

## LA FUNCIÓN SOCIAL Y PSICOLÓGICA DEL MITO

*Manuel Martínez Herrera\**

### RESUMEN

El presente artículo retoma las principales concepciones teóricas relativas a la explicación social del mito. En relación a la concepción psicológica se contrastan las posiciones junguiana y freudina, considerando el lugar y la función de la mitología al interior de dichas construcciones teóricas y sus consecuencias a nivel onto y filogenético. El artículo plantea la hermenéutica profunda como teoría y método de indagación social y psicológica, útil para el análisis y comprensión de los mitos y leyendas, ya que propicia una integración de la realidad psíquica y cultural en que se desenvuelven dichas producciones humanas.

**Palabras clave:** Subjetividad y cultura, Mitología, Psicoanálisis, Psicología analítica, Hermeneútica profunda.

### ABSTRACT

This article takes up the main theoretical concepts concerning the social explanation of myth. In relation to the psychological conception it contrasted junguian and freudian positions considering the place and role of the mythology within these theoretical constructs and their implications for phylogenetic and ontological level.

Deep Hermeneutic is proposed as theory and social and psychological research method for the analysis and understanding of myths and legends because it promotes the integration of psychic and cultural reality in which are develop these human productions.

**Key Words:** Subjectivity and Culture, Mythology, Psychoanalysis, Analytical Psychology, Deep-hermeneutic.

### Consideraciones preliminares

El mito en su origen es más que un mero relato, es un hecho que construye realidades y que brinda una explicación del mundo y la vida, a la vez que contribuye a establecer identidades sociales y psicológicas. El mito en su condición original es una verdad indudable que brinda una explicación y una justificación a un orden de cosas dado, es una consustancialidad y una realidad viviente que sostiene un universo cosmogónico, es razón, certeza y casualidad. En tanto ámbito de

certidumbre concierta conciencias y voluntades, definiendo las fronteras de la comunidad que en él se representa. Es idiosincrasia e identidad colectiva, por tanto individual; su estudio y comprensión facilita el entendimiento de la psicología de los pueblos y de las gentes que los pueblan. La génesis del mito se pierde en las entrañas del tiempo, su origen es difuso, siendo su construcción colectiva un patrimonio cultural. A pesar del racionalismo y el instrumentalismo, inaugurados por la modernidad, que desplazan al mito en su función de explicación del mundo y de

---

\* Escuela de Psicología, Universidad de Costa Rica.  
Recepción: 30/6/10 Aceptación: 08/9/10

la vida, éste mantiene su vigencia y fascinación en la modernidad tardía.

Para Ehrenwald (1969), en la diáspora teórica y literaria relativa a la mitología existen movimientos pendulares donde sus antípodas van desde la franca difamación a la exaltación del mito, se establece además una palmaria diferenciación entre el mito y la ciencia por una parte, y el mito y la realidad por otra, asemejando el primero a una ficción o en el mejor de los casos a un intento de explicación desvirtuada e irreal de una realidad fáctica. El tránsito histórico de la concepción mítica al logos no es lineal, la racionalidad occidental establecida en parte por las coordenadas cartesianas se nutre del dogma cristiano que precisamente Descartes (1998) intenta racionalizar y refundar más allá de su origen mítico. Sin embargo, la contemporaneidad está influida por los mitos fundacionales que contribuyen a perfilar sus contornos, propósitos y demás elementos éticos y estéticos. La secularización del mundo mítico no lo ha hecho desaparecer, emergiendo con múltiples modismos a través de la historia hasta la actualidad.

Para Ochoa (2002), el movimiento de la sofística -cuyo anatema en la antigüedad clásica occidental lo constituye Aristóteles-, hace un desplazamiento del mito al logos con un énfasis en el mundo físico y la realidad factual. La razón ilustrada ve en el mito una iluminación que debe ser develada y expresada en su racionalidad inherente. Por su parte el romanticismo como movimiento contracultural hace un retorno “nostálgico” al mito, no sólo como evocación sino como exaltación del espíritu en tanto experiencia y vivencia, reivindicándolo como una fuente de conocimiento de la naturaleza humana. Para Malinowski (1974) el mito cumple una función esencial al codificar los conocimientos y las prácticas sociales, morales y religiosas de cuyos restos arqueológicos e históricos da cuenta; en tanto Lévi-Stratuss (1990) se interesa más en las propiedades que en las funciones del mito, tales propiedades son invariantes cognitivas que pretenden solucionar problemas y preocupaciones

fundamentales del ser humano allende a los límites culturales y geográficos, constituyéndose en categorías del pensamiento humano como tal. Lévi-Strauss expresa que el “pensamiento ágrafo” está cargado de afectividad y es “desinteresado”, en contraposición al pensamiento científico que es dirigido y obedece a la razón instrumental, el mito correspondería a un tipo de pensamiento más emocional y menos especulativo. Para Eliade (1985) el mito es una estructura de lo real que escapa a una aprehensión empírico-racionalista, siendo más bien un “encarnamiento” que quizá tenga que ver con nuestros más inconfesables deseos y temores. El mito como tal, más que un escrutinio y explicación de la realidad, es una ensoñación, un rapto y una fascinación que nos abstrae y remite a la propia mismidad, de allí el interés que concita.

Según Henderson (1974) existe en la construcción de los mitos invariantes estructurales que más allá de las polimorfías que los caracterizan, permiten establecer semejanzas y comparaciones que trascienden las diferencias culturales, temporales y espaciales. Persisten también determinadas dramaturgias comunes a los pueblos, en una suerte de matriz inconciente colectiva. Desde el punto de vista psicológico muchos de los dramas y dilemas personales encuentran su equivalente en la mitología y en la producción artística, colectivizándose en este acto, en tal sentido los mitos y leyendas representan la trama vital de la humanidad. Esta circunstancia disminuye la sensación de excepcionalidad individual en términos de visualizar el dolor propio en la vivencia ajena, lo cual nos acerca a los semejantes, mitiga el dolor y reconforta el alma.

