modalización de la veridicción dentro de la posición de "apariencia", el destinador distribuye los bienes, pero en "realidad" distribuye aquello que los hombres, a través de los animales, ya han obtenido.

Con esta manipulación pretende presentarse ante los hombres como donador para poder establecer el intercambio. La distribución es una manipulación que incita al sujeto a la aceptación (virtual) del programa narrativo propuesto por el destinador. De esta manera, él puede asumir el proceso cultural.

Las transformaciones fundamentales del relato se producen a causa del hacer de los actantes. Podemos presentarlas de la manera siguiente:

- 1) Hacer transformador de la Dueña:

sanción

Acción: esconder
Competencia: "querer - poder - saber"
Consecuencia: privación.

- 2) Hacer transformador de los animales (zompopos)

robo

Acción: apropiación
Competencia: "saber-hacer"; "poder-hacer"
Consecuencia: adquisición ("poder-tener")

- 3) Hacer transformador de la Dueña

intercambio

Acción: distribuir
Competencia: "saber"; "poder-hacer-hacer" (manipular)
Consecuencia: recuperación del equilibrio

B. SEGUNDA PARTE

Trataremos de analizar los tres mitos de referencia como si se tratara de un solo relato compuesto por tres mini-relatos.

El **corpus** así constituido supone, entre otras premisas, la existencia de un encadenamiento entre los mitos, de una relación de derivación y fundamentalmente de la posibilidad de que, a partir de un mito primario (que podría ser la primera versión) se pudiese considerar cada mito como una reflexión sobre el mito precedente, lo que establecería un lazo causal de evolución.

Si esta hipótesis es correcta se trataría de una adaptación progresiva del mito —de la representación simbólica— a la realidad vivida por el grupo en cada nueva circunstancia de tensión.

No pretendemos establecer una cronología de aparición de los mitos sino de suponer una progresión significativa que, considerada en su totalidad, demostraría la complementariedad de las tres versiones de referencia.

De esta manera sucinta tendremos en cuenta los siguientes aspectos

1. el del nivel de sintaxis y el nivel de semántica fundamental;
2. el del nivel de sintaxis y de semántica superficial: programas narrativos, esquema narrativo, sintaxis actancial; y
3. el del nivel discursivo: actores y figuras.

Delimitación textual

Los hombres tienen hambre en la región baja porque se alimentan de raíces o de granos salvajes de mala calidad. Sin embargo, saben que allá arriba, en la montaña, en el interior de una gruta vive una divinidad que esconde el grano de un alimento magnífico. Por esta razón suben y lo roban gracias a la ayuda de los animales.

Cuando la divinidad descubre el robo, decide distribuir los granos a los hombres diciéndoles que él es el grano mismo y que es necesario respetarlo y honrarlo con ofrendas, pues en caso contrario, los castigará negándoles el grano. A partir de ese momento los hombres comenzaron a cultivar la **milpa**.

1. Sintaxis y semántica fundamental

En la situación inicial del mito el hombre depende totalmente del mundo vegetal para subsistir; mantiene con él una relación directa basada en la recolección. En oposición existe una divinidad ligada también al mundo vegetal y propietaria de una planta particular: el maíz.

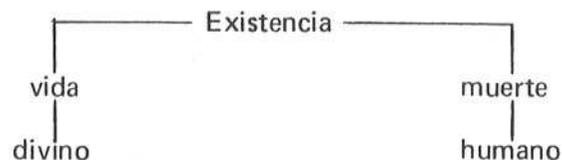
Entre los dos actores hay un mundo intermedio, el de los animales que actúan en calidad de ayudantes del hombre llevando a su mundo "natural" el vegetal "sagrado".

En el estadio inicial (situación de carencia) el mito postula a primera vista dos instancias opuestas: natural vrs. divino. El primer término de la oposición parecería articularse a su vez en humano-vegetal. El segundo se articularía en divino-vegetal.

Sin embargo, la diferencia de los vegetales poseídos (duros y escasos para los hombres; tiernos y abundantes para la divinidad) permite establecer una oposición fundamental: humano - divino.

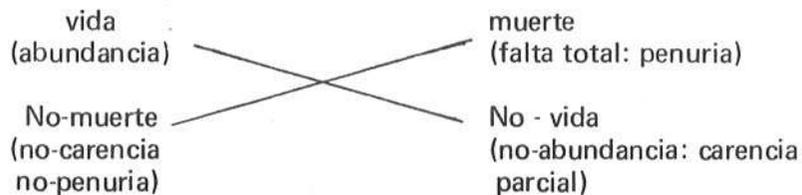
Podemos observar que una oposición paradigmática actorial remite a oposiciones categoriales de un nivel más profundo. En efecto, la

situación de penuria alimenticia del hombre debida a la falta de semilla hace aparecer el término "existencia", eje de la categoría sémica que subsume dos términos contrarios: vida y muerte, que definen semánticamente lo divino y lo humano.



Al interior del paradigma **humano**, el rol temático "hambrientos", nos induce a asociar este término a la muerte mientras que dentro del paradigma **divino** asociamos la vida por la abundancia de alimentos.

Si tenemos en cuenta el esquema compuesto por el eje contradictorio de "vida-no-vida", comprobamos que la vida humana se define por la deixis negativa de la muerte que se traduce por la falta o la penuria total más la negación de su contrario: no-vida, no-abundancia o penuria parcial. De este modo podemos establecer el siguiente modelo:



Existe una relación a nivel discursivo entre la gradación cuantitativa de la posesión y la gradación aspectual (incoativa, durativa, terminativa) de los estados considerados como procesos y esto permite pasar de un nivel lógico semántico (en donde se sitúan los términos contrarios y contradictorios sin solución de continuidad entre ellos) al nivel discursivo en el que la antropomorfización hace posible el pasaje de un término a otro.

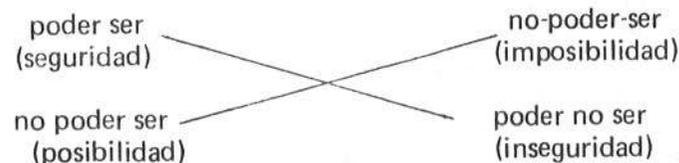
Es así como el rol temático de "hambrientos" (incoativo: "moribundo") que corresponde al eje vida - no - vida explica la situación de no-vida en razón de la carencia parcial que remite en corto término a un estado terminativo: la muerte.

