

# Contribución a la teoría semiótica del carnaval como inversión de oposiciones binarias\*

Viacheslav V. Ivanov

*A la preclara memoria de M. M. Bajtín*

1. La teoría general del carnaval como inversión de oposiciones binarias, esbozada por M. M. Bajtín,<sup>1</sup> halla apoyo en las investigaciones etnológicas actuales dedicadas a las ceremonias de inversión del status social (*status reversal*). Como se ha establecido en esas investigaciones, los rituales cíclicos y de calendario en que participa toda la colectividad se caracterizan por el hecho de que en ciertos momentos del ciclo de las estaciones, determinados de diversas maneras en las diversas culturas, algunos grupos (o categorías) de personas que habitualmente ocupan una posición inferior, deben adquirir el poder ritual sobre los que habitualmente ocupan una posición superior. A su vez, estos últimos (por ejemplo, los oficiales que les sirven a los soldados durante la fiesta navideña en el ejército británico) deben sufrir

\* «K semioticheskoj teorii karnavala kak inversii dvoichnyj protivopostavlenii», en: *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, VIII, TGU, Tartu, 1977, pp. 45-64. Las principales tesis de este texto fueron reexpuestas y desarrolladas por el autor en una de las cinco conferencias que ofreció en el marco del II Encuentro Internacional de Criterios (La Habana, febrero-marzo de 1989).

<sup>1</sup> Véase sobre esto detalladamente en dos publicaciones precedentes del autor, de las cuales la presente ponencia es una continuación: V. V. Ivanov, «Iz zametok o stroenii i funktsiiaj karnaval' nogo obraza», en: *Problemy poetiki i istorii literatury*, Saransk, 1973; del mismo autor, «Znachenie idei M. M. Bajtina o znake, vyskazyvanii i dialogue dlja sovremennoi semiotiki», *Trudy po znakovym sistemam*, VI, Tartu, 1973. Cf. también: «O Bachtinie i semiotyce. Rozmowa z W. Iwanowem», *Tygodnik Powszechny*, año XXIII, 1974, 12 de mayo, núm. 19 (1320), p. 5.

voluntariamente la humillación ritual. Tales ceremonias se acompañan de una conducta verbal o gestual grosera de las personas del grupo inferior, que tratan mal a las personas del grupo superior, los regañan, los llaman con nombres o adjetivos poco decentes. Con frecuencia, al realizar ceremonias de este tipo, las personas que ocupan habitualmente una posición inferior, forman una jerarquía que sirve como de parodia del orden jerárquico habitual del grupo superior.<sup>2</sup>

Como ejemplo característico los etnólogos mencionan los cultos *cargo* que se extendieron entre los habitantes de la Melanesia desde finales del siglo XIX, y en los cuales se imitaban particularidades de la estructura administrativa europea. En los cultos *cargo* eran comunes las creencias según las cuales los europeos serían expulsados o aniquilados, pero los profetas indígenas y los antepasados de los indígenas los gobernarían, formando una «estructura pseudoburocrática» propia (Tur., p. 191). Según algunas variantes de los cultos *cargo*, el hombre blanco debe ser rebajado a la posición del peón que hace todo el trabajo sucio.<sup>3</sup> Por eso en los cultos *cargo* podemos ver una manifestación de la aspiración a la «inversión de los órdenes existentes».<sup>4</sup> Desde este punto de vista, es indicativa la utilización, en una etapa inicial, del movimiento de los clubs de cricket por los indígenas para crear una organización «carnavalesca» interna propia, que incluía a un gobernador, un tribunal supremo y un secretario de estado.<sup>5</sup> En el plano sociolingüístico, la inversión es simbolizada por la propagación de la lengua «neomelanesia», basada en el *pidgin-english*, en calidad de lengua fundamental. La idea, característica de los cultos *cargo*, de que en el futuro (en el fin del mundo) comenzaría una inversión de las relaciones entre los blancos y los negros, recuerda las ideas tipológicamente parecidas sobre las inversiones, que ya se habían realizado antes y que se esperaban en el futuro (como en los cultos *cargo*), de las correlaciones fundamentales

<sup>2</sup> V. Turner, *The ritual process*, Chicago, 1969, pp. 167-168 y ss. En adelante se indicará en el texto con la abreviatura Tur.

<sup>3</sup> M. Mead, T. Schwartz, «The cult as a Condensed Social process», *Group processes. Transactions of the fifth conference*, Nueva York, 1960, p. 83.

<sup>4</sup> P. Worsley, *Kogda vostrubit truba. Issledovanie kul'tov Kargo v Melanesii*, Moscú, 1963, p. 347 (el subrayado es de P. Worsley). En el mapa incluido en el libro están señalados los lugares de la Melanesia en que se predicaba la idea del vuelco cósmico, después del cual sería establecido un orden de subordinación jerárquica entre blancos y negros, contrario al existente.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 37.

entre los miembros de las oposiciones binarias polares (del tipo masculino — femenino, montañas — mar) en mitologías como la aína, según la cual en el principio del mundo los fenómenos eran al revés de como se los conoce actualmente. Así, los aínos eran de pequeña estatura; los hombres, y no las mujeres, tenían la menstruación; las posiciones del mar y las montañas estaban invertidas. Las divinidades les comunicaron a los aínos por intermedio de los shamanes que en el fin del mundo la posición de las cosas será invertida una vez más.<sup>6</sup>

2. La inversión de la oposición binaria masculino—femenino, esencial para esos esquemas cosmogónicos y escatológicos de la mitología aína y de otras parecidas desde el punto de vista tipológico, es, muy probablemente, determinante también para un considerable número de rituales carnavalescos de inversión del status social. En las localidades de la Europa Occidental donde hasta el presente se conserva la antigua tradición carnavalesca, esta sigue caracterizándose ante todo por el hecho de que los participantes del carnaval se ponen máscaras del sexo opuesto; «en el transcurso de la mascarada se oculta el sexo de los que llevan máscaras y las personas de ambos sexos pueden intercambiar papeles, al tiempo que las mujeres pueden invitar a bailar a los hombres sin máscaras».<sup>7</sup>

Rituales en que las muchachas se ponen ropas masculinas y apacentan el ganado, se descubren en muchas sociedades de las tribus bantú del sur y del centro; pueden celebrarse ceremonias de este tipo si el territorio fundamental de la tribu es amenazado por una desgracia.<sup>8</sup> El bienestar de la tribu es restablecido mediante la apelación a los que se hallan por debajo de la

<sup>6</sup>E. Ohnuki-Tierney, «Concept of time among the Ainu of the Northwest coast of Sakhalin», *American Anthropologist*, vol. 71, 1969, núm. 3, p. 489.

