

MITO E INTERPRETACIÓN: EL CASO DE EDIPO

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo nos proponemos enjuiciar algunos aspectos relacionados con el fenómeno de la mitología y su interpretación.

En el fin de encuadrar de forma relativamente simple la problemática que nos va a ocupar, tomamos como punto de referencia un solo mito: el de Edipo.

En primer lugar presentamos, esquemáticamente, trece interpretaciones distintas sobre el mencionado mito.

En segundo lugar, y en base a las descripciones efectuadas, intentamos poner de relieve una amplia panorámica de aspectos típicos y tópicos en la interpretación del mito, destacando, desde una perspectiva crítica, las deficiencias en las que a nuestro entender, incurren autores y escuelas. Entre éstas cabe destacar: el subjetivismo interpretativo; la manipulación consciente o inconsciente de la información; la falta de contextualización empírica de los materiales interpretados, así como el dogmatismo apriorístico que predetermina de antemano los resultados o conclusiones de la interpretación.

El haber escogido el mito de Edipo y no otro como punto de partida de nuestro trabajo ha obedecido a motivos prácticos. La recopilación de materiales bibliográficos¹ sobre Edipo nos resultó más sencilla —quizá debido a la mayor abundancia de los mismos— que los intentos destinados a reunir información sobre otros personajes del mito y/o la tragedia griegas. De ahí la elección.

Más difícil resultó la selección de autores. La muestra que presentamos —Michel Bréal, Sigmund Freud, Carl G. Jung, Otto Rank,

1. Los materiales bibliográficos sobre Edipo en general son abundantísimos. Aquí nos hemos limitado a recopilar información sobre las interpretaciones del mito exclusivamente.

Bronislaw Malinowski, Lord Raglan, Erich Fromm, Géza Róheim, Georges Devereux, George Thomson, Claude Lévi-Strauss, Paul Diel y Arnaldo Rascowsky— si bien es, a nuestro entender, significativa, no agota, ni mucho menos, las distintas interpretaciones que en nuestro siglo se han ofrecido sobre el mito de Edipo.

Hemos procurado compensar esta falta de exhaustividad cuantitativa con la variedad cualitativa. Los autores citados pueden considerarse como representantes de distintos enfoques, orientaciones, teorías y escuelas analíticas que en los últimos cien años se han ocupado del problema de la interpretación del mito. Sin embargo, tampoco aquí el espectro es completo. Si bien entre los autores citados hay representantes de la escuela de la naturaleza, de las distintas orientaciones psicoanalíticas, de la escuela ritualista, funcionalista, marxista y estructuralista, no nos fue posible conseguir interpretaciones sobre Edipo que ejemplificaran los postulados del historicismo, la fenomenología y la ecología cultural, corrientes todas ellas que directa o indirectamente se han interesado por el fenómeno del mito².

En cuanto a la ordenación de los materiales hemos dividido el trabajo en dos partes. En la primera —de orden informativo— presentamos cronológicamente los textos según fecha de publicación. Hemos optado también por reducir al mínimo los elementos teóricos que arropan las interpretaciones de los distintos autores. El tratamiento sistemático de dichos elementos, así como la crítica de las distintas posturas, son los objetivos que nos proponemos en la segunda parte.

PRIMERA PARTE

1. BRÉAL Y LA TEORÍA NATURALISTA (1882)

En 1882, Michel Bréal publicó el libro *Mélanges de Mythologie et de Linguistique*, uno de cuyos capítulos se titula «Le mythe d'Oedipe».

2. Como ejemplo de interpretación historicista estaría el libro de Domenico Comparetti titulado *Edipo e la mitologia comparata*, que nos ha resultado imposible consultar.

La aproximación de René Girard (1974) titulada *Un análisis de Edipo Rey*, puede considerarse como la ejemplificación de la aproximación fenomenológica. Finalmente, un ecólogo cultural, Serge Moscovici, en su libro *Sociedad contra natura* (1975), ofrece una interesante y curiosa interpretación sobre el mito edípico desde la perspectiva ecológica.

Bréal, un naturalista de la escuela de Max Müller, inicia su trabajo con un cita del filólogo alemán:

«Plus on pénétrera dans la nature intime des mythe primitifs, plus on se convaincra qu'ils se rapportent pour la plus grande partie au Soleil».

Después de introducir los elementos teóricos, que según Bréal muestran el origen solar y el significado naturalista de los grandes mitos griegos, el autor se centra en el mito de Edipo destacando su primer elemento importante: «Edipo vence a la Esfinge». Puesto que la Esfinge era de la misma familia que la Quimera, Gorgona, Tifón y Equidna, se induce:

«qu'Oedipe est un héros du même caractère que Zeus, Apollon, Héraclès, Bellérophon, c'est-à-dire una personification de la lumière» (174).

La Esfinge, enviada a Tebas por Hera, diosa de la atmósfera, es la personificación de las nubes, por cuanto:

«en se précipitant de son rocher et en se brisant, le monstre nous figure le nuage qui éclate et tombe en pluie sur la terre» (175).

El hecho de que la Esfinge propusiera a sus víctimas oscuras preguntas es explicado de la siguiente manera:

«Le nuage, prototype des monstres mythiques, fait entendre de sourds grondements qui sont regardés comme une voix prophétique ou comme un langage incompréhensible pour les hommes» (176).

Edipo fue el único que lo entendió.

Después de un complicado estudio etimológico de algunos nombres védicos, Bréal prueba (?) que Layo significaba primitivamente «enemigo», de lo que obtiene que Layo era también, al igual que la esfinge, una personificación popular de las nubes y las tinieblas, vencido por el representante de la luz solar.

Una de las formas frecuentes de personificación de las nubes en la mitología consiste en presentarlas como muchachas jóvenes. Así:

«On comprend dès lors ce que signifiait le langage populaire, quand il parlait des femmes de Laïos qu'Oedipe avait épousées» (180).

Sin embargo, la poliginia de Edipo se olvidó cuando el héroe solar fue transformado en un personaje humano y sólo se nombró a una mujer: Yocasta.

Al conocer el matrimonio incestuoso con su madre, Edipo se arrancó los ojos:

«Oedipe est aveuglè, disait en effet le peuple, dans son langage expressif, quand le soleil avait disparu» (181).

También, la etimología del nombre «Edipo», añade Bréal para confirmar su hipótesis, significaba primitivamente «sol poniente». Cuando la luz del día se oscurece, Edipo muere, y nadie sabe dónde reposa su cuerpo.

Ésta fue, según Bréal, la primera historia de Edipo: un héroe solar. Sin embargo ¿cómo llegó a considerársele un criminal, tal como se nos presenta en la tragedia? También el autor naturalista tiene contestación para este interrogante, pues:

«Quand Oedipe livrait son combat contre le Sphinx dans les airs, épousait les nuées et disparaissait sous l'horizon, son histoire n'avait pas besoin d'explication morale, mais une fois qu'Oedipe fut devenu un prince thébain, délivrant sa ville d'un fléau, et, malgré ses hauts faits, privé de la vue et chassé de son royaume, l'instinct de justice naturel à l'homme se révolta et chercha dans la vie du héros les crimes qui avaient attiré la colère divine» (183).

Es decir, el incesto y el parricidio fueron elementos sobreañadidos posteriormente, pero ajenos al primitivo mito solar de Edipo.

2. FREUD Y LA TEORÍA PSICOANALÍTICA (1901)

En el segundo volumen del libro *La interpretación de los sueños*, uno de los epígrafes se titula «Sueño de la muerte de personas queridas». Es aquí donde, por primera vez, el fundador del psicoanálisis habló del mito de Edipo, piedra angular de toda su concepción teórica.

Para Freud, la tragedia de Sófocles, a diferencia de otras muchas:

«entraña algo que hiere en todo hombre una íntima esencia natural. Si el destino de Edipo nos conmueve es porque habría podido ser el nuestro y porque el oráculo ha suspendido igual maldición sobre nuestras cabezas antes que naciéramos. Quizá nos estaba reservado a todos dirigir hacia nuestra madre nues-

tro primer impulso sexual y hacia nuestro padre el primer sentimiento de odio y el primer deseo destructor. Nuestros sueños testimonian de ello. El rey Edipo, que ha matado a su padre y tomado a su madre en matrimonio, no es sino la realización de nuestros deseos infantiles.

Como Edipo —continúa Freud— vivimos en la ignorancia de aquellos deseos inmorales que la Naturaleza nos ha impuesto, y al descubrirlos quisiéramos apartar la vista de las escenas de nuestra infancia».

A pesar del horror consciente que sentimos —fruto del montante represivo que condiciona nuestra existencia— hacia estos primitivos e innatos impulsos de incesto y parricidio, tales contenidos aparecen en la vida mítica. Freud establece la relación entre sueño y mito diciendo:

«En el texto mismo de la tragedia de Sófocles hallamos una inequívoca indicación de que la leyenda de Edipo procede de un antiquísimo tema onírico, en cuyo contenido se refleja esta dolorosa perturbación a que nos venimos refiriendo, de las relaciones filiales por los primeros impulsos de la sexualidad. Para consolar a Edipo ignorante aún de la verdad, pero preocupado por el recuerdo de la predicción del oráculo, le observa Yocasta que el sueño del incesto es soñado por muchos hombres y carece, a su juicio, de toda significación: "Son muchos los hombres que se han visto en sueños cohabitando con su madre". Pero aquel que no ve en los mismos sino vanas fantasías soporta sin pesadumbre la carga de la vida».

El sueño del que habla Yocasta es, según Freud, propio todavía de muchos hombres, así como su complementario: el de la muerte del padre. La única diferencia entre el soñador común y Edipo reside en el hecho de que este último realiza activamente «la infantil fantasía optativa, base de la tragedia», a diferencia del soñador que satisface, sólo a nivel psíquico, las mismas pulsiones que animaron al héroe trágico.

Observamos cómo en la teoría freudiana el mito edípico se inscribe en la misma biología humana, y por consiguiente el complejo del mismo nombre, del que el mito es sólo la cristalización paradigmática, tendrá un carácter universal.

En otra obra posterior *Totem y Tabú* (1912), Freud vuelve de nuevo al tratamiento del tema edípico, en su aspecto social y etnológico.

3. JUNG Y LA TEORÍA DE LOS ARQUETIPOS (1911)

Carl Gustav Jung enjuicia y modifica, de acuerdo con su teoría de las imágenes primigenias o primordiales, la interpretación del mito de Edipo y del complejo del mismo nombre. Frente al inconsciente personal de Freud, Jung postula la existencia de un inconsciente colectivo, en el cual están depositadas desde tiempo inmemorial las imágenes arquetípicas, dotadas de energía y vida propia.