A continuación se plantearán algunas de las más relevantes contribuciones teóricas en lo que a la comprensión del mito se refiere, desde la psicología analítica y el psicoanálisis.

### **La función del mito en Jung**

Para Jung la realidad psicológica como tal es fáctica y no admite comprobación empírica alguna. La pretensión positivista de diseccionar, describir y medir la dimensión psíquica es un vano

esfuerzo inspirado en métodos y modelos que no se acercan, ni remotamente a la complejidad humana.

Jung (1977) distingue dos tipos de pensamiento, a saber: el dirigido que describe como lingüístico y asociativo y el pensamiento de los sueños, las fantasías y la imaginación -que es también el lenguaje de los mitos y leyendas-, éste pensamiento se caracteriza por ser primigenio e inconsciente. Dicho pensamiento se encuentra en la base de las antiguas cosmogonías en condición de primera explicación del mundo y de la vida, su campo de actividad radica en lo experiencial y sensual. Para Jung (1977), estas formas de pensamiento arcaico, a diferencia de lo que propone Freud (1907), no son necesariamente reminiscencias infantiles, trascienden la explicación e interpretación sexual y van más allá de la realización de deseos. En Jung la dimensión de lo inconsciente no alude solamente a un contenido reprimido individual, si no que tiene un origen esencialmente cultural y es de una naturaleza transpersonal (Fadiman, 2001).

En el corpus teórico junguiano se plantea que el individuo lleva impresa las huellas de los mitos fundacionales, los cuales poseen un carácter transcultural según lo pudo constatar el propio Jung (1991) en una exhaustiva investigación acerca de los mitos universales. Estos mitos brindan un sentido óptico que nos convierten en humanidad, es decir en colectividad a partir de dicha experiencia primigenia compartida. En el sistema junguiano ésta experiencia común a toda la humanidad, forma parte de los denominados arquetipos que subsisten en el inconsciente colectivo de forma innata y se transmiten de generación en generación. Es una forma de conocimiento intuitivo que emerge en los sueños, mitos, leyendas, religiones, imaginaciones y en la producción artística también. Aun cuando se reconoce que la vivencia -en tanto realidad psíquica- y la autoridad de la tradición permiten la continuidad cultural y alimentan las viejas creencias, se sostiene que la existencia del inconsciente colectivo -como correlato individual y social que permea el psiquismo humano-,

es el responsable esencial de esta experiencia compartida, la cual se manifiesta en cierta universalidad simbólica encontrada en la mitología de los más diversos pueblos y tiempos, entre otras formas de manifestaciones arquetípicas. Es por tanto, un sustrato transpersonal y transcultural que determina al individuo.

La interpretación del mito, al igual que los sueños no puede ser explicada exclusivamente al tenor de tendencias y dinámicas intrapsíquicas, en su comprensión participan restos filogenéticos y como tales compartidos con toda la humanidad. Dichos restos se ubican en el inédito del inconsciente propiciando los sueños y fantasías, y contribuyen a la vez a la interpretación de éstos.

Para Jung (1980) la asociación como método interpretativo debe restringirse básicamente a los contornos del material psíquico, es decir, a las asociaciones más inmediatas del sueño o de otras producciones psíquicas tales como mitos y leyendas; en caso de no observarse esta regla dicho autor nos advierte que se corre el riesgo de diluirse y extraviarse en la interpretación como tal. A diferencia de lo establecido por Freud en "La interpretación de los sueños" (1900), Jung considera que el sueño no es el resultado del desplazamiento y de la condensación, las cuales ubican la interpretación en otro lugar y con otro contenido diferentes del sueño original. El sueño, los mitos, las leyendas y otras producciones psíquicas brindan a partir de sí mismos la posibilidad de su interpretación, es así como un caballo en el sueño es un caballo y no un sucedáneo paterno tal y como lo planteó Freud en "Análisis de la fobia de un niño de cinco años" (1909). Su sentido último estará imbricado en una cosmogonía universal.

A partir del parricidio mítico freudiano que se describe en "Tótem y Tabú" (Freud, 1913) inspirado en el deseo incestuoso hacia la madre, y sobre la base de la renuncia a éste objeto primordial de deseo y la culpa que dicho deseo suscita, es que se edifica la cultura y la sociedad como tal. Jung (1980) en cambio, no pone su acento en el complejo de Edipo desde una perspectiva ontológica ni filogenética.

Para Jung el acontecer humano esta mediado por un conjunto de invariantes inconscientes que emergen desde un remoto pasado que nos constituyen como individuos y como especie. Hay en Jung (1980) una suerte de genealogía ancestral que se reedifica con cada generación y pervive en cada individuo, siendo su asiento el inconciente colectivo, su vehículo los arquetipos y sus manifestaciones concretas los sueños, los mitos y las leyendas entre otras producciones psíquicas.

La concepción de lo “colectivo” aplicado al inconciente junguiano no debe confundirse con una categoría sociológica. El inconciente colectivo se funda en una episteme y en una condición onto y filogenética inherente al ser humano, es una característica innata de la especie, un sustrato psíquico anterior a la experiencia social e histórica, pero cuyas manifestaciones aluden siempre a la subjetividad. El inconciente colectivo se conforma en la historia humana pero es más que un producto histórico, incluso podemos decir que trasciende y persiste más allá de las vicisitudes sociales y culturales que le sirven para su manifestación concreta, sin trocar su esencia. Es una constante atemporal que desafía la historia, la cual contribuye a definir la naturaleza humana.