Esta situación obliga a intentar resolver la situación a través de una

transformación capaz de modificar el estado del sujeto y colocarlo sobre el eje muerte - no - muerte, que, a su vez, tiene como estado terminativo la vida.

La relación de contradicción muerte-no-muerte lleva a la afirmación de su contrario: "vida", como consecuencia de la performance del robo.

Un cuadro de sintaxis fundamental puede establecerse a través de las oposiciones modales:

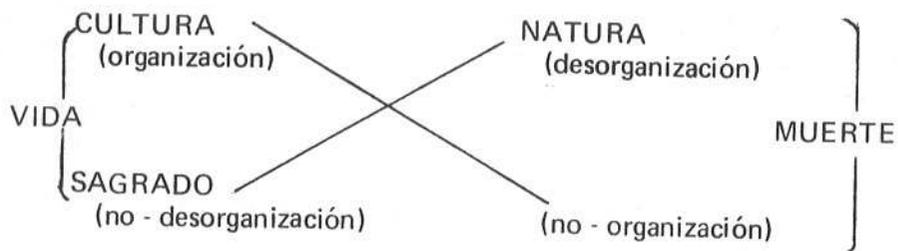


En un comienzo el hombre se encuentra en un estado de imposibilidad existencial a causa de la falta del grano alimenticio de buena calidad y la ausencia de organización que se traduce por un estado de natura.

La instancia divina posee el alimento pero no la organización necesaria para asegurar la subsistencia del hombre. Lo divino no necesita ningún tipo de organización, puesto que posee el orden espontáneo, sin esfuerzo. Dentro del medio sagrado el grano existe en forma espontánea.

El hombre se ampara del grano a través del robo. Esto quiere decir que deja de estar en un estado de imposibilidad, de inseguridad, para pasar a un estado de posibilidad, de virtualidad representado por lo sagrado (figurativamente el grano de maíz). El pasaje siguiente consiste en acceder a un estado de organización en donde existirá la seguridad de poder-ser. Este estado es el de la cultura fundada sobre la organización sistemática de trabajo y basada sobre la posesión de un vegetal domesticado.

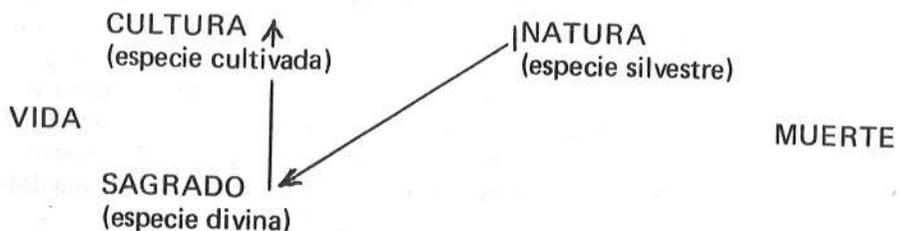
Estos tres términos constituyen oposiciones que se combinan para dar origen a una estructura elemental de significación. A través de las flechas mostraremos las relaciones existentes entre los programas narrativos del sujeto y las categorías binarias del cuadro semiótico.



A nivel superficial el pasaje de la natura a la cultura se produce gracias a la estrategia del hombre frente a la divinidad, resultado de una serie de competencias cognitivas y prácticas que culminan con la apropiación del objeto sagrado.

El pasaje de lo sagrado a lo cultural supone de parte de lo sagrado una manipulación que se resuelve por un intercambio. De esta manera, el objeto eufórico entra en un nuevo circuito en el que es plantado, recolectado y consumido por el hombre (en oposición a la existencia espontánea que caracteriza el objeto divino) para luego volver a la divinidad en forma de tributo.

Al interior del programa mítico, cada transformación de estado equivale a una comunicación de objetos. El pasaje de la desorganización (natura) a la no-organización (sagrado) implica el abandono de un alimento salvaje y la conjunción con otro de origen divino. El pasaje del estado de no-desorganización a aquél de organización (cultura) supone una transformación del objeto divino en objeto cultural (elaborado, cultivado, trabajado). Sin embargo, hay que notar que el objeto salvaje no domesticado es abandonado mientras que el objeto divino es transformado al someterlo a otro tipo de reproducción que deriva del trabajo humano (por oposición a su generación divina anterior):



La especie cultivada proviene de la instancia sagrada y la deixis positiva está situada entre los términos sagrado y cultura, puestos en relación por implicación simple.

La orientación de los programas narrativos de los sujetos y la circulación de los objetos están determinados por esta estructura profunda basada en la relación contradictoria entre los términos sagrado y natura.

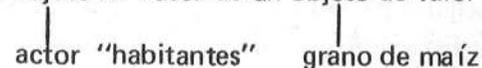
A nivel discursivo esta estructura interna se presenta como la instauración de un proceso cultural que se origina en el ámbito sagrado y permite la subsistencia del grupo. Esto crea relaciones permanentes de dependencia (deuda, tributos. . .) del grupo frente a lo sagrado.

2. Nivel de sintaxis superficial: sintaxis actancial:

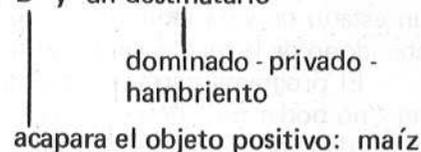
Presentamos a continuación un esquema de base que puede servir para apoyar nuestro análisis:

El relato está determinado por la ruptura de un contrato implícito y la aceptación de un nuevo contrato.

A) Confrontación polémica: sujeto en busca de un objeto de valor



El contrato implícito supone un \bar{D} y un destinatario



Ruptura (violación): robo que transforma el destinatario en anti-sujeto frente a \bar{D} y al mismo tiempo en destinador - destinatario de su propio "hacer": apropiación del objeto y a continuación procesamiento cultural.

B) Confrontación contractual: sujeto en búsqueda de la instauración de un contrato (intercambio del maíz contra el tributo). Actor: Dueña.

Consecuencias:

INVESTIMENTO DEL ANTIGUO D COMO DESTINADOR

- Destinator prescriptor: imposición de un sistema taxinómico.
- Destinatario: investimento del anti-sujeto como destinatario dominado (sujeto cuyo hacer —"deber-hacer"— es la proyección sintagmática del sistema taxinómico establecido por el destinator.
- Destinator-juez: controla el cumplimiento o no cumplimiento del deber-hacer.