Edipo es, en la teoría de Jung, convertido en un arquetipo, y por consiguiente en tema inmemorial y ahistórico. Así el mito de Edipo puede ser rastreado en los puntos más alejados del globo y en las fábulas y mitologías más remotas en el tiempo, pues el argumento del mito no guarda ningún tipo de relación con el contexto histórico cultural en el que se presenta. El mito de Edipo es un contenido simbólico heredado que todos llevamos impreso innatamente en nuestro psiquismo.

En la introducción de *Símbolos de Transformación* (1911), Jung, todavía muy influido por el psicoanálisis ortodoxo, enjuicia la leyenda de Edipo. Sin embargo, la siguiente cita, referida al mito que nos ocupa, prelude ya su tratamiento posterior:

«Pues así aprendemos que entre los conflictos elementales humanos existe una identidad que está más allá del tiempo y del espacio. Lo que estremecía de terror a los griegos sigue siendo verdad, pero sólo lo es para nosotros si abandonamos una vana ilusión forjada en los siglos últimos, a saber: de que somos de otro modo... lo único que nos ha sucedido es que hemos *olvidado* que un vínculo de indisoluble comunidad nos une con el hombre de antaño... Explorando los estratos ocultos del alma propia nos adueñamos del sentido viviente de la cultura antigua, así precisamente llegamos a conquistar fuera de la esfera propia aquel punto firme que es el único que permite una comprensión objetiva de sus corrientes. Tal es, por lo menos, la esperanza que nos hace abrigar el descubrimiento de la inmortalidad del problema de Edipo» (29).

A pesar de que el tema edípico aparece a lo largo de la obra citada, Jung no le dedica un tratamiento específico, exceptuando un análisis

sobre la Esfinge, que aparece junto a un torbellino de imágenes y símbolos extraídos de toda la mitología universal y que es identificada por el autor con la representación de la «Madre Terrible».

4. RANK Y LA TEORÍA DEL TRAUMA DEL NACIMIENTO (1914)

En 1914 Otto Rank, un discípulo directo de Freud, publicó un trabajo titulado *El mito del nacimiento del héroe*. Se describen las vidas de los siguientes héroes: Sargón, Moisés, Karna, Edipo, Paris, Tèlefo, Perseo, Gilgamés, Ciro, Tristán, Rómulo, Heracles, Jesús, Sigfrido y Lohengrin y otros, considerados en su totalidad como parte de un mismo ciclo mítico.

El argumento de esta leyenda patrón sería el siguiente:

«El héroe desciende de padres de la más alta nobleza, habitualmente es hijo de un rey. Su origen se halla precedido por dificultades, tales como la continencia o la esterilidad prolongada, o el coito secreto de los padres, a causa de prohibición externa u otros obstáculos. Durante la preñez, o con anterioridad a la misma, se produce una profecía bajo la forma de un sueño u oráculo que advierte contra el nacimiento, por lo común poniendo en peligro al padre o a su representante. Por regla general, el niño es abandonado a las aguas en un recipiente. Luego es recogido y salvado por animales o gente humilde (pastores) y amantado por la hembra de algún animal o una mujer de modesta condición. Una vez transcurrida la infancia, descubre su origen noble de manera altamente variable, y luego, por un lado, se venga de su padre, y por el otro, obtiene el reconocimiento de sus méritos, alcanzando finalmente el rango y los honores que le corresponden» (págs. 79-80).

La trama argumental del mito coincide, además, con una de las fantasías más frecuentes en los niños y los psiconeuróticos, que Rank denomina «Novela familiar de los neuróticos». En ésta el niño se identifica con una gran fuerza con sus padres, a los que considera como la única fuente de autoridad y poder. Sin embargo, cuando va creciendo conoce a otros padres, y el carácter único que atribuía a los suyos va desapareciendo, por lo que en vez de exaltarlos comienza a despreciarlos, considerándose en muchas ocasiones como hijastro o hijo adoptivo. Es decir, el niño reemplaza a sus padres reales por otros de mejor situación social. A esta primera fase asexual del crecimiento

del niño se mezclan luego elementos eróticos que también se encuentran en la novela familiar. Así:

«el conocimiento de las cuestiones sexuales da lugar a la tendencia a pintar situaciones y relaciones eróticas, obedeciendo al agradable sentimiento que procura colocar a la madre, o al objeto de la mayor curiosidad sexual, en la situación de una secreta infidelidad, con amores clandestinos» (85).

El niño se venga, además, de sus padres reales, que no son lo que el quisiera que fueran, por lo que los castiga en su fantasía, degradándolos a ser personas de humilde condición social y elevándose él a un estatus privilegiado.

El esquema mencionado, que resume brevemente el argumento de la novela familiar, tiene un gran parecido con el mito del héroe:

«puesto que el mito revela, a lo largo de su desarrollo, un esfuerzo por liberarse de los padres, y ese mismo deseo se desprende de las fantasías del niño individual... En este sentido, el yo del niño se comporta como el héroe del mito, y en realidad el héroe debe siempre ser interpretado meramente como un yo colectivo, dotado de todas las excelencias» (86).

Ahora bien, el tema mítico del héroe, según Rank, invierte las condiciones verdaderas, pues la agresividad que el hijo siente hacia su padre en el mito es proyectada en el propio padre, convirtiéndose así el mito en una «estructura paranoidea», que refleja no la realidad, sino más bien la distorsión fantasiosa de dicha realidad, cuajada en la mente del ambicioso psiconeurótico.

5. MALINOWSKI Y EL FUNCIONALISMO (1927)

En 1925, Ernest Jones, psicoanalista ortodoxo y biógrafo de Freud, publicó el artículo «Mother-Right and the Sexual Ignorance of Savages» en el que, basándose en las descripciones de Malinowski sobre los nativos de las Islas Trobriand, intenta demostrar la existencia del complejo de Edipo en la cultura trobriandesa. El hecho de que la familia trobriandesa sea matrilineal y que la imago patris por excelencia sea el tío materno de ego, el estricto tabú existente entre ego y su hermana, al igual que el desconocimiento de los nativos de la paternidad fisiológica, son interpretados por Jones como un desplazamiento de las

pulsiones originales de odio al padre y amor incestuoso hacia la madre, típicas del complejo de Edipo.

Bronislaw Malinowski en 1927 contestó a Jones con un trabajo titulado «Psicoanálisis y Antropología» iniciando una famosa polémica en el mundo de las ciencias sociales. El antropólogo polaco, sin embargo, en ningún momento pretende ofrecer una nueva interpretación del mito, sino más bien señalar las bases contextuales imprescindibles para una correcta y posterior interpretación del mismo.

La postura de Malinowski queda clara en la siguiente declaración de principios:

«para el doctor Jones y otros psicoanalistas el complejo de Edipo es algo absoluto, la fuente primera, en sus propias palabras la "fons et origo" de todo. Para mí, por otro lado, el complejo nuclear familiar es una formación funcional que depende de la estructura y de la cultura de una sociedad» (O. cit. 122, trad.).

En esta dirección Malinowski considera que el llamado complejo de Edipo es efecto funcional de una determinada estructura social patriarcal y que difícilmente podemos encontrarlo en una sociedad de tipo matrilineal como la trobriandesa, pues:

«Ciertamente, las instituciones patriarcales extremas, en que la *patria potestad* es llevada a sus extremos, son el terreno ideal para las inadaptaciones familiares típicas... ¿Podría desplegarse frente a nosotros el mito o la tragedia con el mismo poderoso y fatal efecto, a menos que percibiéramos los monigotes movidos por un destino patriarcal?» (Ibid. 142, trad.).

El autor restringe, pues, el concepto de complejo de Edipo a la sociedad patriarcal de los pueblos arios, y por consiguiente el mito de Edipo, paradigma del complejo, deja de tener el pretendido valor universal que le atribuyó Freud y su escuela para convertirse en un mito de la cultura patriarcal indoeuropea.

6. RAGLAN Y LA TEORÍA RITUALISTA (1934)

Cuando Raglan empezó a interesarse por la historia de Edipo, observó las similitudes que existían en la biografía mítica de éste y las de Teseo y Rómulo. Esta primera intuición fue ampliada a otras vidas de héroes y dioses como Teseo, Heracles, Perseo, Jasón, Belerofonte, Pélope, Esculapio, Dionisos, Apolo, Zeus, José, Moisés, Elías,

Sigfrido, Arturo y Nyikang. A pesar de ser unos griegos, otros romanos, judíos, germánicos o javanés el último, las similitudes eran para Raglan evidentes.

A partir de esta constatación formuló la hipótesis de que el patrón biográfico-estructural común a todos ellos no era de tipo histórico, sino ritual, por cuanto los incidentes biográficos podían agruparse en tres temas básicos de evidente importancia ritual como son: el nacimiento, la iniciación y la muerte.

La hipótesis ritualista de Raglan fue desarrollada en 1934 en un artículo titulado: «The hero of tradition». Ampliada y revisada apareció como libro en 1936 con el título de: *The Hero; A study in Tradition, Myth and Drama*.

Aquí nos basaremos en el artículo de 1934. En el mismo pueden distinguirse dos partes. Una primera de presentación tabulada de materiales referidos a los incidentes de la vida de los personajes antes citados y una segunda de explicación y análisis de cada uno de los incidentes.

El patrón-tipo, tal como es presentado por Raglan es el siguiente:

1. The hero is of illegitimate birth.
2. His mother is the princess of the country.
3. His father is a god or a foreigner.
4. There are signs warning of his ascendancy.
5. For this reason he is abandoned.
6. He is suckled by animals.
7. He is brought up by a childless shepherd couple.
8. He is a high-spirited youth.
9. He seeks service in a foreign country.
10. He returns victorious and goes back to the foreign land.
11. He slays his original persecutors, accedes to rule the country and sets his mother free.
12. He founds cities.
13. The manner of his death is extraordinary.
14. He is reviled because of incest and he dies young.
15. He dies by an act of revenge at the hands of an insulted servant.
16. He murders his younger brother.

Una vez presentada la «historia del Héroe de la tradición» Raglan, comenzando por Edipo, presenta, de forma tabulada a cada personaje, observando y cuantificando el número de rasgos que coinciden, en su historia biográfica con el patrón-tipo.

La similitud de incidentes —señala Raglan—:

«has suggested to me that the story of the hero of tradition is the story, not of real incidents in the life of a real man, but of ritual incidents in the career of a ritual personage» (150).

Estos incidentes rituales, como ya hemos apuntado, refieren al nacimiento, a la ascensión al trono (iniciación) y a la muerte, los tres principales ritos de pasaje, siendo la explicación de esta teoría la segunda parte del artículo.

Raglan reconstruye paso a paso la vida ritual del héroe de la tradición aportando datos etnográficos de distintas culturas de la antigüedad que confirman su hipótesis y despejando las incógnitas que la discusión de los materiales origina.