Una categoría fundamental en el edificio teórico junguiano lo constituyen los arquetipos, los cuales pueden ser remotos o recientes y con manifestaciones diversas, aunque siempre guardan rasgos prototípicos que los caracterizan y hacen reconocibles como tales y entre sí, fundamentalmente a partir de aspectos temáticos e “imágenes primordiales” a ellos asociados (Jung, 1991). Los arquetipos son representaciones del inconciente colectivo y la posibilidad de acceder a éste, no como totalidad sino como una expresión del mismo. Los arquetipos expresan simbólicamente procesos psíquicos propios de la condición humana y sus manifestaciones ocurren en concordancia con el tiempo histórico en que acaecen. Cada cultura expresa sus procesos psíquicos en función de los símbolos surgidos de la experiencia histórica, sin embargo, estas

variaciones se dan en función de un tema o una imagen arquetípica universal tal y como ocurre con los mitos y leyendas.

Dentro de la concepción junguiana son también relevantes los conceptos de “ánima” y “animus”, los cuales asumen la representación inconsciente de lo femenino y de lo masculino respectivamente. El ánima en Jung alude a lo afectivo y a la creación, en tanto el animus se imbrica con el logos y lo racional. Lo femenino y lo masculino son experiencias individuales dadas, y aun cuando no son valores absolutos y se contienen entre sí, definen formas y tendencias subjetivas diferenciales. Estas dimensiones psicológicas y sociales se encuentran implícitas en los mitos y leyendas y su discernimiento es fundamental para la cabal comprensión de dichos productos culturales dentro del sistema junguiano.

Desde el punto de vista psicológico, muchos de los dramas y dilemas personales encuentran su equivalente en la mitología y en la producción artística, colectivizándose en este acto. Sin lugar a dudas los mitos y leyendas representan la trama vital de la humanidad, esta circunstancia facilita la proyección e identificación de los más arcaicos temores y de los más inconfesables anhelos, permitiendo así su realización fantaseada, lo cual funciona como una suerte de válvula de escape tolerada por la sociedad y la cultura.

Un hecho importante que destaca Jung (1980) en la comprensión del mundo occidental es su origen cristiano. El cristianismo como tal se define en sus contornos fundamentales a partir de la baja Edad Media proyectándose hasta nuestros tiempos. Es así como las viejas filosofías se cristianizan y sirven a nuevos propósitos en San Agustín y Santo Tomás inspiradas en las clásicas nociones de alma y esencia. La mirada nostálgica que supone el renacimiento a la antigüedad clásica pagana también se cristianiza sirviendo a nuevas deidades en la arquitectura, pintura y escultura, y el hombre redimido del renacimiento se postra con su arte magnificante ante Dios Padre. Los conceptos de polis y democracia se redefinen bajo la máxima cristiana de que toda la humanidad ha sido creada a imagen y semejanza del Dios semejante en derechos y deberes, lo que

da lugar a conceptos como la libertad, igualdad y fraternidad. Tal y como se indicó anteriormente la ruptura que supone el racionalismo cartesiano (Descartes, 1998) frente a la vieja escolástica, esta motivada en la necesidad de una comprobación racional de la existencia de Dios, que deriva el movimiento de la experiencia al logos. La revolución industrial por su parte, fraguada en la ética cristiana protestante según lo postula Max Weber, contribuyó a configurar las sociedades “desarrolladas” de occidente signadas por un orden patricio bajo el imperio de la ley, el orden y el trabajo. Cuando el mundo occidental se ha visto amenazado por el ateísmo marxista, el islamismo radical o el consumismo capitalista, se invoca una y otra vez su origen cristiano en tanto inspiración, fundamento y esencia de nuestra particular forma de ser.

Desde una perspectiva psicológica el cristianismo está determinado por la culpa, una culpa primordial que tiene que ver con el desafío a Dios Padre, lo cual en buena doctrina motivó la expulsión del Paraíso Terrenal y propició el “Nuevo Pacto”. Esta tradición de la culpa y el arrepentimiento reverbera en la historia de la cultura occidental, y es un dato y un hecho insoslayable para su comprensión y entendimiento. En cierto sentido, el psicoanálisis es una psicología de la culpa que tiene su asiento cultural en la tradición judeo-cristiana que, precisamente gravita en torno a la culpa. Si la constitución de la subjetividad y la comprensión de los fenómenos psíquicos y sociales están predeterminados de alguna manera por los contextos y tradiciones culturales de donde emergen, es claro que en el caso de occidente su origen es cristiano.

Si bien es cierto estamos signados por el cristianismo, no es menos cierto el sincretismo que existe entre éste y ciertas tradiciones vernáculas, de las cuales son tributarias los mitos y leyendas. Los vestigios de estas tradiciones ancestrales se revelan en múltiples signos y símbolos de la cristiandad tal y como se plantea en Tótem y Tabú (Freud, 1913). Aun cuando el cristianismo supone una ruptura

en muchos sentidos con el mundo antiguo y particularmente con las concepciones mágicas y animistas originales, el nuevo orden contiene elementos de sus predecesores, nos referimos fundamentalmente al sesgo pastoral bajo la metáfora del pastor y el rebaño que caracteriza al cristianismo como tal y a la dialéctica del amo y el esclavo o en un lenguaje más medieval del siervo y el señor. Hay que tener en cuenta también que el oscurantismo medieval implicó un importante retroceso en las ciencias, las artes y el conocimiento en general, caracterizándose fundamentalmente por la dicotomía del alma y el cuerpo, así como por el desprecio del mundo a partir de la promesa supra-terrenal, de lo cual somos también herederos. Para Jung (1980) los restos de todas estas experiencias inmemoriales yacen en el inconsciente colectivo, de manera tal que determinan y explican las vivencias inconscientes del individuo contemporáneo y contribuyen a constituir su entorno.

### **Consideraciones en torno a la comprensión psicoanalítica del mito**

Según Melanie Klein (1948) el acto es primigenio a la palabra, lo cual queda constatado en sus célebres análisis tempranos -con niños menores de 3 años-. En dicho periodo de desarrollo los niños y niñas poseen una limitada capacidad de representación simbólica en lo que al lenguaje se refiere, más que verbalizar sus conflictos psíquicos los representan en actos constituyéndose el juego en la vía regia para acceder al alma infantil, ya que actúan de manera franca y espontánea sus deseos y conflictos. De esta realidad, derivan todas las modalidades de terapia de juego en tanto estrategias de intervención clínica a nivel psicológico con población infantil.