El sujeto "habitantes"

La situación inicial de S1 se traduce por una privación cuya consecuencia es la penuria. Este hecho supone la existencia de un \bar{D} del que depende esta situación.

A través de la recolección o de la horticultura el sujeto logra apenas subsistir, puesto que se alimenta con plantas de mala calidad (01). El robo le permite desposeer a S2 (la Dueña) del objeto maíz (02) y asegurar para el futuro el estado de abundancia gracias a la cultura.

Esta sintaxis superficial es homologable a la sintaxis profunda. El estado de penuria corresponde al lexema "agonía" y virtualmente a "muerte". La transformación provocada por el robo coloca al sujeto en un estado de vida (abundancia) que supone la agricultura (cultura) y el abandono de la recolección (natura).

El programa narrativo del sujeto implica un programa modal, o sea un "no-poder-ser" debido a la posesión insuficiente que determina la necesidad de tener para poder-ser (subsistir). En consecuencia, el "querer-tener" el objeto 02 le obliga, por falta de competencia, a recurrir a los animales que poseen el "saber-tener" (conocen dónde se encuentra el grano) y el "poder-tener" (pueden obtenerlo). Todo esto hace posible el tener del sujeto (poseer el grano) y el "hacer-ser" (reproducirlo, cultivarlo) que determinan al mismo tiempo el ser del objeto cultural el ser del hombre cultural.

Este programa narrativo está orientado hacia un estado final en el que el sujeto podrá tener el alimento y podrá hacer libremente puesto a través del robo, él transgrede las prescripciones y se vuelve independiente frente al destinator del contrato prescriptivo. El hombre se presenta al mismo tiempo como destinator y como destinatario,

tanto en la atribución reflexiva del objeto (robo) como en el hacer transformador al que está sujeto al objeto (cultura).

La prueba principal, el robo, es positiva para S1 y pone fin a la manipulación del anti-destinator.

Pero se trata también de una prueba negativa, de una transgresión de prescripciones establecidas por el destinator del contrato. Esta performance inviste a S1 con el rol actancial de antisujeto y al mismo tiempo con el rol de destinator-destinatario. El robo puede ser considerado como la culminación de una estrategia frente a \bar{D} .

Esta situación provoca inmediatamente en \bar{D} una manipulación cuya finalidad es el establecimiento de otra forma de comunicación, esta vez contractual en oposición a la comunicación polémica del robo.

Después del robo D domina de nuevo la situación porque se instaura en destinator y asume el rol de distribuidor.

Esta forma de comunicación se presenta como un nuevo contrato en el que —a nivel de "apariencia"— el destinator ofrece el objeto de deseo al destinatario, quien lo acepta.

A nivel de "realidad", la acción no se centra sobre la adquisición del objeto, puesto que el anti-sujeto ya lo posee a causa del robo (lo que provoca la manipulación del antidestructor) sino sobre el establecimiento de un nuevo orden a través de la transformación actancial que implica la aceptación del intercambio. El anti-destinator se convierte en destinator y en consecuencia, se integra a la nueva situación. En efecto, el sujeto no busca más el objeto, puesto que ya lo posee; esta situación implica que su rol de \bar{D} ya no tiene vigor. Por otra parte, el anti-sujeto a su vez se transforma en destinatario, o sea que la violación en relación al primer contrato se convierte en aceptación de un nuevo contrato y en consecuencia, de un nuevo control.

Este nuevo contrato se basa aparentemente en el intercambio, pero en realidad implica una dominación. La relación entre los dos contractantes es hipotáctica y en el caso del destinator no hay don del objeto que propone sino participación. En ningún momento queda desposeído del bien alimenticio mientras que el destinatario sufre la pérdida total de su libertad: debe rendir tributo en forma permanente, lo que significa reducirse a un estado de dominación.

El contrato inicial prohibía el tener. El contrato final prescribe el tener y lo somete al cumplimiento de reglas.

Intentaremos esquematizar el programa narrativo de S1 inscribiendo las transformaciones que tienen lugar a nivel actancial y de las modalizaciones:

Estructura polémica: robo

anti-sujeto, destinador¹⁵
destinatario (de su propio "hacer")
poder-hacer
poder-tener

Estructura contractual: intercambio

destinatario
no-poder-hacer
poder-tener

La confrontación polémica corresponde a la primera parte del relato y está provocada por la violación de un contrato prohibitivo que colocaba al sujeto en estado de privación y de dependencia. El robo liquida esta carencia a nivel de posesión, puesto que el objeto negativo (el alimento escaso) es reemplazado por el objeto positivo (alimento abundante) y, a nivel de "poder-hacer", se recupera la libertad.

La confrontación contractual equivale al restablecimiento de un nuevo contrato que cierra en forma de epílogo el relato.

De esta manera el sujeto consigue una reintegración del tener y en consecuencia, de su poder-ser (isotopía modal superficial), pero se coloca nuevamente en la situación inicial de alienación, puesto que depende una vez más de un destinador externo.

El sujeto-destinador: la Dueña

A partir del programa narrativo de S2 (la Dueña), debemos considerar un estado de abundancia inicial que es concomitante a la carencia de S1 y que señala una relación hipotácica entre los dos actantes invistiendo a S2 como anti-destinador, puesto que no quiere ceder ni participar de sus bienes positivos.

Frente a esta oposición S1 reacciona y a través de la astucia y la violencia se ampara de los bienes de \bar{D} . Ante este hecho la actitud represiva de \bar{D} se transforma en actitud de don¹⁶ y a través de una

15 Cfr. Greimás, A.J. (1976), pág. 234: cuando analiza "La búsqueda del miedo", habla de este tipo de héroe que parte a la aventura encarnando "la voluntad pura y la pura voluntad de actuar" sin tener necesidad de un destinador: "Así el héroe sin contrato se convierte en su propio destinador."

16 Es interesante tener en cuenta que la figura ambivalente de la divinidad represiva-donadora es común a los mitos que tratan sobre la donación de plantas cultivadas.