Refiriéndose concretamente a Edipo concluye diciendo:

«The only possible alternative, and one that seems to me highly improbable, is that Oedipus was a really historical character, who killed his father, married his mother, and so on, but did it all as part of a fixed ritual» (157).

7. FROMM Y EL PSICOANÁLISIS CULTURALISTA (1949)

En el artículo «El Complejo de Edipo y su mito» Fromm da una nueva interpretación del mito que nos ocupa.

Tras señalar que Freud se basó sólo en una obra, *Edipo Rey*, de la trilogía de Sófocles, apunta su hipótesis en los siguientes términos:

«... se puede entender el mito no como el símbolo del amor incestuoso entre la madre y el hijo, sino como el de la rebelión del hijo contra la autoridad del padre en el seno de la familia patriarcal; que el matrimonio entre Edipo y Yocasta no es más que un elemento secundario, uno de los símbolos de la victoria del hijo, que ocupa el lugar del padre y asume, con ello, todos sus privilegios» (221).

Fromm verifica su hipótesis, basándose principalmente en las tragedias *Edipo en Colono* y *Antígona*.

Examinando los temas claves de la trilogía —la muerte de Layo a manos de su hijo Edipo en *Edipo rey* y el odio manifestado por Layo contra su vástago ya en su nacimiento; la ira y el intenso odio manifestado por Edipo contra sus hijos Etéocles y Polinices en la segunda

obra de la trilogía, y la lucha generacional establecida entre Creonte y su hijo Hemón en *Antígona*— Fromm llega a la conclusión de que:

«El análisis de toda la trilogía de Edipo demuestra que la lucha contra la autoridad paterna es el tema principal y que las raíces de esta lucha se encuentran en la antigua oposición entre los sistemas patriarcales y matriarcales. Edipo, Hemón y Antígona representan el principio matriarcal; atacan un orden social y religioso basado en los poderes y privilegios del padre, un orden representado por Layo y Creonte» (223).

La interpretación de Fromm toma como base los trabajos de Bachofen tal como fueron presentados en su obra *Mutterrecht (El derecho materno)* en 1861. Bachofen para ejemplificar su teoría sobre el matriarcado primitivo y la destrucción del mismo por el patriarcado naciente analizó la Orestíada de Esquilo. Las tesis de Bachofen fueron posteriormente defendidas por Morgan, Robert Briffault y Friedrich Engels.

En el nivel histórico-cultural, Fromm considera que la trilogía de Sófocles debe contextualizarse en la situación político-ideológica de la Atenas del siglo v, en la que la ética de los sofistas (representantes del patriarcado) es atacada por Sófocles (simpatizante del sistema matriarcal).

8. DEVEREUX Y LA TEORÍA ETNOPSQUIÁTRICA (1953)

George Devereux, en un artículo titulado «Why Oedipus Killed Laius. A note on the complementary Oedipus complex in greek drama», interpreta el mito, enfatizando los componentes de sadismo, homosexualidad y pederastia, que, según su hipótesis, son imprescindibles para una comprensión correcta del mismo y también del complejo que sobre el mito descansa.

Para comprobarlo el autor da un rodeo, remontando su explicación a los ascendientes familiares de Layo.

Devereux muestra que Lábdaco, rey de Tebas, murió cuando su hijo Layo tenía un año. Un aristócrata, Licos (Lobo), usurpó el trono y sedujo a su nieta Antiope. El hijo de ésta conquistó Tebas, mató (?) a Licos y desterró a Layo, quien ocupó el trono a la muerte del hijo de Antiope. En esta época, Layo acababa de cometer un rapto homosexual y pederástico, pues había seducido a Crisipo hijo del rey Pélope, y nieto de Tántalo.

Pélope, furioso por la seducción de su hijo, maldijo a Layo lanzando contra él la famosa maldición de Delfos. En la mente griega, según el autor, Crisipo y Edipo eran vistos en íntima relación.

El combate efectuado entre Layo y Edipo estaría, según Devereux, motivado por la rivalidad homosexual entre ambos, rivalidad centrada en la persona de Crisipo. Layo —homosexual agresivo— es caracterizado como hombre violento y autocastrado.

Según una cita de Rank, con la que concuerda Devereux, Layo que había evitado cohabitar con Yocasta por temor a engendrar a su futuro asesino, estando borracho, fue seducido por Yocasta y engendró a Edipo. Toda su agresividad la volcó posteriormente sobre su hijo, al que intentó matar. El carácter violento de Layo vuelve a manifestarse en la discusión que mantiene éste con Edipo en la encrucijada de caminos, y que Devereux interpreta, como hemos visto ya, como una rencilla entre homosexuales. Según otras variantes, al combate asistió Yocasta, la que cohabitó inmediatamente con Edipo, lo que según Devereux parecería indicar que Edipo, matando a su padre y cohabitando con su madre, había llegado a la madurez heterosexual. Sin embargo, esta inferencia no es válida pues:

«(the) cohabitation with Jocasta was not only cohabitation with the mother as a woman, but also with the mother as the representative of the now feminized homosexual paternal ogre» (134).

Así, las relaciones sexuales con Yocasta son vistas primariamente como relaciones homosexuales y solo epifenoménicamente como una relación heterosexual.

Para apoyar su hipótesis Devereux recurre a nuevos argumentos, analizando los conflictos homosexuales y pederásticos de todos los ascendientes de Edipo hasta llegar a Tántalo, el filicida.

Puestas de relieve las motivaciones psicológicas que subyacen en las historias citadas, Devereux añade:

«What they called "Fate" was merely the personification of man's character-structure, and of his need to act out those of his intrapsychic conflicts which determine the course of his life... In brief, Greek drama is not a tragedy set in motion by a fate external to man, but by man's character-structure and latent conflicts» (138).

Cambiando el concepto de «dioses» por figuras paternas podemos, según el autor, interpretar las fuentes conflictivas de los trágicos destinos de Grecia.

9. RÓHEIM Y LA TEORÍA DEL SUEÑO DE BASE (1953)

En el último capítulo de su voluminoso libro *The Gates of the dream* analiza Róheim el mito de Edipo, de acuerdo con su propia teoría, según la cual todos los mitos y fantasías tienen su origen en la vida onírica.

Comienza analizando la naturaleza de la Esfinge, que, de acuerdo con Laistner, califica de «demonio de pesadilla», de lo que induce que se trata de un sueño de angustia.

El encuentro de Edipo con la Esfinge debe ser entendido igualmente como una variante de un sueño de angustia. El enigma de la Esfinge propuesto a Edipo tiene, según Róheim, una sola respuesta correcta: se trata de dos personas que están en la cama.

Después de esta apabullante interpretación inicial el autor se pregunta sobre Edipo. Edipo —pie hinchado, etimológicamente— es el doble del ciego Tiresias. Tiresias era quien había enviado a Layo a sacrificar a Hera en el monte Citheron, donde fue muerto por Edipo; luego fue Tiresias el responsable de la muerte de Layo. Este hecho viene confirmado en la tragedia cuando Edipo acusa a Tiresias de haber planeado el crimen. ¿Por qué estaba ciego Tiresias? Según Róheim porque había visto en una encrucijada de caminos dos serpientes a punto de copular y las había matado. Este suceso hay que relacionarlo, además, con una discusión que tuvieron Zeus y Hera, sobre quien era, el macho o la hembra, el que obtenía un mayor goce en el acto sexual. Tiresias fue llamado para hacer de árbitro en la discusión (pues era bisexual) y declaró que era la mujer la que más disfrutaba. Hera lo castigó con la ceguera, pero Zeus, para compensarle, le otorgó el don de la adivinación. Según otra versión Tiresias había visto a Atenea desnuda y bañándose, lo que encolerizó a la diosa quien le cegó con sus propios dedos. Tiresias es pues ciego porque ha visto demasiado: ha visto la escena original (el coito de los padres) y por ello fue castigado.

Tanto la muerte de la Esfinge —la mujer del pene— como la muerte de Layo —un homosexual seductor de Crisipo y Edipo— a manos de este último son enjuiciados como aspectos complementarios del sueño de angustia original. Hay, además, otros elementos que pueden ayudar a esclarecer (?) el origen del mito. En esta nueva dirección Róheim fundamenta sus argumentaciones en las hipótesis de James Frazer. Según este autor existía la costumbre en Grecia de asesinar

ritualmente a los viejos monarcas, costumbre que puede ser rastreada, además, en otros muchos pueblos. Visto lo cual añade:

«Il est maintenant tout à fait clair que le mythe d'Oedipe représente la véritable tradition thébaine. Il semble que la tradition grecque du régicide se soit maintenue à Thèbes bien après qu'elle se soit perdue ailleurs» (551).

El ritual del regicidio es expresión y reflejo de deseos inconscientes, incestuosos, narcisistas y de culpabilidad, por lo que el mito tebano no sólo está fundado sobre el sueño sino también sobre el ritual regicida tebano. Así:

«Les mythes fondés sur des rêves authentiques se sont combinés avec des fantasmes exprimant des désirs inconscients et avec des rites issus de ces fantasmes» (552).

10. THOMSON Y EL MATERIALISMO DIALÉCTICO (1955)

George Thomson en la obra titulada *Los primeros filósofos* da una interpretación materialista dialéctica del pensamiento filosófico griego. En el capítulo XIII, dedicado al «Devenir», el último apartado se centra en la tragedia y concretamente en *Edipo Rey* de Sófocles.

Refiriéndose a Heráclito escribe Thomson:

«Su ley de la interpretación de los opuestos se ha manifestado al ser analizada como una proyección sobre la naturaleza de las formas en que las nuevas relaciones de producción se reflejaron en la conciencia humana. Es una imagen social» (340).

La posición monista materialista de Heráclito tiene su correlato en la figura de Sófocles pues:

«En la evolución del drama, Sófocles es con relación a Esquilo lo que Heráclito es a Pitágoras en la evolución de la filosofía» (340).

Ni en Heráclito ni en Sófocles hay interés por la reconciliación sino que, por el contrario, el conflicto ocupa el centro de la obra de ambos y la tragedia de Sófocles, *Edipo Rey*, es, según Thomson, la mejor prueba de ello.

Después de narrar con detenimiento el argumento de la tragedia, Thomson argumenta:

«Desde el principio de la tragedia nada ha cambiado objetivamente, pero, subjetivamente, todo se ha alterado. Todo lo que sucede es que Edipo descubre lo que es, en contraste con lo que creía ser. Termina su vida como la empezó: como un proscrito. El intervalo sólo fue una apariencia. Y, sin embargo, si aparentar es ser, este proscrito que se convirtió en rey, este rey que se convirtió en proscrito, se ha convertido dos veces en lo opuesto de lo que era» (344).