<sup>7</sup>«Carnival on the Island of Pantelleria: ritualized community solidarity in an atomistic society», *Ethnology*, vol. XII, 1973, núm. 3, p. 337; cf. *ibídem*, pp. 326, 332 y 336. Esta particularidad de los carnavales europeos vinculados a las ceremonias de calendario, fue mostrada claramente ya por E. Leach: E. Leach, *Rethinking anthropology*, Londres, 1961, pp. 132-135.

<sup>8</sup>P. Rigby, «Joking relationships, kin categories and clanship among the Gogo», *Africa*, vol. XXXVIII, 1968, núm. 2. Cf. la eliminación de una amenaza de desgracia mediante el ritual de sustitución del rey, examinado en publicaciones precedentes, antes mencionadas (v. nota 1). Sobre la sustitución en la muerte y la interpretación de la víctima sustituta, cf.: M. Bajtin, *Voprosy literatury i estetiki*, M., 1975, p. 361 (N. del T.: hay ed. en español, La Habana, Arte y Literatura, 198-).

lucha por las superioridades jurídicas y políticas. Pero el propio concepto de «lo de abajo»\* tiene dos significados: se refiere no sólo a lo que ocupa estructuralmente una posición inferior; es también la base común de toda la vida social: la tierra y sus frutos. En otras palabras, lo que es inferior en una dimensión social, es fundamental en otra (Tur., p. 184); con estas ideas del destacado etnólogo africanista V. Turner, que ha estudiado detalladamente las ceremonias de inversión del status social, coincide precisamente la concepción del papel de «lo de abajo» en las imágenes carnavalescas en M. M. Bajtín.

Para el desarrollo de la concepción, bosquejada por M. M. Bajtín, del carnaval como inversión de oposiciones semióticas binarias presentan especial interés las ceremonias nupciales con travestismo. Este problema fue investigado detalladamente en las monografías «Método» y «Grundproblem» de S. M. Eisenstein. Al hablar de cómo los héroes de la pieza «La edad de Julieta» de Deval intercambian sus ropas, Eisenstein señala que «mediante ese rasgo externo de la presentación, mediante esa *forma* escogida de revelación de lo ocurrido, él incorporó al subconsciente un profundísimo torrente de ideas, creencias, ceremonias e interpretaciones de que está rodeado el matrimonio en la historia de los pueblos».<sup>9</sup>

El arquetipo que explica la formación de estas ceremonias y la repetida apelación a ellas (en la conducta ritualizada, así como en la no ritualizada —la normal común—), es, por lo visto, universal, lo que señaló Eisenstein remitiéndose a materiales reunidos por Frazer. Pero él, además, prestó atención a la desproporción entre la inmensidad de los hechos aducidos en relación con esto en *La rama dorada*, y la modestia de las conclusiones del propio Frazer en el prólogo al tomo adicional de *La rama dorada*, editado en el año 1936:

En la interpretación de los hechos aducidos, Sir Frazer no va más allá de suponer que eso es un medio para proteger [...] del mal de ojo y de los espíritus hostiles. Si esto puede [...] en alguna medida convenirle a los casos (por él mismo aducidos en otra parte) en que el guerrero, para evitar la venganza del alma de la persona o la

\* N. del T. En la traducción rusa del texto de Turner: *niz*, «la parte del objeto que está más cerca de la base».

<sup>9</sup> S. M. Eisenstein, «Metod» (capítulo fechado el 9 de enero de 1944, TsGALI, f. 1923, op.2). En adelante se indicará en el texto con la abreviatura M.

fiera a la que ha dado muerte, se esconde vistiéndose con ropa de mujer, entonces en este caso, en el que se produce un intercambio, es decir, en el que siguen existiendo los mismos dos «perseguídos», que sólo han permutado sus puestos, es dudoso que tal interpretación sea suficientemente exhaustiva y convincente (M).

La concepción amplia del travestismo como intercambio, repetida en toda una serie de apuntes de Eisenstein para el «Grundproblem», se acerca a las concepciones etnológicas actuales en las que, siguiendo a Mauss, el intercambio es entendido como un hecho social integral.

Esta necesidad de intercambios es un tema por sí mismo infinitamente interesante y no sólo está en contacto en algún punto con la cuestión de la ambivalencia del pensamiento, también vertido a situación, conducta y acto, sino que también se cruza en algún punto con la cuestión de la metáfora —en ese mismo sentido—, porque actúa mediante un doble traslado: un intercambio en la situación.<sup>10</sup>

Además, (adelantándose a los posteriores trabajos de Mircea Eliade y Baumann sobre el culto de los andróginos) Eisenstein consideró que la ceremonia del travestismo está relacionada con una multitud de creencias y rituales vinculados al culto de «un ser andrógino único inicial, y después dividido en dos especies —principios— aisladas: la masculina y la femenina, que en la unión matrimonial festejan un nuevo restablecimiento de ese inicial principio bisexual único, primario» (M). Eisenstein ve el sentido de esas ceremonias en la comunión con la esencia sobrehumana de la divinidad andrógina, en el volverse semejante a ella. Esencial para él es el hecho de que, en todos los cultos semejantes, ambos principios —masculino y femenino— se unen en uno solo.<sup>11</sup>

3. Para la etnología actual, el travestismo (así como otras ceremonias carnalescas) es uno de los casos de neutralización ritual de oposiciones semióticamente significativas —en este caso, de la oposición masculino —femenino. Una conclusión fundamental de la antropología estructural, formulada de manera particularmente clara por C. Lévi-Strauss, es que en los rituales y mitos se busca constantemente el equilibrio de contrarios binarios

<sup>10</sup> S. M. Eisenstein, «Grundproblem» (capítulo «Amerikantsy nam kazhutsia...», TsGALL, f. 1923, op. 2).