Lévi-Strauss (1964, pág. 175) habla de varios mitos gé en los que una estrella aparece como donadora de estos bienes. En todos los casos, la donación tiene lugar después de una violación: M89: "Un día mientras el marido cazaba, un indio viola a la joven cuya sangre se vierte. Entonces la joven prepara un filtro y envenena a toda la población. Luego remonta el cielo dejando las plantas cultivables a los pocos sobrevivientes que quedaron."

contra-estrategia recupera lo que había perdido (el poder de control sobre S1), esta vez en calidad de destinador positivo.

Se trata de un destinador que acepta, que se ve obligado a aceptar una modificación y una revisión del modelo axiológico que representa. Por este motivo realiza una contra-estrategia a fin de obtener, a través de la distribución aparente de valores objetivos, una serie de valores de tipo cognitivo que le permitirán calificarse en la nueva situación como sujeto-destinador.

La situación de equilibrio dentro de su perspectiva consiste en asegurar la permanencia de una relación jerarquizada entre el mundo profano (cultura) y el mundo sagrado que representa.

Este equilibrio existía en la situación inicial en la que S1 se encontraba en estado de dominación y de dependencia a causa de la privación provocada por \bar{D} .

El desequilibrio significa para \bar{D} la pérdida de poder (poder-hacer-hacer) y para recuperarla se presenta frente a S1, luego de haberse consumado el robo, asumiendo un sincretismo con el objeto y en actitud de donación (condicionada al intercambio) a fin de incorporarse al estado de cultura.

De esta manera, la transformación puramente económica que implica el proceso de la agricultura quede inscrito al interior de la dimensión sagrada. Esto permite a lo "sagrado" administrar los bienes materiales para establecer las normas y asumir el control social.¹⁷

En la situación inicial, \bar{D} se presenta como detentor de un poder que, desde siempre, le ha permitido ejercer un "hacer" cuya finalidad es provocar el "hacer" de los sujetos. La estrategia de S1 (el robo) lo despoja de este poder y lo obliga a ejercer una manipulación que le permitirá crear nuevamente relaciones de dominación. La manipulación crea en este caso su poder y constituye su programa narrativo.

Se trata de un destinador manipulador, incoativo, promotor de acción, provocador del hacer de los sujetos. Este destinador activo y performante comunica al sujeto destinatario los elementos de la competencia: "querer-hacer" (por la tentación), "deber-hacer" (por la intimidación) y "querer-crear" en el deber-hacer (por el milagro y el sincretismo actorial).

Ese destinador que ha recuperado su poder y que trasmite a los sujetos destinadores los elementos de la competencia y los valores en juego, tiene como función sancionar posteriormente sus acciones.

17 Un aspecto que nosotros no tratamos porque es de orden contextual y se pasaría de los límites de nuestro análisis, es el estudio de los roles asumidos por ciertos actores, como los chamanes-sacerdotes que asumen roles políticos.

Intentaremos formalizar los roles actanciales y las modalidades de la Dueña a partir de dos tipos de relaciones fundamentales que se presentan en el relato:

Estructura polémica	Estructura contractual
Actante: D.	D1.
Modalidades: no-poder-hacer-hacer.	poder-hacer-hacer.

El objeto alimenticio. Relaciones

El objeto de valor está representado por el actor "alimento". En el primer enunciado de estado (carencia) está connotado disfóricamente (01). El hacer transformador de S1 (el robo) permite la substitución de este objeto por otro (02), connotado positivamente en su estado conjuntivo con S2 a quien pertenecía.

Los valores positivos de 02 (maíz) realizado en su estado de conjunción con S2 se virtualizan con el robo y se realizan nuevamente con la cultura.

La "inagotabilidad" que caracteriza a 02 y que garantiza el estado de abundancia depende inicialmente de su condición divina (conjunción con lo sagrado) y luego de su condición cultural (conjunción con lo humano).

El objeto sagrado tiene una posibilidad alimenticia real únicamente para la divinidad y para los animales; para los hombres se trata de una posibilidad virtual. Esta virtualidad es la mediación que permite el pasaje a la cultura, que obliga a la instauración del proceso técnico para recuperar los valores y transformar el alimento sagrado en alimento humano.

El mito impone al grano cultivado un origen sagrado (anula la existencia de una semilla silvestre que por hibridación se convierte en maíz domesticado).

A nivel actorial cada grano representa a la divinidad.

Alimento natural	Alimento sagrado	Alimento cultural
Manifestación	Manifestación	Manifestación
especies silvestres	grano-divinidad	milpa divina

no-cultivada	no-cultivada	cultivada
mala calidad	buena calidad	buena calidad
rendimiento débil	buen rendimiento	buen rendimiento
escaso	abundante	abundante
poco trabajo	ningún trabajo ¹⁸	trabajo
agotable	inagotable	inagotable

Relaciones del objeto maíz con los actantes del relato

Dentro del programa narrativo del destinador, el maíz es sólo un ayudante modal por intermedio del cual alcanza sus fines; desde un punto de vista semántico en ese caso se trata de un bien tesorizable, de un instrumento de poder.

En relación al destinatario se trata del objeto que provoca su deseo y motiva su performance. En su programa narrativo este bien es valorizado fundamentalmente como bien consumable, pero, en razón del intercambio, adquiere para el sujeto un valor tesorizable por su valor divino intrínseco.

El robo supone una relación directa entre S1 y el objeto alimenticio. Ninguna regla la condiciona. Por el contrario, a partir del intercambio, la relación establécese mediatizada por la instancia divina y por este motivo se introduce la regla (el rito).

El nivel discursivo: actores y figuras

Presentamos los roles temáticos de los "habitantes" y de la Dueña a partir de las secuencias establecidas y del tipo de objeto que está en circulación.

Situación de carencia: alimento silvestre

habitantes	hambrientos	recolectores	dependientes
Dueña	acaparadora	propietaria	dominante

18 Lévi-Strauss (1964, pág. 177): "En el estado de naturaleza, los humanos terrestres practicaban la caza pero ignoraban la agricultura; ellos se alimentaban de carne cruda según varias versiones y de vegetales podridos: madera descompuesta y hongos. Por el contrario, los dioses celestes son vegetarianos pero su maíz no es cultivado".