Todas las acciones que ocurren en la historia de Edipo son contrarias a las intenciones conscientes de su protagonistas directos. La ley de los contrarios campea a lo largo de toda la obra, hasta conducir a la catástrofe final.

«¿Quién es —se pregunta Thomson—, entonces, Edipo, y quién Apolo, el dios invisible que lo ha cogido entre sus redes? Edipo es el hombre, el nuevo hombre, el propietario individual de una sociedad productora de mercancías, separado de los suyos, independiente, libre, y, sin embargo, atrapado por un poder sobrehumano, evasivo y fatal, en "un tropel de concatenaciones naturales de carácter social, que se desarrollan sustraídas por entero al control de las personas interesadas". De igual modo que el fuego de Heráclito es el "equivalente universal", el Apolo de Sófocles es el "nivelador radical" que "barre con todas las distinciones", enredando al solitario extranjero en relaciones abominables con su pariente más próximo» (345).

La interpretación materialista-dialéctica de Thomson finaliza con esta última cita.

11. LÉVI-STRAUSS Y EL ESTRUCTURALISMO (1955)

En el artículo «La estructura de los mitos», aparecido en 1955, Lévi-Strauss establece las bases estructurales y programáticas de su propia aproximación al estudio de los mitos, que luego desarrollaría en otras obras.

El mencionado artículo tiene la ventaja de tomar como modelo el mito de Edipo, y por ello se adecúa perfectamente a nuestros propósitos actuales.

El autor parte del siguiente cuadro estructural:

Cadmo busca a
su hermana
Europa, raptada
por Zeus.

Cadmo mata al
Dragón.

Los espartanos
se exterminan
mutuamente.

Lábdaco (padre
de Layo) =
«cojo» (?)

Edipo mata a su
padre Layo.

Layo (padre
de Edipo) =
«torcido» (?)

Edipo inmola a
la Esfinge.

Edipo = «pie
hinchado» (?)

Edipo se casa
con Yocasta,
su madre.

Etéocles mata a
su hermano
Polinices.

Antígona entie-
rra a Polinices,
su hermano,
violando la
prohibición.

El rasgo común que caracteriza los elementos de la primera columna, según Lévi-Strauss, son las «relaciones de parentesco sobreestimadas». La segunda columna, por el contrario, viene caracterizada por «relaciones de parentesco subestimadas o desvalorizadas». La tercera refiere a monstruos y a su destrucción, mientras que los nombres de la cuarta tienen un carácter común: «a saber, el comportar significaciones hipotéticas y el que todas ellas evoquen una "dificultad para caminar erguido"».

La tercera columna refiere, según el autor, al problema de la autoctonía del hombre y la negación, en el mito, de dicha autoctonía, que viene simbolizada por la muerte de los monstruos ctónicos. Por el contrario, la cuarta columna, según demuestra Lévi-Strauss, y cómo es su costumbre, tomando ejemplos de mitos que aparentemente nada tienen que ver con el de Edipo, refiere a la «persistencia de la autoc-

tonía del hombre» (pág. 196). De esta forma, resulta que el mito de Edipo:

«Expresaría la imposibilidad en que se encuentra una sociedad que profesa creer en la autoctonía del hombre (así Pausanias, VIII, XXIX, 4: el vegetal es el modelo del hombre) de pasar de esta teoría al reconocimiento del hecho de que cada uno de nosotros ha nacido realmente de un hombre y una mujer. La dificultad —continúa Lévi-Strauss— es insuperable. Pero el mito de Edipo ofrece una suerte de instrumento lógico que permite tender un puente entre el problema derivado que se puede formular aproximadamente así: ¿lo mismo nace de lo mismo, o de lo otro? De esta manera se desprende una correlación; la sobrevaloración del parentesco de sangre es la subvaloración del mismo, como el esfuerzo por escapar a la autoctonía es a la imposibilidad de lograrlo» (196-197).

El razonamiento del estructuralista acaba así:

«La experiencia puede desmentir la teoría, pero la vida social verifica la cosmología en la medida en que una y otra revelan la misma estructura contradictoria. Entonces la cosmología es verdadera» (197).

12. DIEL Y LA TEORÍA DEL «CÁLCULO PSICOLÓGICO» (1966)

En la introducción del libro *Le symbolisme dans la mythologie grecque* (1966), el psicólogo francés Paul Diel expone las bases de su método de análisis llamado «el cálculo psicológico». Las características fundamentales del mismo habían sido ya explicitadas por el mismo autor en dos obras anteriores: *La Divinité: étude psychanalytique* (1950) y *Psychologie de la motivation: Théorie et application thérapeutique* (1962).

Diel interpreta el mito de Edipo como arquetipo de la llamada «banalización titánica».

«Dans la banalisation appelée "titanesque", l'énergie se trouve dispersée en une multitude de désirs matériels de soucis qui s'engendrent mutuellement et qui tendent à se regrouper autour d'une ambition obsédante d'améliorer le monde» (144).

Esta tendencia, fruto de una falta de control espiritual, tiende principalmente al dominio despótico de los demás hombres para imponerles

su propia voluntad. Normalmente los héroes son hijos de reyes destinados a gobernar. La historia de Edipo ejemplifica, según Diel, esta perversión espiritual llamada banalización, aunque teniendo en cuenta que Edipo no sólo es «banal» sino también «neurótico», por lo que su historia ocupa un lugar intermediario entre ambas formas de perversión y de los personajes que las simbolizan.

Diel considera, al empezar su análisis, que el oráculo que predice que Edipo matará a su padre y se casará con su madre es equívoco, por cuanto según su teoría cada hombre posee en el plano mítico dos padres y dos madres. Los padres son la sublimación (positivo) y la perversión (negativo), mientras que la madre positiva (sublimación de los deseos terrestres) se enfrenta con la madre negativa (exaltación de los deseos terrestres). La boda simbólica con una de las dos madres tiene, evidentemente, un significado distinto.

Edipo, un neurótico cojo, vanidoso y con ansias de dominio, al matar a Layo —el padre negativo— destruye también a la Esfinge —símbolo del rey perverso— y se casa con su «madre negativa» —Yocasta— pues:

«"Epouser la Mère" devient synonyme de l'attachement excessif à la terre. Oedipe se lie à la terre-mère symbole des désirs; il s'y lie perversement; il exalte ses désirs. Il "épouse" (il choisit) la banalisation» (157).

Siendo rey, Edipo podría haber salvado su reino con un gobierno justo, pero devorado por sus propios deseos lo sume de nuevo en la desgracia. Edipo, cegado por su vanidad, no comprende que él es la causa de las epidemias que asolan Tebas. Se repite pues la misma historia de Layo, y Edipo encarga a otros que resuelvan el nuevo enigma. Las señales empiezan a acusar abrumadoramente a Edipo.

«Le tourment de sa culpabilité se réveille graduellement et commence à se présenter à lui sous sa forme monstrueuse» (160).

Edipo no puede aceptar, a pesar de las evidencias, que su vanidad cegadora es la culpa esencial, culpa que sólo simbólicamente viene expresada por su destino exterior. Edipo ha matado el espíritu y se ha casado con la tierra. El adivino Tiresias representante de la verdad («L'envoyé de l'esprit», 160) se lo comunica. Yocasta se suicida simbolizando, con esto, que la seducción de los placeres la ha abandonado ya. Edipo, negándose a reconocer su culpa, se saca los ojos:

«Ce geste, expression du désespoir à son paroxysme, est en même temps le symbole du refus définitif de voir» (160).

La culpa queda reprimida en vez de sublimarse. Edipo acaba, pués, por matar a su padre mítico, el espíritu positivo.

Sin embargo, la ceguera de Edipo puede ser interpretada, según Diel, de una forma completamente distinta, pués:

«Figurant le remords stériles et l'aveuglement refoulant, le symbole de l'arrachement des yeux est propre à exprimer également la signification opposée d'un éveil du regret salutaire et de la lucidité introspective» (161).

En este sentido Edipo se ciega, simbolizando con ello su desprecio definitivo por las seducciones del mundo y la reconciliación con el espíritu traicionado.

De todo lo dicho, Diel induce que:

«La traduction du mythe (...) a démontré qu'entre meurtre et inceste existe une secrète liaison, non d'ordre sexuel mais spirituel; elle ne se dévoile que si l'on remplace les parents réels par le père et la mère mythiques; l'esprit et la terre. Ainsi compris, les méfaits ne sont plus accidentels, fatals et individuels. L'histoire d'Oedipe devient le symbole du sort légal qui plane au-dessus de chaque être humain en vertu d'une motivation profonde et essentielle qui le rend responsable devant le sens même de la vie» (164).

13. RASCOVSKY Y LA TEORÍA DEL FILICIDIO (1973)

El psicoanalista argentino A. Rascovsky realiza en un libro prácticamente desconocido una nueva revisión del mito edípico. En el inicio de su obra *El filicidio* (1973), Rascovsky señala:

«Ya en los documentos históricos más antiguos y en las leyendas y mitos primitivos se advierte la universalidad del sacrificio filial» (14).

El autor, partiendo de esta hipótesis, pasa a verificarla en dos grandes tradiciones míticas: la judeo-cristiana y la griega. Concretamente en esta última los precursores filicidas de Layo pueden rastrearse, según Rascovsky, en los primeros mitos griegos. En Hesiodo (citado por Rascovsky) leemos:

«Urano sólo podía ver a su progenie con horror y apenas nacían sus hijos los aprisionaba en las profundidades de la tierra».

Sólo su hijo menor, Cronos, escapó al odio paterno, y respondiendo con la misma moneda a su padre, con una hoz, le mutiló castrándole y arrojando sus genitales al mar.

Cronos fue a su vez destronado por Zeus, su hijo, continuando el ciclo. También, según Rascovsky, en los relatos helénicos posteriores la persecución y la matanza de los hijos aparece con suma frecuencia. Es una acción que se reitera y que revela la antigüedad, intensidad y constancia del conflicto ambivalente. Pueden citarse a este respecto los casos de Medea, Agamenón y del abuelo materno de Perseo, y principalmente el mito de Tántalo, que después de despedazar a su hijo Pélope le cocinó dándolo a comer a los dioses, siendo castigado por Zeus, y resucitado Pélope por el mismo dios olímpico. Rascovsky continúa:

«Si indagamos el origen del anatema contra Layo, expresado reiteradamente por el oráculo, podremos saber que es Pélope, el hijo asesinado por Tántalo, quien lo formula en una singular ocasión. Como se recordará, Layo ha sido desterrado de su patria por Licos, que se propone destronarlo. Pélope acoge a Layo en su destierro y lo nombra preceptor de su hijo Crísipo. Pero Layo, que era homosexual, no sólo seduce al joven Crísipo, sino que además lo rapta y escapa con él, en ocasión de los juegos sagrados de Nemean. En este trance, Pélope, furioso y dolorido, lanza el anatema contra Layo: "Que nunca tengas un hijo y que si llegas a tenerlo que sea el asesino de su padre y que se despose con su madre"» (53).