Análogamente a lo que ocurre con niños, el mito es una explicación -acaso una justificación- posterior al acto que en este caso asumiría la forma de rito (Solsona, 2001), o dicho en otras palabras de realización simbólica de un deseo. En Freud en “El hombre de las ratas” (1909)

encontramos que clásicamente el acto obsesivo remite a un componente ideatorio en tanto la compulsión conlleva al pasaje del acto como tal, a nivel psicopatológico estamos en presencia de la entidad clínica denominada neurosis obsesivo-compulsiva. Siguiendo a Freud en “Tótem y Tabú” (1913), se puede pesquisar la concreción óntico-social de la neurosis, que arranca con el complejo de Edipo en su condición filogenética y que remite a un origen primordial que tuvo su génesis en la acción parricida de la fratría, a partir de lo cual se inaugura el advenimiento de la civilización. En éste mito fundante freudiano encontramos en primera instancia el pasaje al acto como tal, esto es el parricidio mismo, dando lugar posteriormente al acto ritual que conmemora y recuerda el hecho de sangre, dicha circunstancia tiene su correlato en la eucaristía católica.

El rito surge de la necesidad de expiación simbólica y reafirmación del pacto original de nunca reeditar el parricidio cometido. El mito como tal justifica y brinda una cobertura ideológica al rito que por ésta vía se convierte en precepto y posteriormente en una ley que hay que guardar. Este pacto mítico sella y configura los contornos de la comunidad, cuyos integrantes se asumen como hermanos con un mismo origen, una misma culpa y una misma responsabilidad. La génesis de las religiones pastorales se asientan en la muerte simbólica del padre, la culpa resultante y el pacto de la fratría para no derramar nunca más la propia sangre, pacto que se renueva en el rito y adquiere una dimensión retórica con el mito, el cual se sacraliza con el advenimiento de las religiones.

La acción mítica es una construcción social que tiene un impacto óntico en la constitución de las subjetividades. En tanto explicación del mundo y de la vida impone determinados juicios de valor y prescripciones que brindan cánones y marcos regulatorios entre los individuos formando lo que Bourdieu (2000) denominó “habitus”, que se incorporan como tales en las cotidianidades individuales y colectivas. En un sentido psicoanalítico el mito cumple la función de socializar aquella dramaturgia proscrita por

la cultura que los individuos viven y padecen secretamente. Es la realización de un deseo colectivo prohibido que se vehiculiza a través del mito como espacio y posibilidad permitida de existencia social, de allí su poderosa fuerza que trasciende los tiempos, por cuanto el secreto que devela alude a la más primitiva naturaleza humana, esto es el incesto, el parricidio, el fratricidio, el infanticidio, la envidia, la traición y las más “bajas” pasiones humanas. Alude también a las fantasías omnipotentes que resarcen nuestras propias debilidades y sentimientos de venganza, como posibilidad de su realización fantaseada y proyectada en una suerte de sueño diurno individual y colectivo a la vez.

El acontecimiento mítico ocurre simultáneamente en el ámbito social y en el dominio individual como espacios del desarrollo de la subjetividad. La realización de deseos que proyectivamente los mitos propician se produce como una parte de la constitución subjetiva socialmente dada. Lo culturalmente transmitido son las prohibiciones y la denegación del deseo que es el precio que el individuo paga por su adscripción a la cultura, siendo en general la función social de ésta el moralizar y advertir de los riesgos y peligros de la trasgresión (Freud, 1930). Empero, como una suerte de pasión sublimada se posibilitan los procesos identificatorios con ciertos productos culturales como los mitos y leyendas en los que la trasgresión se visibiliza y materializa. El mito tiene una doble función social y psíquica que sirven a diferentes propósitos, por un lado permite los procesos de socialización y aculturación a partir de la moraleja y el temor al castigo por la infracción, y por otro facilita la realización proyectiva de deseos inconscientes proscritos, tales son las vertientes y el espacio paradójico en que se desenvuelve la mitología. En éste sentido existe una semejanza con la naturaleza de los sueños tal y como se formula en “La interpretación de los sueños” (Freud, 1900), los cuales se constituyen a partir de un contenido manifiesto que obedece en general a intereses culturales al servicio de la acción civilizatoria, y un contenido latente que alude a pulsiones y deseos socialmente prohibidos y por

ende reprimidos. Es en virtud de ésta dualidad del mito que su estudio permite una comprensión profunda de la psicología de los pueblos, ya que el mito entraña las contradicciones y dilemas éticos y morales que viven las sociedades, esto es, sus más elevadas y sublimes aspiraciones y sus más secretos e inconfesables deseos. Análogamente el mito posibilita desentrañar los procesos y contenidos subjetivos e inconcientes que caracterizan a la individualidad.

La misma existencia del mito implica un desafío al status quo, a aquello que el contenido manifiesto apuntala, pero que en una segunda mirada se niega y renuncia con el contenido latente. El mito tiene la capacidad de transmitir de una manera velada los anhelos y esperanzas secretos de los pueblos, la mitología se esgrime como alteridad frente al discurso opresor. Los mitos son la historia de los pueblos contada por los propios pueblos, son su esencia misma.

### **La comprensión hermenéutica profunda de los mitos y leyendas**

La comprensión hermenéutica profunda de un producto social, sea una obra literaria, un mito o una leyenda, supone un tratamiento teórico, metodológico, técnico e instrumental de la realidad a analizarse desde una perspectiva psicoanalítica e histórico-materialista. El marco de referencia teórico-conceptual y las categorías de análisis mediatizarán los diversos momentos analíticos e interpretativos, brindando a la vez coherencia metodológica.