<sup>11</sup> Cf. M. Eliade, *Méphistophéles et l'Androgyne*, París, 1962; H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlín, 1955.

polares. Este se puede lograr gracias a una mediación entre ellos, lo cual es típico de las ceremonias carnavalescas del tipo de las eurooccidentales investigadas por Turner,<sup>12</sup> en las que «niños [enmascarados] resultan los mediadores entre los vivos y los muertos» (Tur., p. 172), como en las análogas imágenes carnavalescas de niños con máscaras de la muerte que Eisenstein utilizó en el final de su filme mexicano y que él mismo examinó en su análisis de la fiesta mexicana del «Día de los muertos».<sup>13</sup> Otro modo de lograr el equilibrio es la unión de los dos polos en un todo único. Un ejemplo indicativo puede ser la denominación china antigua del shaman-sacerdote o adivinador, *in-ian*, en la cual se unen ambas series de contrarios *in* (en particular, femenino) y *ian* (en particular, masculino), exactamente del mismo modo que en los nombres de cualidades del tipo de la china *da-siao*, «magnitud», se unen ambos significados polares del rasgo distintivo semántico (*da*: «grande», *siao*: «pequeño»),<sup>14</sup> lo que permite

<sup>12</sup> La comparación, propuesta por Turner, de las ceremonias de este tipo con los mitos de los indios suramericanos sobre el jaguar y el origen del fuego, presenta especial interés en vista de la posibilidad de confrontar éstos últimos con el mito keto sobre el origen del fuego (véase V. V. Ivanov, «Vosstanovlenie pervonachal' nogo teksta ketskogo mifa o razoritele orlinyj gnezd», *Materialy Vsesoiuznogo simpoziuma po vtorichnym modeliruiushchim sistemam I* (5), Tartu, 1974); en particular, el papel de «padre-sucedáneo», propuesto por Turner (Tur., p. 173), halla una correspondencia tanto en los mitos selish norteamericanos, como en el mito keto, en el que interviene un padre adoptivo. La idea de la comparación del mito con «el movimiento del niño desde la célula familiar original a la casa de los hombres» (Tur. p. 173) coincide con la explicación diacrónica del cuento folclórico de hadas como reflejo de la ceremonia de iniciación; v. sobre esto V. Ia. Propp, *Istoricheskie korni volshebnoi skazki*, Leningrado, 1946. Según la interpretación de Turner y Propp, se podría suponer que el héroe del mito keto (que lleva, como el jaguar en el mito, una máscara de fiera) se va a la casa destinada a la iniciación, donde se halla en el bosque en medio de animales (y seres humanos con máscaras de fieras). Atravesando todas las pruebas de la iniciación en medio de los animales de los mundos de arriba y de abajo, regresa donde su padre con los instrumentos para obtener el fuego: creció y ya puede «no tener miedo a jugar con fósforos».

<sup>13</sup> S. M. Eisenstein, «Montazh», *Izbrannye proizvedeniia*, t. 2, Moscú, 1964, pp. 365-366 («niños que se cubren la cara durante el baile con máscaras... de esa misma muerte»). El análisis de esta fiesta se ofrece también en los diarios mexicanos de Eisenstein y en otros apuntes de este vinculados al filme mexicano.

<sup>14</sup> Cf. V. V. Ivanov, «Semanticheskaia kategoriia malosti-velichiny v nekotoryj iazykaj Afriki i tipologicheskie paralleli v drugij iazykaj mira», *Problemy afrikanskogo iazykoznanii*, Moscú, 1972; del mismo autor, «On binary relations in linguistics and other semiotic and social systems», *Logic, Language and Probability*, ed. por R. J.

suponer la analogía del fenómeno etnológico que estamos examinando con el fenómeno de la neutralización de la oposición semántica<sup>15</sup> en el lenguaje natural, desde ciertos puntos de vista isomorfa también de la neutralización de las oposiciones fonológicas. La denominación china del shaman, *inian*, es un símbolo de la unión (neutralización) de ambas series de símbolos opuestos, en la misma medida en que la espiral logarítmica tenía esa función en el repertorio chino antiguo de símbolos figurativos.<sup>16</sup> La utilización ritual de la imagen del andrógino, en esencia, representa una de las especies de unión de símbolos polarmente opuestos. En esto precisamente se basa la explicación del travestismo adoptada por Eisenstein.

Eisenstein señaló también la posibilidad de interpretar de una manera parecida otros dos rituales relativos a «otras dos cumbres de la existencia biológica del individuo: la circuncisión al entrar en la vida» y la iniciación, «cuando el joven salvaje alcanza la madurez sexual y merece ser aceptado en la comunidad de los miembros cabales de la sociedad primitiva» (M).<sup>17</sup>

---

Bogdan e I. Niiniluoto, Dordrecht-Nueva York, 1973, pp. 196-200; del mismo autor, «On antisymmetrical and asymmetrical relations in natural languages and other semiotic systems», *Linguistics*, núm. 119, 1974. Cf. también S. Hummel, *Polarität in der chinesischen Philosophie*, Leipzig, 1949; J. Needham, *The grand titration*, Londres, 1969, pp. 230, 317, 319, 320 y 322.

<sup>15</sup> Sobre el estado actual del problema de la neutralización semántica, véase: Iu. D. Apresian, *Leksicheskaia semantika*, Moscú, 1974, pp. 158-163, 239-243; cf. también en la pág. 299 una observación, interesante para el tema del presente artículo, sobre los andróginos en relación con el problema de la antonimicidad de la oposición de los adjetivos *masculino-femenino*.

<sup>16</sup> Especialmente sobre la espiral logarítmica en relación con esto, cf. M. Granet, *La pensée chinoise*, París, 1934 (S. M. Eisenstein, «Rezhisura», *Izbrannye proizvedeniia*, t. 4, Moscú, 1966, pp. 653-654). Se debe señalar que la utilización de la imagen de la espiral logarítmica fluctuante en el filme «Sangre de poeta» de Cocteau (1930) puede ser explicada con la influencia de Eisenstein, con quien Cocteau se encontró en París, en 1929 (como está registrado en las memorias de Eisenstein). Este último no sólo se ocupó teóricamente de esa espiral, sino que también la utilizó él mismo como símbolo (en un significado parecido al de su empleo en Cocteau) en su dibujo «Leonardo».

<sup>17</sup> En relación con la explicación de estas ceremonias adoptada por Eisenstein, se podría señalar la hipótesis, que concuerda con ella, sobre el carácter de los rituales australianos que asimilan el hombre a la mujer, aunque según una hipótesis alternativa se trata de una asimilación del hombre al canguro: P. Singer, «The Australian subincision ceremony reconsidered...», *American Anthropologist*, vol. 69, 1967, núm. 3-4. Respecto a las ideas primitivas sobre la diferencia entre el hombre y la mujer, cf. T. O. Beidelman, «A Masai text», *Man*, 1965, núm. 222, p. 191.