Edipo será el hijo maldito. Sin embargo, y como puede observarse por los datos aportados, Edipo es sólo un eslabón dentro de una amplia cadena de filicidas y parricidas.

«Así, Edipo, símbolo eterno del hijo, se convierte en el último depositario y sobre él recaerá la culpa del canibalismo paterno originario que en el mito griego se inicia con Tántalo» (53).

Hay que observar, por otra parte, que Edipo no es el «último depositario», como señala Rascovsky, sino que Edipo a su vez se convertirá en padre filicida, maldiciendo él también a su descendencia, que se destrozará entre sí.

Rascovsky termina su análisis con estas frases, síntesis de su teoría:

«La existencia reprimida del filicidio, el parricidio y el incesto, constituye el fundamento esencial del desarrollo humano, pero su expresión irreprimida produce actos incontrolables y lleva a una conducta criminal. Conducta criminal que, como en el caso de Edipo Rey, siempre tiene su origen en la actitud de los padres» (199).

SEGUNDA PARTE

¿Cómo es posible —podemos preguntarnos llegados aquí— que Edipo sea considerado al mismo tiempo como un personaje solar, un asesino parricida e incestuoso, una imagen arquetípica, un paranoico ambicioso, un aristócrata victorioso, una criatura víctima del patriarcado, un homosexual pasivo y seducido, un príncipe tebano que vio copular a sus padres, un propietario individual, un neurótico banal o bien una criatura abandonada e indefensa?

Según Ruth Benedict (1967: 14): «Ningún hombre mira jamás el mundo con ojos prístinos. Lo ve a través de un definido equipo de costumbres e instituciones y modo de pensar». La afirmación de Benedict, pensamos, es perfectamente aplicable al científico social en general, y al estudioso de los mitos en particular. La mejor prueba de ello la constituyen las diversas contestaciones ofrecidas para resolver un mismo interrogante: ¿quién o qué es Edipo?

De ello podemos inferir un primer punto, que parafraseando a Benedict cabe enunciar del siguiente modo:

- I. *«Ningún científico social mira la mitología con ojos vírgenes. La ve a través de un definido equipo de técnicas, métodos, teorías y modo de pensar».*

Podemos considerar metodológicamente y en base a nuestra muestra la existencia de seis grandes posturas (que incluyen técnicas, métodos y teorías distintas) para la interpretación de la mitología y que habitualmente llamamos «escuelas». Son:

- a) La escuela naturalista.
- b) Las escuelas del psicoanálisis.
- c) La escuela funcionalista.

- d) La escuela ritualista.
- e) La escuela marxista.
- f) La escuela estructuralista.

Dada la imposibilidad de adentrarnos en las técnicas, métodos y tesis de cada escuela —por motivos de espacio principalmente— nos limitaremos a destacar los aspectos más relevantes de cada una de las escuelas citadas y su repercusión en el mito que nos ocupa.

a) Según el filólogo alemán Max Müller, especialista en sánscrito y fundador de la escuela de la naturaleza, la mitología es una «enfermedad del lenguaje» («a disease of language»). La explicación de esta extraña definición, de acuerdo con el mismo autor, sería la siguiente: todos los pueblos indoeuropeos pertenecieron originariamente a la cultura aria de la India. Después de las migraciones de los grupos indoeuropeos, el lenguaje, la mitología y las creencias de estos empezaron a diversificarse. El sentido original (solar) de los nombres de los dioses védicos fue olvidado progresivamente por los pueblos emigrados que conservaron, sin embargo, frases míticas y proverbios y locuciones sentenciales de sentido incierto y que constituyen los elementos primitivos de todo mito. Estos fósiles lingüísticos, recuerdo de denominaciones divinas ya olvidadas, fueron arropados posteriormente con historias inventadas para hacerlos inteligibles a los miembros de las nuevas sociedades. Estas narraciones son precisamente los mitos tal como nosotros los conocemos.

Los naturalistas distinguen dos fases en la formación de los mitos: la naturalista propiamente dicha (la primera en el tiempo) y la moralista (la segunda en el tiempo).

La interpretación naturalista al mito de Edipo la efectúa —tal como hemos visto anteriormente— Michel Bréal. Según este autor la leyenda centrada en Edipo cumple todos los requisitos postulados por la escuela en la que él milita. Frases tales como: «Edipo vence a la Esfinge», «La esfinge pronuncia palabras que los hombres no pueden entender», «Edipo mata a Layo», «Edipo se casa con las mujeres de Layo», «Edipo está ciego», constituyen el fondo primario popular de la narración según nuestro autor. A continuación, y a través de una aproximación etimológica a los distintos nombres propios, comprueba (?) que Edipo significaba primitivamente «Sol»; Layo, «enemigo»; y que el término «Esfinge» era sinónimo, en épocas pasadas, de «trueno» y «nube».

Dicho lo cual, la interpretación de Edipo como una alegoría solar se induce por sí misma, según observábamos anteriormente.

El sentido moral implícito en la tragedia de Edipo fue, según Bréal, una posterior reelaboración de los materiales naturalistas primarios, y cuando ya el pueblo había olvidado su verdadero y arcaico significado meteorológico.

b) La aproximación psicoanalítica al fenómeno del mito tiene, como es sabido, un marcado carácter psicológico.

Las constantes fundamentales que caracterizan la lectura psicoanalítica de los textos míticos se apoyan en los siguientes postulados básicos:

- El mito y el sueño son dos fenómenos similares.
- Ambos constituyen la expresión de deseos reprimidos.
- Puesto que la represión se origina en la temprana infancia, el mito tiene rasgos «infantiles».
- Los contenidos de los mitos, al igual que los de los sueños, son principalmente de tipo sexual.
- Los argumentos de los mitos son similares a las fantasías de los psiconeuróticos, por lo que la mitología puede ser calificada de «psiconeurosis» colectiva.

Las técnicas para diferenciar el contenido latente del manifiesto y para desvelar el simbolismo oculto de los mitos son las mismas que las utilizadas para interpretar los sueños.

Los puntos arriba mencionados son, a pesar de las divergencias personales, comúnmente aceptados en las interpretaciones que sobre el mito de Edipo nos ofrecen los distintos autores psicoanalistas que integran la muestra, a saber, Freud, Jung, Rank, Fromm, Devereux, Róheim, Diel y Rascovsky.

Para todos, el mito, es un documento psicológico que informa, veladamente, sobre el dinamismo energético inconsciente del individuo o de la colectividad humana.

c) Quizá la mejor manera de resumir en pocas palabras la valoración del mito por parte del funcionalismo sea recurrir a una cita de Malinowski que sintetiza su orientación programática. Dice así:

«...Estudiándolo vivo, el mito no es un símbolo, sino la expresión directa de su tema, no es una explicación que satisfaga un interés científico, sino la resurrección de una realidad primitiva mediante el relato, para la satisfacción de profundas necesidades religiosas, aspiraciones morales, convenciones sociales y reivindicaciones; inclusive para cumplimiento de exigencias prácticas.

El mito cumple en la cultura primitiva una función indispensable: expresa, exalta y codifica las creencias, custodia y legitima la moralidad; garantiza la eficiencia del ritual y contiene reglas prácticas para aleccionar al hombre. Resulta así un ingrediente vital de la civilización humana; no un simple relato, sino una fuerza activa tesoneramente lograda: no una explicación intelectual o una fantasía artística, sino una carta pragmática de fe primitiva y sabiduría moral» (Malinowsky, 1967, 33).

Es desde esta postura —es decir, la imbricación plena del mito en un determinado contexto socio-cultural— que Malinowski considera indispensable cualquier tipo de aproximación, y el caso de Edipo no es, obviamente, una excepción a la regla. Para dicho autor, es pues necesario estudiar etnohistóricamente las bases de la cultura indoeuropea patriarcal, única forma de aprehender las múltiples informaciones sobre los problemas relativos a la descendencia, implícitos en la historia de Edipo. Ésta deja traslucir conflictos, traumas y complejos cuya explicación puede ser rastreada únicamente a través del minucioso y detenido análisis del contexto socio-cultural en el que los mismos se originaron.

Malinowski, sin embargo, no desarrolló su hipótesis sobre Edipo, limitándose a indicar las bases mínimas de una correcta interpretación del mito en cuestión.

d) A diferencia del funcionalismo, que enjuicia de forma relativamente amplia el fenómeno mítico, para la escuela ritualista el mito debe ser correlacionado y explicado a partir de la causa que le dio origen: el rito. La teoría ritualista concede una importancia y preeminencia extraordinaria a la regularización de los comportamientos a través del rito en todas las sociedades humanas, y principalmente las primitivas. Para sancionar el encorsetamiento de la realidad en módulos rituales, en las distintas sociedades se originaron una serie de relatos epifenoménicos, cuya principal misión era reforzar y sacralizar los comportamientos prácticos. Dichos relatos son los mitos. Si el rito es «acción», el mito es «pensamiento», o «reflexión» sobre la acción. El mito se convierte, de este modo, en una narración asociada indisolublemente al rito que lo precedió.

Raglan enjuició el mito de Edipo (incluido como hemos visto en un modelo más general denominado el «mito del héroe») desde esta perspectiva. Para dicho autor la historia de Edipo refleja y divulga con precisión el conjunto estereotipado de comportamientos rituales

típicos de las familias reales de la antigüedad. Así, la trama mítica va desglosando, ordenada y mecánicamente otra realidad más primaria: la ritualización de la vida, origen, según Raglan, no sólo del mito, sino también de la normativa institucional implícita en toda organización social.

e) Según Maurice Godelier (1974) el enfoque materialista histórico sobre el pensamiento mítico constituye una reflexión sobre la sociedad, la historia y en definitiva sobre las relaciones del hombre con la naturaleza en un momento dado.

La mitología constituye un tipo de pensamiento analógico que proyecta, transmuta, refleja o deforma la realidad social en su más amplio sentido. Es en esta dirección «una *representación* ilusoria y, por tanto, subjetiva de lo real» (op. cit. 371).

Godelier parte de un principio básico: la experiencia humana. Distingue en ésta dos grandes campos. La experiencia traducida en el control que ejerce el hombre sobre la naturaleza y lo que el hombre no controla. Es precisamente esta última forma de experiencia la que da origen al pensamiento mítico. En palabras de Godelier: «En estas condiciones, el dominio de lo que el hombre no controla no puede menos de aparecer, de *presentarse* espontáneamente a la conciencia como un dominio de *fuerzas superiores* al hombre que, al mismo tiempo, éste necesita representarse, por tanto, explicar y conciliarse, es decir, controlar indirectamente» (Op. cit., 371).