Robo: alimento divino

habitantes Dueña	satisfechos	propietarios propietaria	independientes dominante
---------------------	-------------	-----------------------------	-----------------------------

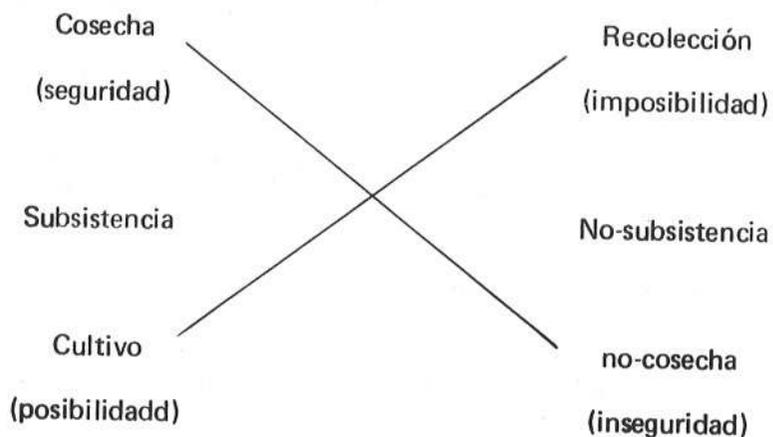
Intercambio: alimento divino

habitantes Dueña	satisfechos donadora	receptores propietaria	dependientes dominante
---------------------	-------------------------	---------------------------	---------------------------

Cultura: alimento cultural

habitantes Dueña	satisfechos donadora	agricultores propietaria	tributarios receptora de tributos
---------------------	-------------------------	-----------------------------	---

Si consideramos la isotopía discursiva de la subsistencia, homologable a aquella de la existencia del nivel profundo, podemos establecer el cuadro semiótico siguiente e indicar en él las transformaciones realizadas por los actores.



Homologación de isotopías

Considerando los dos niveles generales del relato, podemos distinguir una isotopía general —lo sagrado— que subsume las restantes, cada una de las cuales comprende dos términos en oposición:

EXISTENCIA

Poder-ser	VIDA		MUERTE
	Modos de producción	NATURA	Isotopías temáticas profundas
CULTURA			
	subsistencia		
AGRICULTURA		RECOLECCION	Isotopía figurativa superficial

El tener, determinado por la posibilidad de la organización del trabajo y por la posesión del grano, garantiza el ser. Esta situación depende del cumplimiento de un "deber-hacer" impuesto por la instancia sagrada.

C. TERCERA PARTE

El problema de la comunicación: la enunciación

Hasta aquí hemos analizado las categorías sémicas del texto y las reglas gramaticales que lo rigen. Hemos abordado el problema del enunciado: la representación de los hechos, la cadena de eventos portadores de sentido.

Sin embargo, estimamos que también es conveniente analizar el tipo de mentalidad productora y receptora de ese mensaje, o sea, el problema de enunciación,¹⁹ que ciertamente está presupuesta en el enunciado y es anterior.

Esta finalidad nos lleva inmediatamente a considerar el sujeto de la enunciación. Se trata de un propósito difícil de llevar a cabo, pues si queremos mantenernos dentro de los límites de un análisis semántico,

19 Greimás, A.J. y Courtés, J. (1976, B): "La enunciación propiamente dicha se presenta como un conjunto de procedimientos formales que generan y organizan el discurso;... estos mecanismos son analizables sin recurrir a un referente externo (tal como "los momentos característicos" de la vida de un actor, sus relaciones sociales, etc.); el análisis debe efectuarse únicamente a partir del mismo texto que conserva los trazos."

debemos excluir la posibilidad de un análisis biográfico, histórico o sociológico. Por este motivo intentaremos limitarnos exclusivamente a los elementos relativos al enunciador que están presentes en el texto, sin hacer referencias, en lo posible, a los referentes externos.

Por este motivo tendremos en cuenta un narrador étnico que se comunica a un enunciatario personificado en su propio grupo. En este caso la comunicación tiene como finalidad homologar las generaciones para mantener la cohesión y la unidad del grupo.

Eje de la comunicación: el enunciador y el enunciatario son los dos actantes de la comunicación. El objeto de saber es transmitido de uno a otro a través de los actantes del discurso.

El discurso es antes que nada un "hacer-saber", una comunicación basada en una serie de reglas²⁰ y juegos de manipulación que intentaremos analizar.

Por una parte, se trata de una transmisión de conocimiento (conocimiento sobre los eventos y sobre la forma que adoptan para encadenarse) y por otra, de un receptor que interpreta el mensaje. "La interpretación produce un efecto que debe ser comprendido como producción de un nuevo sentido. El destinatario se convierte a su vez en destinador de sentido, a partir de la palabra recibida produce otro sentido."²¹

En el caso del discurso mítico, la respuesta-interpretación²² - reconocimiento²³ consiste en la producción de una serie de prácticas, de una manera de actuar, de vivir, de ser, de establecer relaciones.

En general la interpretación mítica tiene resultados prácticos (determina comportamientos, actitudes rituales, etc.) y no intelectuales (elaboración de nuevos discursos).

El efecto que provoca el discurso en el receptor mide el poder de la palabra. Sobre este punto estamos totalmente de acuerdo con las consideraciones de Verón: "La noción de 'poder' de un discurso no

20 Greimás, A.J.: "Cualquiera sean las formas que revisten la distribución del saber, no perdemos de vista que la finalidad de todo discurso es un "hacer-saber", una comunicación y que por este motivo se trata de la actualización de tretas de la inteligencia; un juego cognitivo cuyo análisis debe intentar explicitar las reglas".

21 Se trata, dentro de la terminología de Verón (1978), de un "embrague" recíproco entre dos gramáticas, la del locutor productor de una palabra dada, la del interlocutor que, en reconocimiento, recupera esta palabra para producir otra.

22 Cfr. Greimás, A.J. (1976-A): teniendo en cuenta que la transferencia del objeto de saber se efectúa sobre el eje emisor-receptor, el hacer cognitivo revestirá dos formas: de parte del emisor se ejercerá el hacer persuasivo, de parte del receptor el hacer interpretativo.