4. Como ilustración de la doctrina sobre el ser andrógino, Eisenstein dio los correspondientes ejemplos tomados de la simbólica cultural y la mitología de la isla de Bali, de la religión y los jeroglíficos de la China antigua, de la religión egipcia, y de la leyenda bíblica reflejada en la Cábala. Como un paralelo más reciente, Eisenstein se remite a Swedenborg y a la versión poética del mismo en *Serafita* de Balzac;<sup>18</sup> en ese mismo Balzac, indirectamente, este círculo de ideas se pone de manifiesto también en la imagen del «superhombre» Vautrin. Eisenstein nota que

en todas partes, y siempre, la obtención de esos rasgos de la divinidad primaria está vinculada al poder de alcanzar un estado sobrehumano. Llama la atención el hecho de que en la más clara imagen de una superhumanidad intencional —en Nietzsche— este elemento está presente inevitablemente en la imagen de Zarathustra y en los momentos de autodesahogo sobre sí mismo en que el autor se funde con la imagen por él creada de la superhumanidad en el futuro (como es de esperar), tenemos un viraje hacia el futuro —hacia el ideal, de un estado prehumano inicial, primario (M).<sup>19</sup>

Según la concepción de Eisenstein, desarrollada por él en los libros «Grundproblem» y «Método»,

todas las formas regresivas, es decir, las formas de reproducción de etapas superadas normalmente desde los puntos de vista histórico-social y biológico, conducen de manera inevitable a una regresión místico-religiosa de la conciencia y de las formas de actividad o a una patología [...] El impulso regresivo debe unirse a un

<sup>18</sup> Se podría mencionar también la continuación de ese mismo tema en el «Inferno» de Strindberg, que lo recibió a través de Balzac. El «carácter sobrehumano» [*sverjchelovechnost'*] de Strindberg, quien influyó en una serie de autores rusos de principios del siglo XX (sobre todo en Blok), concuerda con la idea sobre el papel de la concepción del superhombre en ese complejo. El tema del Serafita, posiblemente gracias a Goethe, era popular en Rusia a principios del siglo y se reflejó en los versos de Mandelstam.

<sup>19</sup> Al establecer el vínculo de la noción de carácter sobrehumano con el complejo andrógino, Eisenstein describió en el «Método» un paciente visto por él en el Instituto de Sexología de Berlín del doctor M. Girschman (posteriormente destruido por los hitlerianos). Este paciente afirmaba que «cuando se pone un vestido de mujer, es como si comenzara a sentirse completo y superior a los hombres comunes», lo que Eisenstein describe como «un completamiento de sí mismo hasta la perfección de la segunda mitad» por la vía de una comunión mediante el vestido.

terreno de aplicación progresiva. Sólo entonces el resultado o el proceso resultante son progresivos y prósperos para el desarrollo de la humanidad (M)

(según la concepción del arte expuesta en «Grundproblem», en este el impulso regresivo es necesario para la creación de formas psicológicamente expresivas).

La idea de un ser andrógino, así como otras «doctrinas primarias», según Eisenstein, son

ante todo un hecho biológico (o sociológico temprano) poetizado (o anteriormente mitologizado) [...] La bisexualidad en el origen de las especies (que se repite [onto]genéticamente en el período que se extiende desde la niñez hasta la maduración sexual definitiva) es una tesis tan de todos conocida, como ahora es de todos conocido que también la leyenda de la inmaculada concepción es una repetición de una antiquísima forma específica de fecundación —anterior a la vegetal-animal (M).<sup>20</sup>

Tal interpretación biológico-evolucionista correspondía a la orientación marcadamente diacrónica no sólo del propio Eisenstein, sino también de los investigadores que influyeron en él (o que trabajaban en la misma época que él), Freud entre ellos.<sup>21</sup> La idea del papel del complejo andrógino en las religiones antiguas continuaba en cierta medida la línea bosquejada en el plano personalógico por Weininger, popular a principios de siglo (mencionado en relación con esto en los apuntes de Eisenstein sobre el andrógino), y por Rozanov (en *Gente de luz de luna*, que abordó desde ese punto de vista la concepción del cristianismo).<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Esta última afirmación, indiscutiblemente, requiere de precisiones, en particular a la luz de la reciente investigación especial de E. Leach.

<sup>21</sup> Según el relato del propio Eisenstein (en el «Método»), el problema del ser andrógino le interesó desde el momento en que le produjo un efecto «estremecedor» su lectura (en el año 1918) del trabajo de Freud sobre Leonardo da Vinci. Un impulso adicional fue el haber llegado a conocer la religión mexicana antigua. En calidad de curiosa analogía se ha de señalar un tema parecido en los apuntes autobiográficos de T. Williams.

<sup>22</sup> Al análisis del cristianismo desde este punto de vista (en parte desarrollando las ideas de Rozanov —por lo demás, no mencionado por Eisenstein en relación con esto—) Eisenstein dedicó el examen de un conocido pasaje del «Evangelio según Mateo» y de su encarnación plástica en Leonardo. Remitiéndose a las irónicas observaciones blas-

El vínculo de los «superseres» —los dioses (como la divinidad egipcia Mut)<sup>23</sup> y sus sacerdotes, como después el «superhombre»— con la idea del Andrógino, según Eisenstein, se explica por el hecho de que ese ser, según las normas del pensamiento de los primeros tiempos, debe contener «ambos contrarios» del conocimiento. En términos de la etnología actual, se podría decir que se trata de la superación [*sniatie*] ritual de los contrarios entre dos series polares de símbolos semióticos de clasificación, una de los cuales está correlacionada con el principio masculino, y la otra, con el femenino. Tal interpretación concuerda plenamente con las palabras de Eisenstein, quien, al final de una de las secciones del «Método», dedicada al androginismo, afirma: «las consideraciones aquí expuestas sobre la bisexualidad no tienen relación alguna con ningún problema sexual estrecho. Nos interesa la cuestión de la «superación» de este campo biológico

---

femas de Marlowe (que se conservaron en las delaciones policíacas sobre él) y de Stendhal, desarrolladas en el libro en tres tomos del doctor Binet-Sanglet sobre la «locura de Jesús», Eisenstein admite la posibilidad de un reflejo de las supuestas fuentes de la acción simbólica en la Santa Cena. Según la concepción por él expuesta, la omnisciencia y la combinación de los contrarios se traslada de los dioses a los ejecutantes de esos rituales —no sólo «en el plano del conocimiento, sino también en el plano físico»—; así se explica la castración de los sacerdotes de Mitra y el celibato de los clérigos católicos. Sobre el problema general de tal combinación de contrarios, cf. A. Grava, *A structural inquiry into the symbolic representation of ideas*, La Haya—París, 1969, pp. 137-141, 158.