El mito de Edipo es, según el enfoque de Thompson, la expresión de la ley de la transmutación de los opuestos de Heráclito. Esta ley se refleja en tres niveles distintos: en la naturaleza, en la sociedad y en la filosofía (como reflexión ideológica sobre las dos realidades anteriores). Edipo personifica dramáticamente con su disociación íntima (lo que desea y lo que realmente hace, lo que piensa y lo que actúa, lo que cree representar y lo que realmente representa) precisamente el tránsito y las contradicciones de la sociedad cambiante de su tiempo.

De esta forma, el mito de Edipo se convierte en una imagen social total.

f) Dada la complejidad del tratamiento lévi-straussiano del mito y la consiguiente dificultad de resumirlo coherentemente en pocas líneas, optamos por presentar, esquemática y fragmentariamente, algunas de las hipótesis metodológicas básicas de las que parte dicho autor:

- La estructura del mito es similar a la estructura del lenguaje.
- Ambas están constituidas por un conjunto de unidades constitutivas de distinto orden o complejidad. Dichas unidades sólo adquieren significado cuando se relacionan y combinan entre sí.
- El mito, al igual que el lenguaje, es, en orden a la temporalidad, sincrónico y diacrónico, ahistórico e histórico al mismo tiempo.
- El mito se define por el conjunto de todas sus versiones. Dichas versiones son comparables a las variaciones melódicas sobre un mismo tema musical. De aquí que la lectura de un mito sea del mismo orden que la lectura que se efectúa sobre una partitura musical.
- En otra dirección, el pensamiento mítico, al igual que el lenguaje, opera a través de parejas oposicionales.
- Así considerada, la estructura del mito es de carácter dialéctico, y en ella se enuncian posiciones lógicas opuestas.
- El mito es un instrumento lógico que tiende a superar las contradicciones básicas de su cultura de referencia.
- Así, «en las afirmaciones tortuosas del mito la gente puede reconocer de manera indirecta lo que sería difícil admitir abiertamente, y que aun así es claro y patente para todos y cada uno, es decir que el ideal no puede alcanzarse» (Mary Douglas, 1970, 84).

Lévi-Strauss ejemplifica el análisis estructural del mito en la historia de Edipo, historia que es convertida en un modelo lógico que intenta superar las contradicciones relacionadas con el origen del hombre, tal como éstas se presentan en la cultura griega clásica.

Sintetizando: observamos cómo un mismo objeto de estudio —en nuestro caso, el mito de Edipo— es susceptible de aproximaciones, enfoques y lecturas distintas. Dicha variabilidad está en función del equipo de técnicas, métodos, teorías y modos de pensar implícita o explícitamente defendidos por las comúnmente llamadas «escuelas científicas».

Pasemos al segundo punto, complementario del primero.

- II. *Si bien existen un número limitado de enfoques escolásticos generales, las variaciones personales o idiosincráticas son prácticamente ilimitadas. Así, cada estudioso puede aportar su propia y personal lectura del texto mítico. No es infrecuente, además, que dichas lecturas rebasen ampliamente el campo de «lo científico» para incorporar distintas intuiciones subjetivas, enmas-*

caradas, con mayor o menor habilidad, por un supuesto rigor científico.

Puesto que las variaciones personales, en nuestra muestra, se dan sólo en los autores psicoanalíticos, en ellos nos basaremos para desarrollar el presente punto.

Freud —el fundador de la corriente— convierte sus propios conflictos íntimos en universales y biológicamente predeterminados. El mito de Edipo queda transformado en un paradigma universal que refleja objetivamente las pulsiones inconscientes más íntimas y reprimidas de todo ser humano: el odio hacia el padre y el amor hacia la madre.

La doble pulsión parricida e incestuosa se manifiesta en aquellas circunstancias en las que la represión cultural es menor —la infancia, la vida onírica y la neurosis principalmente— por lo que el mito de Edipo en particular y la mitología en general se relacionarán con las mismas.

Estas son, diríamos, las bases ortodoxas de la interpretación psicoanalítica. Sin embargo, el espectro de variaciones personales sobre las opiniones del maestro es amplio.

Jung, de claras tendencias visionario-místico-metafísicas, da un paso más. Los temas míticos se transforman en sus manos en arquetipos universales, filogenéticamente heredados en el cerebro humano. El mito de Edipo, al igual que los sueños y psiconeurosis individuales de contenido edipiano, deja de tener su significado a nivel individual para convertirse en expresión del inconsciente colectivo, del que participan todos los seres humanos.

El sello personal en el tratamiento analítico de Rank puede caracterizarse por el énfasis que dicho autor hace recaer en el llamado «trauma del nacimiento». El origen, desarrollo y cristalización de dicho trauma constituye la piedra angular de numerosos escritos de este autor. El abandono que los distintos héroes míticos sufren al nacer es simbólicamente la expresión de dicho conflicto o trauma; conflicto que va a desencadenar una serie de nuevos incidentes que, según Rank, pueden ser agrupados bajo el nombre general de «novela familiar del ambicioso». El mito de Edipo es convertido en una estructura paranoide, que confirma, según Rank, las bases teóricas del psicoanálisis freudiano ortodoxo, al igual que las variables en él introducidas por el autor que nos ocupa.

Fromm, por su parte, intenta hermanar en la interpretación que

realiza sobre Edipo sus distintos intereses teóricos, considerando la trilogía de Sófocles como un documento o testimonio del enfrentamiento de dos culturas (la matriarcal y la patriarcal) de distinta orientación ética. Edipo, un rebelde a los dictados patriarcales, es remodelado por Fromm hasta quedar convertido en un moralista que mantiene y defiende, además, las mismas tesis ético-ideológicas del psicoanalista culturalista, convertido en su defensor.

Gran parte de la obra etnopsiquiátrica de Devereux está centrada en la reflexión y tratamiento de las desviaciones del comportamiento sexual en los individuos de distintas culturas y el mito de Edipo es similar a un modelo de comportamientos sexuales depravados. No hay un sólo personaje que escape de la homosexualidad, la bisexualidad, el hermafroditismo, la pederastia, etc.

Si Crespo convertía, según la leyenda, en oro todo lo que tocaba, Devereux parece transformar en «desviados sexuales», perversos y polimorfos, a todos cuantos personajes intervienen, directa o indirectamente, en el mito de Edipo.

Géza Róheim intenta verificar en el mito griego tres hipótesis distintas y complementarias, hipótesis que aparecen en algunas de sus numerosas publicaciones. La primera considera que los distintos argumentos míticos tienen su origen en un tema onírico único —el llamado «sueño de base» o «sueño original». Dicho sueño —segunda hipótesis— fue dramatizado y ritualizado en ciertas culturas antiguas. Así, el mito de Edipo es la expresión del antiguo ritual tebano del regicidio, ritual que, según Róheim, tiene su origen en el sueño de base. Por último, y en la línea freudiana más ortodoxa, el antropólogo psicoanalista considera el mito de Edipo como un modelo que resume la historia arquetípica inconsciente de todo individuo humano.

El simbolismo mítico en su globalidad es, de acuerdo con Diel, un sistema energético de carácter psicológico e intimista que tiende a poner de relieve y ejemplificar los diversos conflictos que turban la armonía vital del ser humano. Cada personaje del mito es considerado como una cristalización estereotipada de una anomalía o una virtud psíquica; la combinación de los distintos rasgos, así como la transformación dinámica de los mismos constituye la base de su «cálculo psicológico». La «neurosis banal» del personaje central está fundamentada en el complejo de inferioridad —simbolizada por la cojera— que sufre desde niño Edipo. Sus ansias de poder le llevan a subordinar a sus deseos la vida de todos los demás, hasta que sufre en su propia carne las consecuencias de su desmesurada ambición. Cuando Edipo se hace

consciente de su psiconeurosis y renuncia a la satisfacción de sus deseos más inmediatos se inicia el proceso catártico —la ceguera— que le llevará a conseguir la ansiada armonía psíquica.

Si para Freud el tema del parricidio protagonizado por el hijo es un puntal de su interpretación, Rascovsky invierte, o mejor dicho, refuerza, la postura filicida y asesina del padre, origen y causa del posterior comportamiento filial. Edipo, símbolo del pequeño indefenso y abandonado y víctima propiciatoria de los deseos filicidas de sus padres, constituye, según el psicoanalista argentino, un claro exponente de la orientación patriarcal extrema, para la que la descendencia, a la vez que necesaria, es rechazada brutalmente mediante el infanticidio ritual o simbólico.

Hasta aquí los diversos tratamientos e interpretaciones psicoanalíticas. En todos ellos se confirma la hipótesis inicial según la cual el mito de Edipo es susceptible de distintas lecturas personales, enraizadas sin embargo en un modo de pensar y enjuiciar el simbolismo mítico relativamente uniforme o escolástico.

Habría quizá otro modo de enfocar el tema, esto es, observar de forma general las «huellas» que cada autor deja imprimidas en su peculiar tratamiento del mito de Edipo: mientras Bréal lo «naturaliza» y Freud y sus seguidores lo «psicologizan», Raglan —un aristócrata— tiende a destacar los elementos rituales exclusivos de las familias aristócratas de sus pares griegos. Thomson «politiza» el mito y finalmente Lévi-Strauss lo «burocratiza».

Pensamos, y a pesar de que ello pueda parecer aventurado, que en el caso hipotético de disponer de las biografías detalladas de los investigadores (y principalmente los psicoanalistas) veríamos proyectadas en la interpretación del mito de Edipo, las fobias, filias y fantasmas de cada investigador, que han sido desplazadas, eso sí, a los protagonistas del mito.

III. *El apego de cada estudioso a sus aprioris preconcebidos es tal que son pocos los que se resisten a manipular la información disponible o bien, y más disimuladamente, enfatizar sólo aquellos aspectos del mito que interesan para probar determinadas hipótesis, silenciando sistemáticamente aquellos otros que no encajan, falsean o neutralizan los puntos de partida. De esta forma cada investigador «ve» en el mito lo que desea ver y evade tratar lo que desea evadir.*

La selección gestáltica —reduccionista o extrapolada según las intenciones de cada autor— repercute básicamente en la elección partidista o fragmentaria de fuentes, situaciones dramáticas, temas, personajes que intervienen en la acción, etc.

En cuanto a las fuentes de información, la lectura de los distintos artículos nos ha permitido constatar el amplio espectro utilizado. Hay quien toma como punto de partida la tragedia de *Edipo Rey* (Freud, por ejemplo); la trilogía de Sófocles (Fromm, por ejemplo); la compleja trama genealógica de ascendientes y descendientes de Edipo (Levi-Strauss y Rascovsky, y en menor medida Devereux); otros (como Bréal, Devereux, Róheim) espigan fragmentos de diversas fuentes como la *Oidipoidea* (fragmentos épicos sobre Edipo) y *Las Fenicias*, de Eurípides. Tampoco falta quien toma como fuente un diccionario de mitología (Diel) o el que —como Jung— no hace ninguna referencia al respecto.