La lectura de la obra implica una relación entre el texto y el lector, lo cual produce una nueva realidad que trasciende la obra misma y el estatus del lector previo a la lectura, generándose a partir de dicha dialéctica nuevas textualidades y nuevas experiencias subjetivas. A diferencia de la investigación positivista, en la investigación hermenéutica profunda se conjugan la dimensión subjetiva y el conocimiento objetivo como aspectos esenciales que determinan la experiencia humana, la cual es parte insoslayable del análisis social y psicológico.

Es necesario recalcar que la hermenéutica profunda como método de análisis supone una

relación empática del lector con el texto, y una interpretación de éste a partir de determinada fundamentación teórica y del análisis contextual, lo cual significa separarse en determinado momento del texto como tal. A éste propósito contribuye también el análisis intertextual, es decir el estudio de otros textos y documentos que hacen referencia a la obra en cuestión o que están relacionados con ésta de alguna manera, los cuales a su vez, remiten a sus propias contextualidades. Para Hidalgo (2003) el abordaje de la obra implica manejarse en tres dimensiones del análisis, esto es, la relación texto/contexto/intertexto. El análisis textual implica un entendimiento de la vida social propuesta en la obra, sus personajes y la relación entre ellos, a partir de lo cual se crean las dramaturgias que la caracterizan. Se debe también analizar el contexto histórico-social en que fue escrita la obra independientemente de la época que se recrea en ella, es decir, las circunstancias socio-históricas en la cual fue concebida y los avatares históricos y políticos que le tocó vivir al autor o autora. Por último, es necesario analizar la recepción histórica de la obra, esto es otras interpretaciones y análisis intertextuales que la obra ha suscitado a lo largo del tiempo. Desde una perspectiva metodológica, siguiendo a Hidalgo (2003), se trata en primera instancia de dilucidar los contenidos “tabuizados” ocultos en el texto que desafían el consenso social. En un segundo momento se analiza el trasfondo histórico, cultural y etnológico que recrea la obra, el cual debe compararse con el mundo social correspondiente, estableciéndose las coincidencias y diferencias. En un tercer momento (diacrónico y sincrónico) se debe interpretar la obra a la luz del contexto socio-histórico en que nace y al cual pertenece el autor. El análisis de estos niveles de interpretación, que los podemos recapitular como las temáticas tabú inherentes al relato, el mundo social ficticio creado por la producción cultural y su relación con la realidad social correspondiente, así como el contexto socio-histórico de la producción textual y las vicisitudes biográficas del creador/a deben entrar en una relación dialógica con las interpretaciones que históricamente ha provocado el texto. De ésta compleja conjunción

de elementos interpretativos, que obedecen a diferentes niveles de análisis de la realidad, emergerá una lectura más integral y profunda que trascenderá el nivel subjetivo, textual, social e histórico, lo que posibilitará el surgimiento de inéditos con-textos analíticos.

En la complejidad del análisis hermenéutico profundo persisten dos tradiciones teóricas fundamentales, uno de ellos es el psicoanálisis inspirado en el análisis freudiano de diversas producciones culturales, entre las cuales destacan: “Un recuerdo infantil de Leonardo De Vinci” (Freud, 1910), “El Moisés de Miguel Angel” (Freud, 1914), “Un recuerdo infantil de Goethe en Poesía y Verdad” (Freud, 1917), “Dostoyevski y el parricidio” (Freud, 1928) entre otras. La otra tradición teórica se refiere a las diversas aportaciones de las ciencias sociales sobre la base de una comprensión materialista e histórica del acontecer humano. La hermenéutica profunda a partir de su conceptualización del inconsciente como un acontecimiento social (Sanabria, 2007), brinda el andamiaje meta teórico que facilita la interlocución de ambas tradiciones teóricas en tanto sistemas de análisis y de comprensión de la realidad. Las aportaciones de los diferentes edificios teóricos al análisis de los productos culturales -relatos, mitos, leyendas, etc-, deben ser tratados en su integridad epistémica, óptica y heurística. La hermenéutica profunda deviene a manera de un sistema y un método que posibilita el meta-análisis para el entendimiento de la génesis social y subjetiva de la producción cultural, logrando así un meta-sentido que trasciende el análisis de lo individual, lo social, lo consciente y lo inconsciente en sus particulares dimensiones.

El contenido dramático de los textos culturales, la naturaleza de los personajes, las vivencias, dilemas, sentimientos, contextos, escenas y circunstancias sociales que se desarrollan en el relato, así como la estructura narrativa, las metáforas, alegorías y demás figuras retóricas, constituyen también aspectos fundamentales del análisis textual. Ahora bien, lo que caracteriza a la investigación psicoanalítica como tal es la

indagación del sujeto del inconsciente, al cual se accede a partir del texto y sus manifestaciones culturales que provocan la expresión de una subjetividad latente que emerge precisamente de la inter-relación del texto con el lector-analista (Sanabria, 1995). El texto es sometido a un doble proceso que permite discernir las prescripciones y prohibiciones culturales que se asoman no sólo en las discursividades, sino también en las incoherencias, contradicciones y ausencias; así como en la dramaturgia subjetiva que se imbrica y surge en función de la textualidad y lo que ésta produce en el analista investigador.

En la hermenéutica profunda al igual que en el psicoanálisis las fantasías -de la cual son tributarios el arte, los mitos y las leyendas- juegan un papel fundamental en la interpretación y análisis de los productos culturales. Las fantasías como tales se ubican en el intersticio de una oscura región entre el mundo psíquico y la vida exterior, siendo el resultado de las tensiones entre ambas dimensiones de la realidad. El arte, la mitología y las fantasías en general, en tanto producciones humanas surgen de la imperiosa necesidad de satisfacer deseos que la realidad exterior e interior niegan, son una forma de “satisfacción sustitutiva”, una especie de “fórmula de compromiso” (Freud, 1938) que permiten satisfacer por ésta vía y sólo hasta cierto punto diversas demandas psíquicas conscientes e inconscientes; en tal sentido cumplen funciones análogas al sueño (Freud, 1900) y a los síntomas también (Freud, 1938). El discernimiento de las fantasías es esencial para el análisis y comprensión de los mitos, las leyendas y demás productos culturales.