<sup>23</sup> Cf. H. Kees, *Der Götterglaube in alten Ägypten*, Berlín, 1956, pp. 162-163 y ss.; en particular es esencial para la concepción semiótica expuesta en el presente artículo el vínculo allí mismo señalado, p. 166, con el dualismo del régimen estatal egipcio; cf. también el título de la diosa—guerrera Neit: «padre de los padres y madre de las madres», M. E. Mat'e, *Drevneegipetskie mify*, Moscú—Leningrado, 1956, p. 160. A partir de otros hechos análogos del Oriente antiguo, revelados en fecha reciente, se han de señalar los atributos hurritas *astashi tahashi* «feminidad — virilidad» de la diosa hurrita (e hitita) Ishtar-Sauska: E. Laroche, «Etudes de linguistique anatolienne», III, 11, Bilingues hurro-hittites, *Revue hittite et asianique*, t. XXVIII, 1970, p. 61; cf. J. Leclant, «Astarté à cheval», *Syria*, 37, 1960, pp. 1-67. La hipótesis hace mucho tiempo formulada sobre el vínculo de las representaciones de la divinidad femenina guerrera con la leyenda de las amazonas (J. Garstang, *The Hittite empire*, Londres, 1929, p. 86), que fueron identificadas más tarde con los hititas (W. Leonhard, *Hettiter und Amazonen*, Berlín—Leipzig, 1911; cf. I. M. D'iakonov, *Predystoriia armianskogo naroda*, Ereván, 1968, p. 114), recibe apoyo en esta caracterización de Ishtar.

de aplicación de los contrarios en la idea, en la imagen del superhombre imaginario que une los contrarios» (M).<sup>24</sup>

En relación con el problema de la antigua «superación de los contrarios», repetida en una nueva etapa por los hombres de arte, Eisenstein presta atención a Balzac y a Whitman:

Ambos profieren exclamaciones, casi con las mismas expresiones, sobre la conjunción de contradicciones dentro de sí [...] ambos crean sus autorretratos imaginarios, que, de manera semejante al autorretrato (más exactamente, al representante plenipotenciario) de Nietzsche —Zarathustra—, suministran bisexualidad: el héroe de «Calamus» en «Hojas de hierba» en Whitman, y en Balzac, Serafito-Serafita y Carlos de Herrera-Vautrin-Engaña-la-Muerte.

<sup>24</sup> Ya en las notas «Sobre la esencia del arte», fechadas en 1928 y que eran, probablemente, las tesis de la ponencia leída en Alemania, Eisenstein escribió: «Die Erotik ist eine allzu grosse Macht um sie nicht zu gebrauchen. Sie wird 'delokalisiert'. Nicht Liebesituation, sondern Bearbeitung des Unterbewusstseins»\* (TsGALI, f. 1923, op. 1, ed. jr. 1035, l. 2). En calidad de ejemplo, en esas mismas tesis, así como en la ponencia leída en La Sorbona (TsGALI, f. 1923, op. 1, ed. jr. 1036), Eisenstein hace referencia a «La línea general». En las notas «Cómo está hecha 'La línea general'», Eisenstein plantea la tesis según la cual «la localización del fondo erótico precisamente en el sector del amor conduce en la mayoría de los casos a la autosatisfacción y el autoagotamiento de las excitaciones (...) El autoagotamiento lo entiendo en el sentido de que no está acomodado para formar vínculos convencionales, dirigidos al plano extraerótico» (TsGALI, f. 1923, op. 1, ed. jr. 1034). Entonces Eisenstein afirmaba, en el espíritu de la concepción de la escuela de Pavlov, asimilada por él en esa época, la necesidad de «arrancar todo excitante de la situación que le es propia» (ibídem). En las notas al margen del libro *Le pensée chinoise*, p. 137, de M. Granet, Eisenstein ve «BS primitif» en la ausencia de la categoría gramatical de género en el idioma chino mientras que la categoría de sexo desempeña un papel predominante en el pensamiento chino antiguo, y hace la acotación: «cf. 'Genlin', sexuée, sans opposition de M. et F. prononcés»\*\* (biblioteca de S. M. Eisenstein). En los borradores de apuntes destinados al «Grundproblem» y fechados en 1944, Eisenstein subraya que en su teoría quiere dessexualizar los arquetipos reconstruidos por él. En las etapas inferiores de la evolución, estos arquetipos se expresan sólo en calidad de «prolongación de la cadena de personas (...) En todas las abstracciones o *logros* de esto mismo por la vía de la adjunción de un *urges*\*\* primario a otras necesidades no biológicas y no fisiológicas,

\* En alemán: «La erótica es una fuerza demasiado grande para no emplearla. Es 'deslocalizada'. No situación amorosa, sino elaboración de la subconsciencia.»

\*\*\* En francés: «cf. 'Genlin', sexuada, sin oposición de M. y F. pronunciados.»

\*\*\* En inglés: «fuerte deseo.»

En ambos escritores halla Eisenstein la unión de dos temas «primarios» (arquetipos) que parecerían diametralmente opuestos: el carácter sobrehumano y la imagen de la condición indivisa e indiferenciada, en Balzac manifiesta en su «inclinación a la imagen de las sociedades secretas» (M).<sup>25</sup> «Esta unidad del superhombre y la colectividad dada de una manera místicamente abstracta en *Serafita*, está dada material y situacionalmente en *La miseria de las cortesanas*; el superhombre Engaña-la-Muerte es simplemente un cabecilla omnipotente de la alianza de los delincuentes *fonandels*» (M).<sup>26</sup> No podemos dejar de señalar lo completa que es la coincidencia del

---

está la creación de fenómenos progresistas —sociales [*sotsial'no-obshchestvennye*] (...) y (...) de todo el arte» (segunda parte, «O totemizme», archivo de P. M. Atasheva). Las posibilidades de otras realizaciones (socialmente útiles) pueden ser alcanzadas, según sus palabras, gracias a «einer gewisser Gehemtheit»,\* pero Eisenstein considera esencial en los «wirklich Grossen»\*\* la manifestación en ellos «de toda una multitud de variedades extrasexuales» de satisfacción del *urge*. Cf. la caracterización del complejo primitivo en M. M. Bajtín: «todos los miembros de la vecindad (todos los elementos del complejo) *tienen igual dignidad*... Sería completamente incorrecto pensar que a alguno de los miembros de la vecindad le pertenecía por completo la primacía, y sería particularmente incorrecto atribuirle esa primacía al factor sexual. El factor sexual como tal todavía no se había segregado en absoluto, y los factores correspondientes a él (la cópula humana) eran percibidos absolutamente de la misma manera que todos los demás miembros de la vecindad». Véase M. Bajtín, *Voprosy literatury i estetiki*, M. 1975, p. 360.