23 Cfr. Verón, E.: habla de "reconocimiento" haciendo alusión al momento de recepción.

puede determinar otra cosa que los efectos de ese discurso al interior de un tejido determinado de relaciones sociales. En consecuencia, esos efectos no pueden tener otra forma que la de otra producción de sentido. Nosotros ya lo hemos dicho: todo reconocimiento engendra una producción, toda producción resulta de un sistema de reconocimiento".²⁴

Sin dudas, el sentido de un texto depende de la relación entre los eventos, de la organización que los vincula (nivel del enunciado) pero la "elaboración" no es intrínseca, es la consecuencia de la utilización que se hará de ese discurso, de la orientación que tendrá, del tipo de receptor al que se dirige, de su función desde el punto de vista de la emisión y de la recepción.

El enunciador

En casi todos los mitos se presenta como simple depositario o informante de un discurso social.

Aparentemente existe un alejamiento del enunciador en relación al enunciado. La situación y los actores del enunciado pertenecen a un "pasado" que está fuera (y lejos) de la situación presente. Se trata de una verdad absoluta que proviene de los orígenes.

Esta pseudo objetivación es el instrumento de persuasión más eficaz. Se trata de un mecanismo de manipulación escondida a través de los sujetos cognitivos instalados en el discurso: los ancestros conocen y transmiten siempre la verdad y esta verdad adquiere para el grupo el valor de axioma. Los ancestros no se equivocan, no mienten jamás porque poseen la sabiduría por esencia.²⁵

Existe además otro mecanismo no menos importante: los sujetos del discurso poseen el saber y se identifican con los receptores. Se trata de sus propios padres, de sus ancestros. El grupo tendrá

24 Cfr. Verón, E. (1978).

25 Greimás, A.J. (1976-A): el reconocimiento de esta pseudo objetivación permite esclarecer quizás el mecanismo escondido de la manipulación, en primer lugar a partir de sus efectos manifiestos, o sea dese el punto de vista del enunciatario. Existe, por ejemplo, manipulación en el sentido psico-sociológico del término cuando el sujeto del hacer cognitivo (persuasivo-interpretativo) normalmente proyectado en el discurso por el enunciador, se convierte en implícito para el enunciatario, lo que da la impresión de una verdad "de por sí", de una "objetividad", de una "evidencia". La desaparición del sujeto manipulador al nivel de la performance discursiva señala su hábil repliegue en el universo secreto de la competencia discursiva.

inconscientemente las mismas reacciones que ello frente a las mismas situaciones.

Los mitos cuentan de qué modo los ancestros, a partir del momento en que adquieren el saber (sobre la forma de obtener el maíz y cultivarlo), adquieren también un sentimiento de deuda y de culpabilidad frente a la divinidad. Esta interpretación de los hechos por parte del sujeto que opera el hacer cognitivo al interior del discurso, adquiere para el receptor del mensaje el valor de un modelo de comportamiento.

Recordemos que nosotros hemos calificado de manipuladora la relación destinador-destinatario al interior del enunciado. Esta situación se repite en el caso del emisor y del receptor de este discurso. El receptor se identifica con los sujetos del discurso y en consecuencia, se convierte también en una víctima de la manipulación: él cree al igual que los protagonistas de la narración que el maíz proviene de la divinidad y que se le debe agradecer permanentemente para no perder este alimento esencial para la subsistencia. Se trata de una duplicidad de situaciones: el enunciado asumiría la función de englobante de la enunciación que, a su vez, englobaría el enunciado.

En última instancia hemos tenido la impresión de que la separación, el límite entre el enunciado y el acto de la enunciación no existe. Se trata en el caso de los mitos, como ya lo señaló Lévi-Strauss "de un pensamiento y de un objeto que es también el sujeto de este pensamiento".²⁶

El receptor: poder del discurso mítico

La noción de poder de un discurso se refiere en todos los casos a los efectos que ese discurso tiene sobre el receptor.²⁷

En el caso del mito se trata de un efecto ideológico; el discurso se presenta como el único posible,²⁸ como la palabra absoluta, como el mensaje transmisor y productor de una creencia.

A partir del momento que se cree se obedece o se imita sin

26 Lévi-Strauss (1966, pág. 260). Otra reflexión interesante la encontramos en su obra de 1964, pág. 20: "No pretendemos mostrar cómo los hombres piensan en los mitos sino cómo los mitos se piensan en los hombres".

27 Verón, E. (1978): "La noción de poder de un discurso designa los efectos que este discurso tiene al interior de un tejido determinado de relaciones sociales".

28 Completamente opuesto, por ejemplo, el discurso científico que es el discurso del saber y que se presenta como un discurso relativo.

imposición forzada. En este mecanismo reside la mayor fuerza de manipulación del mito, pues se llega a establecer un control, una dominación que es aceptada por el grupo sin ningún tipo de resistencia.²⁹

La imposición del destinador se realiza gracias a la persuasión de un "deber-hacer", que es al mismo tiempo "querer-hacer", puesto que el grupo cree en lo que se debe hacer.

El mito no sólo crea un modelo de comportamiento sino que además hace creer en él (ya hemos visto los mecanismos que el discurso utiliza: instaurar a los ancestros como sujetos performantes, identificarlos al mismo tiempo con los receptores del discurso, crear el efecto de alejamiento aparente del enunciador, fomentar un sentimiento de culpabilidad y de deuda frente a la divinidad a partir de la intimidación, imponer la obligación de una retribución permanente, etc.);

El mito establece un "hacer-creer" que es operacional y que culmina siempre en un "hacer-hacer", o sea: repetir el hacer de los ancestros, retribuir a la divinidad el bien recibido.³⁰

Desde el momento que el hacer-hacer se convierte en itinerante, como es el caso de los ritos determinados por los mitos, se crea una estructura jerárquica: "La interacción, la recurrencia transforma la estructura por el hecho de que fija, de que estereotipa. La interacción transforma la relación de manipulación en relación de dominación porque fundamentalmente crea una institución".³¹

El mito se repite incesantemente para crear una moral, para dar una explicación de la realidad al interior del sistema epistemológico, para determinar un comportamiento fijo a través del rito.

La interacción ritual es la que permite que el mito se convierta en un elemento de poder capaz de asegurar la reproducción del grupo. El mito, al igual que otros medios de representación simbólica, posee ante todo un poder real, eficaz y sobre todo, práctico. Su función fundamental consiste en determinar actos de comportamiento, en

29 Godelier, M. (1978), pág. 21: "... La mayor fuerza de un poder de opresión, de dominación, ciertamente no es la fuerza violenta sino, al contrario, un consentimiento de los dominados a su dominación. Se trata de un problema, de una paradoja o de un paradigma de la legitimidad del poder".