La comprensión del material inconsciente de la producción cultural alude casi siempre a temáticas “tabuizadas” que el consenso comunicacional excluye, y que análogamente a los sueños se encuentran deformadas e irreconocibles en arreglo a las prescripciones culturales (Freud, 1900). Sin embargo, a diferencia de los sueños, los productos culturales en su condición de tales guardan una mayor correspondencia con las convenciones comunicacionales culturales y con los sistemas simbólicos sociales disminuyendo la ambigüedad propia del lenguaje onírico, dado

que en los sueños opera una mayor disminución de los procesos represivos del aparato psíquico que tiene a expresarse en un leguaje primario (Hidalgo, 2003).

Los mitos y leyendas expresan simultáneamente deseos inconscientes individuales y colectivos. Para la hermenéutica profunda ambas dimensiones inconscientes en lo que a represión se refiere, tendrán siempre un origen cultural, lo reprimido es lo socialmente proscrito. La producción artística y cultural por su parte son una suerte de socialización del “inédito del inconsciente”, en tal sentido los mitos y leyendas como tales vehiculizan las fantasías inconscientes colectivas estableciendo una conexión entre el individuo y la colectividad como tal, un espacio inconsciente común donde la individualidad se ve representada verbigracia de la proyección y la identificación (Freud, 1954), en una producción de naturaleza social.

En las modalidades literarias y culturales en general la deformación inconsciente que produce la represión, tiene como resultado imágenes socialmente reconocibles e incluso socialmente comprensibles aún cuando cuestionen el status quo, de hecho hasta la literatura más vanguardista e intimista tiene que ajustarse a las convenciones sociales si quiere ser un acto comunicativo efectivo. Esta es una de las diferencias centrales con la producción onírica, la cual se expresa de una manera más franca en el lenguaje del inconsciente, pudiendo volverse del todo incomprensible hasta para el propio soñante. Las fantasías expresadas en los mitos y leyendas constituyen una región intermedia entre “el inédito del inconsciente” y las formas y prescripciones socialmente establecidas, lo cual facilita y propicia el pesquizaje del material inconsciente, sea éste individual o colectivo. A través de la literatura o del relato mítico se provee al material inconsciente de una gramática y una semántica que lo hace susceptible de ser comprendido por el propio sujeto y por los demás también (Hidalgo, 2003).

El placer y la seducción que provoca la literatura proviene justamente del reencuentro con aquellos temas, imágenes y sentimientos del orden del tabú que se expresan de múltiples

maneras en la experiencia de la lectura, a través de las identificaciones con los personajes en sus diversos papeles y facetas. Se vuelve lícito experimentar sentimientos de venganza, odio, destrucción, pasión, lujuria, grandiosidad y en general todo aquello que el orden social sanciona y reprime. Tales evocaciones adquieren una particular significación que remite siempre a la experiencia individual, trascendiendo el texto y ubicándose en un nuevo contexto, el subjetivo. En esto consiste el poder subversivo de la literatura y de las demás formas de producción cultural.

Para Freud en “Los múltiples intereses del psicoanálisis” (1913) el lenguaje mitológico está cifrado, es una alegoría que en su plasticidad comunica otro sentido, un sentido metafórico y velado en cuya conformación se conjugan una suerte de inconsciente social con simbolizaciones e interpretaciones colectivas, y un inconsciente individual que alude a las dimensiones onto y filogenéticas que constituyen la subjetividad y la humanidad. La ambigüedad del lenguaje literario a diferencia del científico, permite los intersticios para el afloramiento de lo inconsciente, lo cual queda atrapado en la palabra escrita que es trascendida al aflorar lo “presentativo” (Sanabria, 1997), es decir, lo in-nombrado, que se ubica más allá del sentido común, del consenso social y de la convención comunicacional.

La región intermedia que ocupa la literatura, los mitos y las leyendas entre la convención social del lenguaje y el inconsciente, hace que sea un lugar propicio para las ensoñaciones, fantasías y deseos prohibidos. La literatura y demás productos culturales facilitan la indagación del material inconsciente en su doble determinación, esto es, como producción biográfica inédita individual, y como acontecimiento social que en su origen plantea una proscripción y una exclusión culturalmente establecida. Ésta doble determinación supone dos niveles de análisis superpuestos y complementarios a la vez, la dimensión analítica tal y como la entiende el psicoanálisis y la dimensión histórico-social de inspiración materialista. Tales dimensiones interpretativas se sintetizan en la hermenéutica profunda, la cual cumple una función meta-teórica que es capaz de conjugar dos diferentes

sistemas de sentido, el de la vivencia y el de la con-vivencia, o dicho de otra manera, el del sujeto y el de la cultura como tal (Martínez, 2007).

El relajamiento de las defensas del yo que propicia la literatura por la acción proyectiva y la introyección (s. f. Segal, H), permite la emergencia de lo reprimido en su doble función, como producto social y como atribución subjetiva. Es un espacio propicio para las pulsiones libidinales y de muerte que se juegan en la tensión identificación/des-identificación, eros y tánatos que el texto provoca.

El análisis contra-transferencial (Sanabria, 2007) desplazado del dispositivo analítico clínico al análisis de la narrativa y la textualidad, constituye una piedra angular de la hermenéutica profunda. Es una puesta en escena de la subjetividad del intérprete propiciada por su encuentro con la obra, es un nuevo texto que se inaugura a partir de la relación dialógica de ambas dimensiones, la del texto o relato y la del lector o analista que provoca nuevas realidades. El complemento social de la contra transferencia en lo que al análisis textual se refiere, lo constituye la recepción histórica del texto, es decir otras versiones e interpretaciones del mismo que contrastan con las propias, de manera tal que se ubica la indagación más allá del autoanálisis. Al igual que en la transferencia analítica, los demás textos constituyen discursividades que producen reacciones contra transferenciales susceptibles de ser analizadas e interpretadas.