<sup>25</sup> Al tocar varias veces en los apuntes para el «Método» y el «Grundproblem» este tema en Balzac, Eisenstein utiliza datos de la monografía de E. R. Curtius, *Balzac*, Bonn, 1923.

<sup>26</sup> Parece que, a la luz de los hechos analizados en los trabajos antes señalados (v. 1), esta caracterización puede ser aplicada en muy gran medida también al Iván el Terrible eisensteiniano como cabeza y creador de la *oprichnina*.\*\*\* La personalidad «sobrehumana» (en el sentido señalado) de Iván (cf. M. A. Smilyanich, «Tentative d'explication de la personnalité d'Ivan le Terrible», *Revue des études slaves*, t. 48, 1969-1972, p. 121) está dotada en el filme de atributos del rey sagrado antiguo y de rasgos del andrógino, que se dejan ver ya en las *mise-en-cadre* plásticamente claras del episodio junto a la tumba de la reina, donde Fiodor aparece por vez primera en su función de

\* En alemán: «cierto carácter cohibido».

\*\* En alemán: «realmente adultos»

\*\*\* N. del T.: tropas especiales del tiempo en que Iván el Terrible estableció el sistema de medidas extraordinarias para destruir la oposición de boyardos y príncipes y fortalecer la autarquía.

penetrante análisis de Eisenstein con las conclusiones de la más reciente etnología. Al examinar los fenómenos «liminales» (*liminal*) vinculados a la inversión carnalesca de la posición social, Turner enumera también, en la serie de los mismos, a la mafia siciliana, el Ku-Klux-Klan y «otras especies de sociedades secretas» (Tur., pp. 191-192). Por consiguiente, la tentativa emprendida por Eisenstein de explicar la atención concedida a estas sociedades con los mismos factores que él utilizó también para interpretar la inversión carnalesca de la relación en las oposiciones del tipo masculino—femenino, rey—esclavo, concuerda con la interpretación etnológica de esos fenómenos «liminales».

5. La concepción de los rituales de travesti carnavalizados y del culto de los andróginos como fenómenos de un mismo orden, también puede ser confirmada confrontando esas especies de neutralización de oposiciones semióticas binarias con las mitologías de los gemelos. Cuando en los rituales existen dos series de oposiciones binarias, cada una de ellas puede correlacionarse con uno de los dos gemelos mitológicos. Una particularidad esencial de muchas mitologías, en especial de las africanas, es el hecho de que, en estas, ambas series de oposiciones binarias coinciden en un solo miembro del sistema mitológico, que incluye dentro de sí ambas series, como las divinidades de dos sexos—los andróginos del tipo de Faro en los bambara, que representan un tipo común a toda Africa. Tales elementos del sistema mitológico desempeñan el mismo papel de neutralización (mediación) ritual o de superación de la oposición binaria que desempeñan en el mito los pares de gemelos, y en el ritual, las ceremonias de gemelos y de travesti (más tarde carnalescas), cuyo objetivo consiste en unir los polos de las oposiciones binarias.

En las mitologías, en particular en las africanas, los seres gemelos y los andróginos se ligan entre sí con frecuencia. Según las creencias de los bambara, el hermafrodita es su propio gemelo, y los gemelos de un mismo sexo son andróginos.<sup>27</sup> Según la descripción del eminente investigador del

---

travesti. En los apuntes para «El circo» (parte de «Grundproblem», alrededor del año 1947, TsGALI, f. 1923, op. 2) se da un análisis detallado de los «travesti infinitos» en uno de los primeros espectáculos de Eisenstein, «El mejor escribano echa un borrón» [Na vsiakogo mudretsa dovol'no prostoty]. Cf. sobre «la notable actuación de Aleksandrov, disfrazado de mujer» en la siguiente puesta de Eisenstein, «Antigases»: I. A. Aksionov, «Serguei Mijailovich Eisenshtein», *Iskusstvo kino*, 1968, núm. 1, p. 106.

<sup>27</sup> G. Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*, París, 1951.

culto de los gemelos, R. Harris, la representación en madera del gemelo muerto de Lagos es un andrógino.<sup>28</sup>

A las ideas sobre los gemelos como andróginos se pueden vincular la costumbre del matrimonio de risa [*smejovoi*] entre gemelos y las ceremo-