30 En la práctica nadie puede, al interior de la comunidad, cultivar o cosechar el maíz sin la intervención ritual del chimán. Nadie puede cultivar en las épocas señaladas como no propicias por el calendario.

31 Cfr. Greimás, A.J., citado en su seminario 1977-1978.

explicar no sólo por qué se actúa sino también por qué se debe continuar actuando de esa manera.

La transmisión del mito permite controlar todos los años los procesos agrícolas (plantación, cuidado y cosecha), para la afirmación de la eficacia de la creencia, puesto que el maíz renace siempre y siempre hace posible la vida.

Existe una identidad de intereses entre los que controlan y los que son controlados. Esta identidad es la que hace "legítimo" el poder del mito y le confiere eficacia: "Existe en todo poder un juego y una fuerza fundamental que mantiene las cosas 'en orden', se trata del consentimiento que los dominados dan frecuentemente a su dominación. Ellos aportan este consentimiento porque la situación les parece legítima. En el fondo del poder existe un engranaje que es al mismo tiempo una fuerza y uno de los mecanismos internos del funcionamiento del poder. Este engranaje constituye 'un paradigma de legitimidad'." ³²

Por otra parte, el mito no sólo establece el comportamiento sino que también lo justifica. Al mismo tiempo que determina la relación del grupo con el ecosistema, confirma las diversas acciones que se llevan a cabo. En el caso del maíz, por ejemplo, la situación del robo, si bien es presentada como una transgresión, al mismo tiempo está justificada por la falta de alimentos, por el hambre y por el estado agónico del grupo.

Los mitos hacen creer en una explicación que da una cierta lógica al proceso de la comunidad; de este modo ejerce un control que encierra al individuo dentro de una práctica obligatoria. El mito propone (y obliga sin forzar) a un comportamiento socialmente reconocido.

De esta manera la comunidad receptora no sólo determina su comportamiento sino que también lo justifica según un modelo que fue dado por los ancestros y la divinidad.

El hecho de sacrificar las relaciones sociales —en este caso determinadas por un hecho puramente económico (el pasaje de la recolección de especies silvestres a la agricultura)—, permite establecer las bases de un control permanente. Estas son las consecuencias prácticas de la correlación de isotopías que se establece en los mitos.

32 Godelier, M. (1978).

CONCLUSIONES

Los mitos se presentan como la necesidad de explicar el pasaje de un sistema de caza-recolección (u horticultura) hacia la agricultura organizada y sistemática.

La agricultura representa en ese caso la cultura e implica un objeto nuevo que entra en circulación para desarrollar otro tipo de estructura económica.

Al interior de la cosmología del grupo es necesario, para mantener el equilibrio social, que la acción práctica que permitió la obtención y luego la reproducción del objeto material (hibridación), sea representada míticamente bajo otro aspecto. Por este motivo se produce una figuratividad y una narratividad determinadas por los valores del grupo que "legitimizan" el objeto y la acción recientemente incorporadas a la cosmología del grupo.

Ningún evento susceptible de modificar fundamentalmente la sociedad puede ser integrado aceptando su proveniencia puramente técnica. En ese caso es necesario provocar un desdoblamiento mítico de la acción y del objeto práctico. Así el grano alimenticio será considerado como objeto divino y en consecuencia, la cultura pierde, al menos en parte, su aspecto técnico y se ritualiza.

El mito sobrevalora el objeto y la actividad agrícola, actualizando y realizando en ellas el carácter sagrado a fin de imponer un "deber-hacer" prescriptivo (el rito) que asegurará el control del grupo.

El mito constituye en este caso una operación eficaz: parte de un hecho práctico (el cultivo) y lo mistifica para determinar un modo específico de realizar ese acto.

La manipulación del mito es tal que esta dominación no se realiza a través de una imposición violenta sino representada bajo la forma de persuasión. De este modo hace creer, tanto a nivel del enunciado como de la enunciación, en la existencia real de una obligación frente a la divinidad de la que depende el poder-ser.

La creencia, que sobremodaliza el deber-hacer, determina el modo de actuar comunitario y lo reduce a una proyección sintagmática del sistema taxinómico establecido por el destinador. De esta manera, la acción del sujeto garantiza la mediación entre el sistema y el proceso.

El hombre puede cultivar, puede beneficiarse de la técnica pero al mismo tiempo, no puede ni debe olvidar que la cultura se aplica sobre un elemento sagrado. No se entierra un objeto que tiene valores puramente alimenticios sino que se entierra a la divinidad que morirá y renacerá de la tierra bajo la forma de alimento sagrado.

Así lo sagrado se instaura como instancia meta-cultural y engloba y determina la cultura. El orden y el equilibrio se restablecen a través de esta relación hipotáxica.

Nuestro análisis ha demostrado —o al menos lo ha intentado— que la narratividad del mito constituye la representación antropomorfizada de un nivel ideológico escondido.

Sin recurrir a referentes externos hemos puesto en evidencia una ideología, hemos señalado una manipulación que establece una situación de dominación de la que, a su vez, depende la integridad y coherencia del grupo. Este, creemos, que es un elemento fundamental, pues se trata de una posible demostración de una hipótesis del profesor Greimás para quien los relatos míticos son portadores de su propia ideología.³³

Los mitos no presentan el estado de cultura como una transformación de la naturaleza,³⁴ sino como su negación (los granos de mala calidad que provienen de la naturaleza son reemplazados por los granos sagrados). El proceso cultural suprime en este caso al objeto que tiene como destinador a la naturaleza y acepta únicamente lo sagrado como proveedor de bienes culturales.

En la situación inicial (estado natural), dentro de la perspectiva del destinador sagrado, existía un equilibrio debido a la imposición de su dominación: como antidesinador negaba el objeto alimenticio y modalizaba a los sujetos carentes según un "no-poder-hacer" y un "no-poder-tener" que en la práctica equivalía a un "no-poder-ser".

Frente a esta situación \bar{D} se modalizaba según el "poder-hacer" (imponer prohibiciones) y el "poder-tener" (acumular bienes), permitía ser, o sea, tener una existencia sagrada aceptada como instancia axiológica.