Por otra parte, la contrastación intertextual de la recepción histórica del texto permite comparar diversas interpretaciones con la propia, e incorporar la reacción histórico-cultural que el texto ha suscitado a lo largo de su existencia. La dimensión biográfica entra en interacción con otras subjetividades socialmente dadas, con otras textualidades y con otros escenarios sociológicos y culturales que no son necesariamente los del analista, exponiéndolo a mundos vivenciales, juicios de valor y concepciones del mundo que contrastan con los suyos (Hidalgo, 2003). El análisis de la producción cultural sólo es comprensible en su complejidad inherente,

lo que pasa necesariamente por considerar el contexto histórico-social donde se desarrolla, las subjetividades que interpela y aquellas de donde emerge.

En definitiva, el análisis de los productos culturales según la hermenéutica profunda implica por una parte un dejarse raptar, un dejarse llevar por la obra tal y como lo entendió Walter Benjamin (1980), a la vez que un escrutinio objetivo a partir de su determinación socio-histórica. El esclarecimiento de aquellas otras determinaciones de los productos culturales que la obra arrastra e incorpora como legado ancestral y divisa histórica (Benjamin, 1982), son también una condición sin la cual no es posible la comprensión y el entendimiento de la producción cultural. Según Martínez (2003) para Benjamin la realidad de la obra no reside en su materialidad, si no en la admiración que ésta ha concitado a través del tiempo, redimiendo a partir de su existencia contemporánea las miradas pretéritas de quienes la contemplaron y nos precedieron. Para dicho autor, la evocación histórica y nostálgica de la obra es una parte inalienable y esencial de su concreción material.

### **A manera de síntesis**

Los mitos han acompañado a la humanidad desde los albores de los tiempos aunque no en condición de tales, si no como explicación originaria del mundo y la realidad al poseer estatuto de certeza y verosimilitud. Sólo a partir del establecimiento de la racionalidad filosófica que antagoniza y sustituye a la comprensión mítica de la vida, el mito se des-naturaliza y se refugia en las religiones en tanto sistemas organizados de creencias y verdades dogmáticas, brindando de ésta manera su auxilio a las explicaciones acerca del origen del mundo, la vida y la humanidad misma, que en muchos casos la ciencia aun no acierta explicar a cabalidad. Sin embargo, pese al largo reinado de la racionalidad el mito emerge sempiternamente como explicación irracional y alternativa de hechos y circunstancias, de manera tal que desafía a la ciencia y a la lógica. En tal

sentido la realidad factual no ha logrado aplacar los oscuros dominios del mito, que contribuye a dar otro sentido a la existencia.

La pregunta acerca de la función social y psicológica del mito no es nueva e históricamente se han brindado diversas respuestas. La complejidad del asunto no admite una respuesta unívoca, en primera instancia porque así formulada la pregunta nos remite a dos dimensiones de la realidad como son el sujeto y la cultura cuyas coordenadas no suelen concatenarse absolutizándose o privilegiándose alguna de dichas dimensiones. Las respuestas se inscriben en el orden de la existencia de un pensamiento “a-científico” y “pre-lógico” en los albores de la humanidad, al cual corresponde determinada estructura ingenua y emotiva de pensamiento. Se consideran también los mitos como la expresión de una normatividad social en ellos contenida y cuyos restos “arqueológicos” dan cuenta de un orden primordial. Ambas concepciones se ubican en un nivel antropológico de explicación.

Desde una perspectiva psicológica se plantea por una parte que los mitos re-crean los grandes complejos entendidos en un sentido psicoanalítico (Freud, 1907), esto implica un deseo tabuizado o proscrito con sus consecuentes dilemas morales y la culpa concomitante; estableciéndose que los mitos son una expresión social de lo que acaece en el psiquismo del individuo. Para la psicología analítica por una parte (Jung, 1991), los mitos son una especie de herencia onto y filogenética que constituye y determina al sujeto más allá de los avatares históricos-sociales y culturales de manera inmanente, con consecuencias psicológicas colectivas e individuales concretas.

Quizá la función del mito pase por éstas y otras asignaciones sociales y psicológicas y su discernimiento estribe en superar la dicotomía entre el individuo y la cultura, lo individual y lo colectivo, la fantasía y la realidad, lo racional y lo irracional como antinomias excluyentes de un mismo proceso.

Efectivamente el mito es una comprensión “no racional”, sino más bien intuitiva y emotiva de

la vida que obedece a una esfera de aprehensión diferente de la realidad, no por ello menos válida y menos real. El mito entraña prescripciones -ritos- y prohibiciones -tabúes-, al tiempo que re-crea en el orden cultural los deseos más inconfesables del individuo, posibilitando así su realización proyectiva. El rito recrea la trasgresión primordial y el pacto que originó la denegación colectiva e individual de un deseo convertido en tabú. Las constantes histórico-culturales encontradas por Jung (1991) en lo que a la mitología se refiere, podrían tener su explicación última no tanto en una invariante trascendente, sino en la condición humana misma. Idénticos deseos, complejos y temores encontrarán soluciones y respuestas simbólicas semejantes, esto es precisamente lo que de colectivo hay en el inconsciente, una suerte de matriz psíquica que caracteriza a la humanidad de todos los tiempos. El mito apela no tanto al entendimiento como explicación plausible, si no a una afectividad que nos interpela y despierta en nosotros sentimientos diversos que en conjunto con la racionalidad nos constituyen.

La hermenéutica profunda en tanto método de indagación social, posibilita el establecimiento de las contextualidades histórico-sociales y culturales de la producción material de los mitos y leyendas que explican en parte su emergencia y evolución a partir de determinadas coordenadas espacio-temporales y geográficas, así como su lugar y función social. Por otra parte la hermenéutica profunda en cuanto método de interpretación psicológica permite reconocer las motivaciones subjetivas e inconscientes que propiciaron autoría de los productos culturales, a la vez que el impacto que la mismos provocan en las subjetividades sometidas a su influencia, incluidos los investigadores que en éste caso se sirven de la propia subjetividad y material inconsciente para discernir y descubrir nuevos e inéditos significados y sentidos. El discernimiento inconsciente de la obra es también propicio para la investigación de temáticas culturalmente tabuizadas y proscritas, a partir de las cuales se estructuran las dramaturgias individuales colectivas.