Rank y Raglan, por su parte, toman como punto de partida informativo la mitología indoeuropea en general.

Quizás donde más claramente se manifieste la selección en función de lo que cada autor intenta verificar es en las situaciones dramáticas tomadas como claves. Si el argumento mítico se toma como una secuencia con un principio y un final, y en el que se suceden una serie de hechos, es evidente que el privilegiar arbitrariamente unos en detrimento de otros en función del gusto personal desquicia la visión de conjunto implícita en el argumento mítico. Mientras unos convierten el oráculo en la clave explicativa de toda la tragedia, para otros lo es la cojera de Edipo; unos terceros tomarán el combate de Edipo y la Esfinge o bien de Edipo y Layo como núcleo central, no faltando quien sólo se preocupa de esclarecer las dudas interiores, las tendencias homosexuales o la conducta del protagonista para con sus hijos.

Íntimamente correlacionado con la elección de las situaciones está la selección unilineal de los personajes que intervienen en la acción. También aquí la propia composición de lugar y las simpatías por unos personajes u otros son determinantes y podrían ser computadas exactamente por el número de líneas dedicadas a cada uno y la valoración cualitativa o redundante del personaje seleccionado.

Tomemos unos ejemplos: para Bréal el mito se centra en la tríada de Edipo, Layo y la Esfinge, tríada que es desplazada por Freud, quien substituye la Esfinge por Yocasta. Jung se concentra en la Esfinge, cuyo poder es tan tremendo que obliga a los demás personajes a desaparecer de la escena. En Rank aparecen nombrados, por primera vez, los

padres adoptivos de Edipo, Pólipo y Mérope, que en la interpretación de Diel o de Devereux se habrán convertido en protagonistas descolantes del drama. Tiresias, personaje de comparsa para algunos, al que ni tan siquiera nombran, en otros casos es ensalzado hasta merecer los más cuidadosos análisis...

También es interesante observar las identificaciones de unos personajes con otros. Edipo, sin ir más lejos, es considerado sucesivamente como el doble de Layo, de la Esfinge, de Tiresias y de Crísipo. La esfinge lo es, a su vez, de Layo, Yocasta, Tiresias, Edipo y Tántalo. Igual ocurre con las contra-identificaciones de los personajes.

Otra técnica habitual consiste en poner en boca de los diversos personajes frases o locuciones, previamente desgajadas de su contexto. De este modo es mucho más sencillo atribuir intenciones, deseos o ansiedades a los personajes del drama. La parcialidad de esta técnica es obvia, por cuanto no se tiene en cuenta el contexto general que mediatiza en muchas ocasiones el valor semántico de los fragmentos, cuya relatividad se absolutiza.

En resumidas cuentas: da la impresión de que Sófocles (o los autores del mito, sean quienes fueren) hubieran escrito el mito pensando en los gustos personales de cada intérprete. Más aún; los intérpretes, llegado el caso, se transforman en co-autores del relato, modificando, retocando, suprimiendo o añadiendo ciertos aspectos para obtener un mejor y más útil acabado en los textos originales.

IV. *La norma general parece ser la de interpretar el mito sin una contextualización empírica real, lo que facilita la gratuidad de ciertas afirmaciones u opiniones emitidas en el vacío más absoluto. En otras ocasiones los intentos de contextualización son más imaginarios que reales, por lo que los resultados son similares.*

Si en las tareas relacionadas con la interpretación de la mitología hay una norma, la validez de la cual es indiscutible e indiscutida, ésta es precisamente la necesidad de estudiar los mitos *en y a partir* del contexto cultural en el que funcionan y/o se han originado. Excepcionalmente el caso de Malinowski, quien, como ya se ha dicho, afirma repetidamente la necesidad de enmarcar el mito de Edipo dentro de la cultura griega clásica, los demás autores o bien prescinden de dicho imperativo o bien lo entienden de forma unilineal o fragmentaria.

Así, Bréal, para quien la cultura griega parece reducirse a un supuesto regodeo contemplativo de los fenómenos naturales, se desprecupa de hacer la más ligera alusión al fondo social de la misma.

Freud, a su vez, inscribe en la misma naturaleza humana los impulsos ciegos que dominaron la actuación de Edipo, por lo que tampoco considera necesario contextualizar empíricamente el mito, dado que el fondo biológico del mismo es común a toda la humanidad.

Jung convierte en un postulado la innecesiedad de estudiar los símbolos en función de culturas concretas, pues los mitos no dependen de éstas sino del cerebro humano, idéntico en toda la humanidad.

En los restantes psicoanalistas —Rank, Fromm, Róheim, Devereux, Diel y Rascovsky— las alusiones a la sociedad griega son inexistentes, superficiales o unilateralmente orientadas y por tanto intencionalmente fragmentarias.

Rank, para quien las bases de análisis son las teorías de Freud y las suyas propias, en ningún momento desciende al terreno de los hechos empíricos, prefiriendo acumular datos míticos. La mitología no se explica por la realidad o en relación con ella, sino por las teorías psicoanalíticas, consideradas como inamovibles e intocables. Así, cuando el simbolismo mítico no encaja con los aprioris de Rank, el autor continúa sin darse por enterado y argumenta buscando sustitutivos («inversión de contrarios», «desplazamientos», «proyecciones», etc.), que cada vez más inverosímilmente son presentados como pruebas objetivas que verifican sus teorías.

Erich Fromm —del cual se conocen otros trabajos en los que la contextualización es cuidada— en el caso de Edipo se limita a tomar una hipótesis más que discutible que funciona a modo de enmarque previo. Se da, además, la casualidad que dicha hipótesis —la de la preexistencia del matriarcado en las culturas antiguas— había sido inferida por Bachofen precisamente del análisis de textos míticos y religiosos. De esta forma lo que era una pura inferencia se transforma en una base objetiva y empírica que posibilita la obtención de nuevas conclusiones en una especie de sistema cerrado o círculo vicioso de tautologías.

La mezcla sistemática de datos míticos «puros» y datos míticos ya interpretados, diversos postulados teóricos e informaciones etnográficas procedentes de las culturas más diversas constituyen las bases «contextuales» de Róheim. Dicho autor va acumulando informaciones totalmente heterogéneas, con una única finalidad: probar lo que para el autor estaba ya claro de entrada.

También Devereux y Rascovsky proceden por acumulación de datos. Sin embargo, frente a la heterogeneidad manifiesta de Róheim, los dos autores citados son mucho más selectivos en la recogida de

materiales. Ambos parecen partir del siguiente postulado: «Puesto que en muchos mitos griegos aparece el tema de la homosexualidad o el filicidio (respectivamente) Edipo "necesariamente" debe ser considerado como un homosexual o un parricida-filicida». El contexto que se va creando paulatinamente tiene, como finalidad básica, probar dicho aserto, por lo que sólo son tomados en consideración los datos que confirman la hipótesis y no los que la falsean.

Pero incluso en el caso de que el procedimiento fuera correcto, en ningún momento parece interesar a los investigadores el porqué en la cultura griega clásica eran frecuentes la homosexualidad o las tendencias filicidas, es decir, explicar el efecto por su causa y no al revés, como hacen ellos.

Diel, por último, inicia su aproximación desde un marco puramente psicológico, por lo que las alusiones a la realidad griega son inexistentes.

Si los psicoanalistas contextualizan fragmentariamente el mito al que previamente han pasado por su rasero o tamiz personal, no muy distinta es la actitud de los autores ritualistas, marxistas y estructuralistas.

La postura metodológica de Raglan es, a pesar de su aparente solidez, ambigua. El autor afirma repetidamente la tesis de que la mitología sólo puede ser explicada por el ritual, pues éste último es la causa y origen de todo mito. Lo lógico sería, por consiguiente, que el autor nos ofreciera el contexto ritual objetivo sobre el que asentar el mito del héroe. Sin embargo, Raglan actúa al revés, y resulta ser el mito el que explica el rito. Pero aún dejando de lado esta posible paradoja, la tarea de la que peor librado sale Raglan es el intento de presentar «objetivamente» los ritos de las antiguas familias reales. Las suposiciones, especulaciones, analogías más que dudosas, opiniones suyas o de otros ritualistas son las «pruebas» que cimientan el armazón contextual.

Thomson y Lévi-Strauss enmarcan la historia de Edipo desde perspectivas muy concretas. Para el primero el contexto viene constituido por la cambiante realidad griega de la que el mito es un reflejo. Ahora bien, en el momento de decirnos cuál es esta cambiante realidad, Thomson recurre a Heráclito y Marx, quedando la información sobre hechos concretos más que menguada.

Tampoco Lévi-Strauss es muy explícito al respecto, si tenemos en cuenta que sus referencias al contexto griego se reducen a una única cita de Pausanias, cita que, de acuerdo con el estructuralista, re-

sume la contradicción planteada en el pensamiento griego en torno al origen del hombre.

Resumiendo: los ejemplos anteriores (incluyendo a Malinowsky) nos ponen de relieve tres formas de explicar (y contextualizar) una historia mítica:

- a) la de los que intentan dilucidar los contenidos del mito a partir de la misma mitología,
- b) la postura de los que a partir del contexto real remontan al pensamiento mítico y
- c) la de los que, tomando como punto de partida el mito, descienden al contexto que le ha dado origen.

Las dos últimas posturas son, a nuestro entender, las correctas. Es evidente la relación dialéctica entre sociedad y mito (o ideología en sentido más amplio) y viceversa. Que el mito, tomado como punto de partida, aporta información sobre la realidad que lo ha originado nos parece obvio, y por consiguiente metodológicamente correcto. Lo que ya no parece tan correcto es la tendencia a privilegiar sistemáticamente la información mítica en detrimento del conocimiento empírico, sólo posible mediante el trabajo de campo (o la etnohistoria en el caso de Edipo) y mucho menos correcto aún inferir, sin verificar o compulsar con otros datos, el contexto de una sociedad a partir de la simple información aportada por un mito. Esta última tendencia es, precisamente, la mayormente utilizada en los distintos ejemplos, según hemos intentado poner de relieve.

V. *Los distintos autores acostumbran a mantener dogmáticamente la validez de su interpretación, en contra de las de los demás, en un panorama similar al de una lucha de todos contra todos.*

No deja de ser curioso que ya el primer autor de la muestra —Bréal— ataque, al principio y al final del capítulo dedicado a Edipo, a otros autores que sustentan concepciones sobre la mitología distintas a las suyas, considerando, evidentemente, que los demás han incurrido en graves errores, errores de los que él se salva siguiendo a Max Müller.