El robo instaura un anti-sujeto modalizado según el "poder-hacer" y el "poder-tener" y, si bien no priva a \bar{D} de sus bienes, lo despoja de su "poder-hacer" (controlar los sujetos), puesto que el contrato caduca y el anti-sujeto se convierte en destinador-destinatario de su propio hacer.

La contraestrategia de \bar{D} (el intercambio) le permite convertirse en destinador positivo y transformar el anti-sujeto en destinatario

33 Cfr. Greimás, A.J. (1976, D), pág. 204.

34 Según la teoría de Lévi-Strauss, la cultura es el resultado de la transformación de la naturaleza, no de su negación. Es la intervención técnica del hombre la que opera progresivamente este pasaje. Lo interesante en nuestro caso es tener en cuenta que lo que el mito intenta negar son justamente estos principios para asegurar la primacía de lo sagrado.

modalizado según el "poder-tener" (bienes atribuidos por el destinador) y según el "no-poder-hacer" (en el caso en que no se cumplieran las reglas impuestas por el destinador).

La glorificación del sujeto destinatario (el cultivo y la cosecha) significan un cambio de estado provocado por el tener (poder-tener), pero al mismo tiempo un retorno a la imposibilidad de hacer, puesto que está condicionada a un "deber-hacer". De todo esto depende su "tener" y en consecuencia, su "ser".

La relación hipotáxica restablecida garantiza el equilibrio dentro de la perspectiva del destinador. El intercambio que propone es creador de abundancia y al mismo tiempo de dependencia. El enunciado final equivale a su instauración en tanto que destinador-juez con poder de sanción sobre los sujetos.

La situación final determina las jerarquías y asegura el control: el "saber-hacer" (cultivar) de los hombres no podrá llevarse a cabo si no se cumple con el "deber-hacer" (prescripciones, tipos de tributos, épocas, asiduidad, etc.), impuestas por el destinador sagrado.

Todo su programa narrativo está orientado hacia la recuperación del rol de destinador (perdido en el momento del robo y del proceso cultural posterior en el que el sujeto se declara autosuficiente).

El ejercicio del control, o sea el poder de castigar a los hombres en caso de transgresión de las normas establecidas, glorifica positivamente su performance, su manipulación sobre los sujetos para convertirlos en destinatarios.

La manipulación ha consistido en una persuasión que se traduce por la tentación, por la intimidación y por un "hacer-crear" para que el sujeto acepte las condiciones del contrato propuesto.

En la situación inicial, el destinador ejercía su dominación aplicando una prohibición que reducía al sujeto a un estado de carencia; en la situación final, ejerce esta dominación a través de una prescripción.

El sincretismo grano-divinidad actualiza a este último espacial y temporalmente, pues le permite ocupar un lugar al interior de la comunidad y al mismo tiempo estar presente cotidianamente en la existencia del grupo que cultiva y cosecha "la milpa".

Esta presencia permanente determina una obediencia absoluta a las prescripciones que él establece. No existe imposición forzada, puesto que el grupo es consciente a esta dominación.

A nivel discursivo se trata de un discurso manipulador que, a través de una serie de mecanismos, establece una creencia (en el origen divino

del maíz) con el fin de instaurar una dominación sobre el grupo y garantizar de este modo la cohesión social.

La instancia sagrada asume la economía en una relación de dependencia. Todos los factores y las actividades económicas resultantes están condicionadas en su funcionamiento a la instancia sagrada.

BIBLIOGRAFIA

- 1966: GREIMAS, A.J. **Sémantique structurale**. Paris: Larousse.
- 1970: GREIMAS, A.J. **Du sene**. Paris: Seuil.
- 1973: GREIMAS, A.J. "Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur", in: **Langages** No. 31, Paris.
- 1976A: GREIMAS, A.J. "Pour une théorie des modalités", in: **Langages** No. 43, Paris: Didier-Larousse.
- 1976B: GREIMAS, A.J. et COURTES, J. "La dimension cognitive des discours narratifs", in: **New Literary History**, Virginia.
- 1976C: GREIMAS, A.J. "Maupassant: la sémiotique du texte. Exercices pratiques." Paris: Seuil.
- 1976D: GREIMAS, A.J. "Sémiotique et Sciences Sociales". Paris: Seuil.
- 1977: GREIMAS, A.J. "Le contrat de véridiction", in: **Diblim** No. 2, Istanbul.
- 1979: GREIMAS, A.J. et COURTES, J. **Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage**. Paris.
- 1978: BALLON, E. et GARCIA REDUELES, M. "Análisis del mito de Nunkui", in: **Amazonia Peruana**, vol. II, No. 3.
- 1977: **Le Bulletin de Sémiotique Générale**, No. 1, François REDER, Paris.
- 1978: CAMPODONICO, Hermis. "ETSA separa los peces de las aves. Ejercicio de análisis semiótico en un mito aguaruna". Mimeografiado, París.
- 1973: COURTES, J. **Levi-Strauss et les contraintes de la pensée mytique**. Paris: Name.
- 1976: COURTES, J. **Introduction à la sémiotique narrative et discursive**. Paris: Hachette.
- 1977: GARCIA-RUIZ, Jesús. **Les Mames (analyse des structures socio-politiques et du système des croyances)**. Thèse de 3ème cycle présentée à l' E.H.E.S.S., Paris.
- 1978: GODELIER, M. "Pouvoir et Langage", in: **Communications** 28, Paris: Seuil.
- 1949: LEVI-STRAUSS, Cl. **Structures élémentaires de la parenté**. Paris: P.U.F.
- 1964: LEVI-STRAUSS, Cl. **Du miel aux cendres**. Paris: Plon.
- 1971: RODRIGUEZ ROUANET, F. "El maíz y el indígena guatemalteco", en: **Revista Guatemala Indígena**. Instituto Indigenista Nacional, Vol. VI, Nos. 2-3.
- 1972: SHAW, Mary. **Según nuestros antepasados...** Instituto Lingüístico de Verano (ed.). Guatemala.
- 1957: VALLADARES, L. **El hombre y el maíz**. B. Costa-Amic Ed., México, D.F.
- 1978: VERON, E. "Sémiosis de l' idéologie et du pouvoir", in: **Communications** 28, Paris: Seuil.