<sup>28</sup> R. Harris, *Boanerges*, Cambridge, 1913, p. 63. La función de esta representación, que debía conservar la vida al segundo gemelo, es análoga al correspondiente papel de la representación en madera del gemelo muerto de Dahomey (M. Herskowitz, *Dahomey, An ancient West African Kingdom*, vol. I-II, Nueva York, 1938) y entre los nanaitos; véase: A. V. Smoliak, «O kulte bliznetsov u nanaitsev nizhnego Amura», en el libro *Novoe v etnograficheskiy i antropologicheskiy issledovaniiaj (itogui polevyj rabot Instituta etnografii v 1972 g.)*, segunda parte, Moscú, 1974, p. 46. Puesto que en algunas tradiciones africanas consideran la placenta como un gemelo del niño (G. Calame-Griaule, *La parole chez les dogons, thèse*, París, 1965, pp. 76, 135-137, 288, nota. 5), con esa costumbre de representar el segundo gemelo muerto se puede comparar un ritual parecido de los busoto, conforme al cual, del cordón umbilical caído de cada niño gemelo, envuelto en ropa de corteza de árbol, se hacía una muñeca; cuando la madre amamantaba al gemelo, junto al pecho se ponía también esa muñeca —J. Roscoe, *The soul of Central Africa. A general account of Mackie ethnographic expedition*, Nueva York, segunda ed., 1969, p. 122. Entre los baganda existía el cargo ritual especial de *kimbugwe*, que custodiaba el cordón umbilical del rey, cordón que se llamaba «Gemelo» (*balango*), al que estaba dedicado un templo aparte. Una vez al mes, en la luna nueva, el *kimbugwe* le llevaba el cordón umbilical «Gemelo» al rey, quien lo examinaba y lo sacaba de la ropa de corteza de árbol en que estaba envuelto. Después de que el rey examinaba al «Gemelo», lo ponían en las puertas del templo a la luz de la luna y lo frotaban con aceite —J. Roscoe, *The Baganda*, Londres, 1911, p. 235. En Akan, las placentas de los hijos del rey eran enterradas debajo de una palma, en tierra perteneciente a la familia real; la placenta era considerada como un doble de la hipóstasis femenina de *kra* —la fuerza real: E. L. R. Meyerowitz, *The divine kingship in Ghana and ancient Egypt*, Londres, 1960, p. 94, n. 3. Es posible que a la idea parecida del doble-gemelo muerto (*Ka*) del faraón estuviera ligado el papel ritual de su placenta, H. Frankfort, *Kingship and the gods*, Chicago, 1948, pp. 70-71. Esas mismas ideas de toda Africa se reflejan también entre los ngbandi del Congo, donde al gemelo que ha nacido muerto lo entierran en la misma jarra ritual (*ta-ngbo* «jarra del gemelo-serpiente») que a la placenta, v. L. Mollet, «Aspects de l'organisation du monde des Ngbandi (Afrique centrale)», *Journal de la Société des africanistes*, t. XCL, 1971, fasc. 1, pp. 45, 52; cf. el enterramiento de las placentas de los gemelos en ollas al lado de la casa entre los bagueshu (J. Roscoe, *The Bagesu and other tribes of the Uganda protectorate*, Cambridge, segunda ed., 1968, p. 122; ibídem v. sobre la preparación de la muñeca equivalente del gemelo a partir del cordón umbilical), los busoga y los basabei (ibídem, pp. 25 y 72-73), los bakene y los ambo; cf. sobre costumbres semejantes en otras partes de Africa: S. Lagercrantz, «Über willkommene und unwillkommene Zwillinge in Afrika», *Etnologiska*

nias matrimoniales de los gemelos entre los nuer, durante las cuales los novios de risa o los propios gemelos se atavían y llevan adornos del sexo opuesto,<sup>29</sup> lo que concuerda con la concepción antes expuesta del travestismo «carnavalesco» de las ceremonias nupciales.

Con el carácter andrógino de los gemelos entre los dan se explica la creencia de estos de que el gemelo obtiene un alma cuando ha matado a su progenitor del sexo opuesto.<sup>30</sup>

---

*studier*, 12-13, 1941, Göteborg, p. 17 y s. En el Asia Central se han registrado costumbres tipológicamente idénticas de enterramiento de placentas entre los uzbekos (V. A. Litvinskii, «O drevnosti odnogo sredneaziatskogo obyčaiia», *Kratkie soobshcheniia Instituta etnografii AN SSSR*, entrega XXX, Moscú, 1958, p. 33; del mismo autor, *Kurgany i kurumy Zapadnoi Fergany*, Moscú, 1972, p. 110), lo que parece posible vincular al culto de *umai*; con esta palabra en algunos pueblos de lenguas turcas llaman al alma del niño desde el nacimiento hasta aproximadamente los tres años, y también «al cordón umbilical del niño, que habitualmente cosían a un pequeño saquito de piel o tela o colgaban en un cordel de la cuna de la criatura, pensando que Umai se hallaba todo el tiempo con el niño mientras este estaba en edad de cuna» —L. N. Potapov, «Umai — Bozhestvo drevnij tiurkov v svete etnograficheskij dannij», en: *Tiurkologičeskii sbornik 1972*, Moscú, 1973, p. 271. Como señalé ya S. E. Maslov (v. vocabulario en su libro: S. E. Maslov, *Pamiatniki drevnetiurkskoi pis'mennosti*, Moscú-Leningrado, 1951, p. 438, cf. los correspondientes textos: *Umai tæg öguim katun*, «a mi madre —señora semejante a Umai», antes de eso se trata del Cielo-*tänri*, que elevó a la madre-Katun —Monumento en honor de Kiul-Teguín, ibídem, p. 31, línea 31—, y *Tänri, Umai udúq Jar s2ub basa bärti ärinc*, «El Cielo, Umai, sagrada patria (tierra — agua): fueron ellos, sin duda, quienes nos concedieron la victoria» —Monumento en honor de Toñiukuk, ibídem, p. 63, línea 38—; cf. del mismo autor, *Eniseiskaia pis'mennost' tiurkov*, Moscú-Leningrado, 1952, p. 53: *Bu atymyz Umai bæg biz*, «Este es nuestro nombre: Umai beg»), el significado del nombre de la divinidad femenina *Umai* puede ser entendido sobre la base de la comparación con el turco antiguo *umay*, «placenta, seno materno»; v. sobre esta palabra: *Drevnetiurkskii slovar'*, bajo la red. de V. M. Nadeliaev, D. M. Nasilov, E. R. Tennishev y A. I. Shcherbak, Leningrado, 1969, p. 611. Así pues, en lo que respecta a la religión turca antigua, se puede reconstruir todo un complejo de representaciones que corresponden tipológicamente a las africanas.

<sup>29</sup> C. G. Seligman y B. Z. Seligman, *Pagan tribes of the Nilotic Sudan*, Londres, 1932, p. 202; E. E. Evans-Prichard, *Nuer religion*, Oxford, 1956, p. 202; E. Norbeck, «African rituals of conflict», *Gods and rituals*, ed. por J. Middleton, Nueva York, 1967, p. 202. Cf. sobre el cumplimiento de obligaciones masculinas por mujeres gemelas, lo que está ligado con la presencia de las almas masculina y femenina en los gemelos: A. Vergiat, *Moeurs et coutumes des Mandjas*, París, 1937, pp. 49 y 50.

<sup>30</sup> L. Vajda, reseña del libro: H. y U. Himmelheber, *Die Dan*, en: *Afrika und Übersee*, t. 45, 1962, núm. 4, pp. 312-313.