La hermenéutica profunda se propone el establecimiento de relaciones metateóricas entre dos dimensiones de análisis de la realidad, esto es el individuo y la cultura que dialécticamente se encuentra en el centro de las tensiones en las ciencias sociales. La hermenéutica profunda en tanto corpus teórico-metodológico integrador de dos monumentales edificios teóricos de la modernidad como lo son el marxismo y el psicoanálisis, propicia un conocimiento más incisivo, exhaustivo y comprensivo del acontecer humano. Su aportación al esclarecimiento de la función social y psicológica de los mitos y leyendas así como de otros productos culturales, es de extraordinaria importancia para las ciencias sociales.

### **Bibliografía**

- Benjamin, W. 1980. *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Madrid, España: Taurus.
- Benjamin, W. 1982. *Discursos interrumpidos I*. Madrid, España: Taurus.
- Bourdieu, P. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Descartes, R. 1998. *El discurso del método*. Barcelona, España: Fontana.
- Ehrenwald, J. 1969. *Psicoterapia: Mito y método*. Barcelona, España: Ediciones Toray.
- Elfáde, M. 1985. *Mito y realidad*. Barcelona, España: Editorial Labor.
- Fadiman, J. 2001. *Teorías de la personalidad*. México D.F., México: Oxford.
- Freud, A. 1954. *El yo y los mecanismos de defensa*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Freud, S. 1900. 1996. *La interpretación de los sueños*. Obras Completas Tomo II. Madrid, España: Editorial Nueva Biblioteca.
- Freud, S. 1907. 1996. *La ilustración sexual del niño*. Obras Completas Tomo II. Madrid, España: Editorial Nueva Biblioteca.
- Freud, S. 1907. 1996. *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*. Obras Completas Tomo II. Madrid, España: Editorial Nueva Biblioteca.
- Freud, S. 1909. 1996. *Análisis de la fobia de un niño de cinco años*. Completas Tomo II. Madrid, España: Editorial Nueva Biblioteca.
- Freud, S. 1909. 1996. *El hombre de las ratas*. Obras Completas Tomo II. Madrid, España: Editorial Nueva Biblioteca.
- Freud, S. 1910. 1996. *Un recuerdo infantil de Leonardo De Vinci*. Obras Completas Tomo II. Madrid, España: Editorial Nueva Biblioteca.
- Freud, S. 1913. 1996. *Múltiples intereses del psicoanálisis*. Obras Completas Tomo II. Madrid, España: Editorial Nueva Biblioteca.
- Freud, S. 1913. 1996. *Tótem y Tabú*. Obras Completas Tomo II. Madrid, España: Editorial Nueva Biblioteca.
- Freud, S. 1914. 1996. *El Moisés de Miguel Ángel*. Obras Completas Tomo II. Madrid, España: Editorial Nueva Biblioteca.
- Freud, S. 1917. 1996. *Un recuerdo infantil de Goethe en Poesía y Verdad*. Obras Completas Tomo III. Madrid, España: Editorial Nueva Biblioteca.
- Freud, S. 1928. 1996. *Dostoyevski y el parricidio*. Obras Completas Tomo III. Madrid, España: Editorial Nueva Biblioteca.
- Freud, S. 1938. 1996. *Compendio del psicoanálisis*. Obras Completas Tomo

- III. Madrid, España: Editorial Nueva Biblioteca.
- Freud, S. 1930. 1996. El malestar en la cultura. Obras Completas Tomo III. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- Henderson, J. 1974. El hombre y sus símbolos. Madrid, España: Aguilar s.a.
- Hidalgo, R. 2003. La Medea de Eurípides. Hacia un psicoanálisis de la agresión femenina y la autonomía. En: Subjetividad y cultura, 19.
- Jung, C. 1977. Símbolos de transformación. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Jung, C. 1980. Los complejos y el inconsciente. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Jung, C. 1991. Arquetipos e inconsciente colectivo. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Klein, M. 1948. El psicoanálisis de niños. Buenos Aires, Argentina: El Ateneo.
- Lévi-Strauss, C. 1990. Mito y significado. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Malinowski, B. 1974. Magia, ciencia, religión. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Martínez, M. 2003. Apuntes para la comprensión de la concepción estética en Walter Benjamin. Reflexiones. 82 (1).
- Martínez, M. 2007. Psicoanálisis y hermenéutica profunda. Revista Costarricense de Psicología. 26 (39).
- Nietzsche, F. 2001. Genealogía de la moral. Madrid, España: Mestas Ediciones.
- Ochoa, J. 2002. Mito y chamanismo: El mito de la tierra sin mal en los Tupi-Cocama de la Amazonía Peruana. Tesis de Doctorado del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura. Universidad de Barcelona, España.
- Oelker, D. 2003. Mito, literatura, identidad. Consultado el 26 de febrero, 2008, en: [www.udec.cr](http://www.udec.cr)
- Sanabria, J. 1995. Etnopsicoanálisis y hermenéutica profunda en la investigación social. Actualidades en Psicología. 11 (87).
- Sanabria, J. 1997. Hermenéutica profunda y etnohermenéutica. Actualidades en Psicología. 13 (93).
- Sanabria, J. 2007. Hermenéutica profunda y análisis de la cultura. San José, Costa Rica: Editorial UCR.
- Segal, H. (s. f.). Introducción a la obra de Melanie Klein. En Obras completas de Melanie Klein. Buenos Aires, Argentina: Paidós-Horme.
- Solsona, H 2001. Mito y ritual. Consultado el 22 de febrero, 2008, en: <http://aparterei.com>