En *Totem y Tabú* (la magnificación etiológica e histórica del complejo de Edipo como fuente y origen de toda la cultura) Freud pasa revista a las distintas teorías sobre el incesto y la exogamia y llega a la conclusión de que «sólo el psicoanálisis proyecta alguna luz sobre estas tinieblas» (Op. cit., 166).

Los demás psicoanalistas parecen estar de acuerdo con la triunfal sentencia de Freud, aunque, modestamente, eso sí, piensan que es «su» propia interpretación la que proyecta «más» luz sobre el mito edípico. La mayor o menor dependencia teórica de los distintos discípulos con su maestro determina, igualmente, la mayor o menor aceptación de sus ideas. Rank y Róheim apoyan incondicionalmente las bases del maestro. El primero dedica una larga introducción a la revisión y crítica de las distintas teorías en boga sobre el mito concluyendo que la única aproximación válida y correcta es la psicoanalítica ortodoxa. Róheim, más agresivo, al final de su trabajo ataca furiosamente a J. Clark Moloney (quien afirmaba que el complejo de Edipo y la interpretación del mito realizada por Freud no eran sino proyecciones de los propios fantasmas del intérprete) a Levin, Fromm y Raglan.

El resto de psicoanalistas (Fromm, Devereux, Diel y Rascovsky) dirigen sus críticas al mismo Freud, a quien acusan de haber tergiversado la información y por consiguiente, la interpretación del mito, o bien, y simplemente, de no haber entendido el mito de Edipo (que por supuesto, ellos entienden). Un caso concreto a tener en cuenta es Devereux, que concluye afirmando que su interpretación enriquece y cambia no sólo determinados aspectos de la historia del psicoanálisis, la metapsicología, las teorías sobre el desarrollo psicosexual y el psicoanálisis aplicado, sino que también modifica las concepciones corrientes sobre la literatura griega y la mitología en general.

Malinowski y Raglan critican también, desde sus perspectivas concretas, la obra de Freud. Por último, Lévi-Strauss, si bien ataca ásperamente en el inicio de su artículo «La estructura de los mitos» lo inadecuado de los métodos y orientaciones pretendidamente científicas que estudian la mitología, recalca, repetidamente, que su planteamiento es eminentemente técnico y que por consiguiente no pretende resolver los problemas de fondo de la interpretación mítica, y menos aún ofrecer una «interpretación verdadera» de la historia de Edipo.

De lo dicho se induce que exceptuando unos pocos casos, en los que puedan producirse alianzas coyunturales entre los distintos autores (así, por ejemplo, cuando un autor cita elogiosamente algunos hallazgos de otros) en general cabe hablar de un marcado personalismo o individualismo interpretativo, que se pretende imponer a los demás, por el simple hecho de ser personal y por ello considerado correcto.

En las ciencias sociales, y más concretamente en el ámbito de la antropología cultural, es comúnmente aceptada la necesidad de en-

focar los estudios desde la perspectiva «relativista cultural» que ha sido definida como:

«the practice of perceiving and understanding any element on aspect of a culture by relating it to the cultural context of which it is a part» (R. B. Taylor, 1969, 36-37).

Al «relativismo cultural» ha sido contrapuesto además el «etnocentrismo», considerado como:

«[a] procedure of viewing alien customs by applying the concepts and values of one's own culture»... (Ibíd., 37).

La necesidad de adoptar la primera postura, al igual que la necesidad de evitar la última, son, por lo menos a nivel teórico, puntos de una gran claridad y aceptados por todos.

Lo que quizá ya no sea tan claro para muchos es el hecho de que los resultados «científicos» son también relativos, y que en definitiva forman parte de lo que podríamos denominar «relativismo científico». En otras palabras, si un determinado aspecto cultural adquiere valor en función de su contexto y sólo puede ser entendido a partir de él, parece que también el trabajo del científico social, sea una investigación o una interpretación mítica, adquiere sentido en función de su propio contexto científico, o sea, el background metodológico y teórico de la escuela analítica de referencia. Ahora bien, de la misma forma que los miembros de una sociedad tienden a absolutizar etnocéntricamente los valores específicos de su cultura explicando los ajenos en función de éstos, también el científico social tiende a absolutizar los resultados de sus propias investigaciones, cayendo en la postura que podríamos denominar «métodocentrismo».

El desconocimiento o desprecio por parte del investigador de las limitaciones impuestas por los métodos, al igual que la pretensión de absolutizar los resultados obtenidos, llevan directamente al dogmatismo, es decir, la única postura no científica.

En otro orden de cosas pensamos que el ejemplo de Edipo ejemplifica la dificultad y complejidad de la tarea interpretativa a un nivel general. Se han ofrecido trece interpretaciones distintas sobre un mismo relato mítico. Quizá alguien se haya preguntado por la veracidad o falsedad de alguna de las lecturas; es decir, si la interpretación estructural es válida, pongamos como ejemplo, ¿implica ello que todas las demás son falsas? Opinamos que el problema no radica en saber si un determinado tipo de lectura es «más verdadero» que otro, sino más bien en aceptar el hecho de que la realidad social —incluso la

mínima parcela de la misma representada por un mito— es tan extraordinariamente compleja que difícilmente una lectura puede agotar el tema de forma exhaustiva.

Para terminar: el problema tampoco radica, a nuestro entender, en la diversidad de lecturas, sino más bien en las posturas acientíficas y falsamente objetivas que están en la base de las variadas interpretaciones que, según hemos visto, se han propuesto sobre Edipo³.

Nota final

En el largo lapsus de tiempo que ha transcurrido desde la entrega del original a su publicación, me han venido a las manos una serie de materiales que, en caso de haber conocido con anterioridad, habría incluido. Me refiero fundamentalmente a los trabajos de los autores siguientes: Bernardo L. HORNSTEIN, *Teoría de las ideologías y psicoanálisis (Modo de producción y complejo de Edipo)* (Buenos Aires. Ediciones Kargieman, 1974); Ernest JONES, *Hamlet y Edipo* (Barcelona. Editorial Madrágora, 1975); Vladimir PROPP, *Edipo alla luce del folklore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale* (Torino. Einaudi, 1975); SAFOUAN, *Studi sull' Edipo* (Italy. Aldo Garzanti Editore, 1977); William STEPHENS: *The Oedipus Complex. Cross-cultural evidence* (New York. The free press of Glencoe, 1962), así como los artículos de Henri LEFEBVRE titulado *Edipo* y el de Robert GRAVES, *El mito de Edipo*, publicados ambos por la Distribuidora Baires S. R.L. de Buenos Aires en 1974.

Si bien pienso que, incluyéndolos, habría ganado en exhaustividad, pienso también que no hubiera representado un cambio cualitativo en lo que en el artículo se expresa, por lo que he optado por no retocar el original.

JOAN PRAT CARÓS

3. En los momentos en que redactábamos estas últimas páginas del trabajo, una serie de dudas empezaron a asaltarnos con progresiva insistencia. Si en la introducción señalábamos nuestro interés por poner de relieve algunos problemas relacionados con la interpretación del mito (subjetivismo interpretativo, manipulación consciente o inconsciente de la información, falta de contextualización empírica y dogmatismo apriorístico), ¿estábamos nosotros exentos de no haber incurrido en los mismos «defectos» que atribuimos a los demás autores? ¿Acaso a la hora de resumir las trece interpretaciones sobre Edipo presentados en la primera parte, no hemos seleccionado, desgajado y «manipulado» consciente o inconscientemente los materiales en vista a la redacción de la segunda parte? Y en definitiva: ¿podemos autocalificar nuestro trabajo como una serena presentación de textos y una posterior y desapasionada constatación de evidencias?

La duda corrosiva está ahí. Sería pedante pretender haber escapado a las limitaciones en que, en nuestra opinión, incurren los demás.

BIBLIOGRAFIA

- BENEDICT, R., 1976: *El hombre y la cultura*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana.
- BREAL, M., 1882: «Le mythe d'Oedipe» In: *Mélanges de Mythologie et de Linguistique*, Paris, Hachette.
- DEVEREUX, G., 1953: «Why Oedipus Killed Laius: A note on the complementary oedipus complex in greek drama». In: *International Journal of Psychoanalysis*. Vol. 34.
- DIEL, P., 1966: *Le symbolisme dans la mythologie grecque*, Paris, Payot.
- DOUGLAS, M., 1970: «El significado del mito. Con especial referencia a "La gesta de Asdiwal"». En: *Estructuralismo, mito y totemismo*. Ed. Edmund Leach. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión.
- FREUD, S., 1970: *Totem y Tabú*. Madrid, Alianza Editorial.
- FREUD, S., 1970-1971: *La interpretación de los sueños*. Madrid, Alianza Editorial.
- FROMM, E., 1970: «El complejo de Edipo y su mito». En: *La familia*. Ed. Fromm. Horkheimer. Parsons. Barcelona. Peninsula.
- GIRARD, R., 1974: «Un análisis de Edipo Rey». En: *Sociología contra psicoanálisis*. Ed. Eco y otros. Barcelona, Martinez Roca.
- GODELIER, M., 1974: «Mito e historia: reflexiones sobre los fundamentos del pensamiento salvaje». En: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Madrid, Siglo Veintiuno.
- JONES, E., 1973: *Psychanalyse, folklore, religión*. Paris, Payot.
- JUNG, C. G., 1962: *Símbolos de transformación*. Buenos Aires, Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, C.: «La estructura de los mitos». En: *Antropología estructural*. Buenos Aires, Eudeba.
- MALINOWSKI, B., 1967: *Estudios de psicología primitiva*. Buenos Aires, Paidós.
- MALINOWSKI, B., 1969: *Sexe i repressió en les societats primitives*. Barcelona, Edicions 62.
- MOSCOVICI, S., 1975: *Sociedad contra natura*. Madrid, Siglo Veintiuno.
- RAGLAN, L., 1965: «The hero of tradition». In: *The study of folklore*. Ed. Dundes, Prentice Hall.
- RANK, O., 1961: *El mito del nacimiento del héroe*. Buenos Aires, Paidós.
- RANK, O., 1970: «Apéndice». En: *La interpretación de los sueños* (vol. II). Vide Freud.
- RASCOWSKY, A., 1973: *El Filicidio*. Buenos Aires, Ed. Orión.
- RÓHEIM, G., 1973: *Les portes du Rêve*. Paris, Payot.
- TAYLOR, B. A., 1969: *Cultural ways: a compact introduction to cultural anthropology*. Boston, Allyn and Bacon.
- THOMSON, G., 1959: *Los primeros filósofos*. México, Universidad Nacional Autónoma.