La unión de las ideas del androginismo y la gemelidad se presentan de la manera más clara entre los dogones, en los que, por una parte, el mito cósmico describe el surgimiento de una serie de pares gemelos, todas las personas desde el principio mismo son consideradas gemelos y tienen dentro de sí los pares gemelos de seres espirituales (de ahí precisamente el nombre de esos ocho seres—»almas», *kikinu*, el dialectal *kindu-kindu* con una reduplicación «gemela»),<sup>31</sup> y, por la otra, las personas también son consideradas andróginos.<sup>32</sup> Dos héroes de los mitos de los dogones —Lis y Nommo— se presentan al mismo tiempo como gemelos y como andróginos. Esas mismas ideas están vinculadas a los dos demiurgos Mawu y Lisa en la cosmología de los fon en Dahomey. Esos dos demiurgos son considerados como un andrógino, una parte del cual (Mawu) encarna la noche, la luna, la alegría, y la otra (Lisa), el día, el sol, el trabajo;<sup>33</sup> otros dioses también son presentados en la forma de una pareja de gemelos, la mayoría de las veces de diferente sexo; la fuerza divina —el Arcoiris Da Ayido Hwedo— se describe lo mismo como divinidad andrógina que como pareja de gemelos.

También tiene un carácter dual la divinidad suprema Akana.<sup>34</sup> En el mito de los bambara, la divinidad de dos sexos, semejante, como los dioses andróginos de los dogones, al ser mitológico de dos sexos en *El banquete* de Platón,<sup>35</sup> engendra dos gemelos.

<sup>31</sup> G. Calame-Griaule, ob. cit., p. 36. Sobre la tipología de la reduplicación (duplicación que por su propia forma designa la condición de pareja [*dvoichnost'*]), cf. la palabra squamish (lengua selish, Colombia Británica) *s-c'i-u'i*, «gemelos» (A. H. Kuipers, *The Squamish language*, La Haya, 1967, p. 108) y la palabra fidji *rua-rua*, «doble», «gemelo» (A. M. Hocart, *The Northern States of Fiji*, Londres, 1952, pp. 75-78).

<sup>32</sup> M. Griaule, *Dieu d'eau; entretiens avec Ogotemméli*, París, 1948.

<sup>33</sup> P. Mercier, «The Fon of Dahomey», *African worlds*, ed. por D. Forde, Oxford, 1963, pp. 219 y s., 231; v. ibídem sobre la concepción de la condición de pareja, que penetra tanto la mitología como la estructura social de los fon.

<sup>34</sup> E. L. R. Meyerowits, ob. cit.; de la misma autora, *The sacred state of the Akan*, Londres, 1951.

<sup>35</sup> En la tradición órfica de la Antigua Grecia, así como en la del Africa occidental, se reflejaba la bisexualidad de los seres cósmicos: de la diosa bisexual ('*artenothelos* según Damasceno) Adrastea o la necesidad, unido con la cual Heracles o el Tiempo que no envejece (Cronos, Eon) produce el huevo del universo, según una versión del mito órfico (cf. sobre sus paralelos africanoccidentales: V. N. Toporov, «K rekonstruktssii mifa o mirovom iaitse», *Trudy po znakovym sistemam*, III, Tartu, 1967), mientras que, según otra versión, del huevo sale Protogon (Fanes): la serpiente bisexual que

6. A la luz de los datos tipológicos aducidos, parece posible volver a la hipótesis ya hace mucho formulada, según la cual la palabra hindú antigua *yama* («gemelo») y otras afines de las lenguas indoeuropeas se remontan a la designación del andrógino.<sup>36</sup> Las palabras hindúes antiguas *Yama* y *Yami* como nombres del gemelo divino y de su hermana se encuentran en un himno del *Rigveda*<sup>37</sup> en el que se trata de un incesto de gemelos de diferente sexo (la idea correspondiente, según la cual este incesto tiene lugar ya antes del nacimiento de los mismos, puede ser considerada universal;<sup>38</sup> funcionalmente, tal incesto representa la unión de símbolos mitológicos opuestos). La hipótesis según la cual este himno debe ser explicado como un himno vinculado al ritual de la purificación, se podría confirmar confrontándolo con un himno del *Atjaraveda* que ya se consideraba que reflejaba la ceremonia de purificación con motivo del nacimiento de mellizos de una vaca.<sup>39</sup> El incesto de gemelos de diferente sexo (los Yima y Yimak pejevianos) está vinculado al nombre etimológicamente correspondiente al hindú antiguo Yama, tanto en la tradición iraní (pejeviana) como

---

contiene los gérmenes de todas las cosas y los dioses, cf. también la imagen de Zeus como «hombre y mujer, sol y luna» en los misterios. El motivo órfico del huevo del mundo está interpolado en el texto paródico de la cosmogonía «de pájaros» en *Los pájaros* de Aristófanes, que logró así esa aleación del fondo antiguo mitológico y su interpretación irónico-paródica, a que aspiraba Eisenstein en «MMM», donde Sirin y Alkonost, por su genealogía de cuento fantástico folclórico, son afines a los pájaros de Aristófanes. Por eso, no es casual que, inmediatamente después del plan de la puesta de «MMM», venga la idea de la puesta de «Los pájaros» de Aristófanes por Eisenstein: G. Shajov, *Maksim Maksimovich Shtrauj*, Moscú, 1964, p. 211.

<sup>36</sup> H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland. Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung zur indo-iranischen Religionsgeschichte und Altertumskunde*, Halle (Saale), 1923, pp. 334-337 y s.; V. V. Ivanov, «Otrazhenie indoevropeskoj terminologuii bliznechnogo kul'ta v baltiiskij iazykaj», en el libro *Balto-slavianskii sbornik*, Moscú, 1972, p. 202.

<sup>37</sup> *Rigveda. Izbrannye guimni*, traducción, comentarios y artículo introductorio de T. Ia. Elizarenkova, Moscú, 1972, pp. 222-224, 372-374, 352-355.

<sup>38</sup> E. M. Loeb, «The twin cult in the Old and New World», *Miscelanea Paul Rivet Octogenario Dicata*, XXXI Congreso Internacional de Americanistas, I, México, 1958.

<sup>39</sup> R. Harris, *Boanerges*, pp. 183-184 (con una referencia a la interpretación del *Atjaraveda* en Bloomfield). Sobre el paralelismo de las representaciones que en una misma sociedad se refieren a los gemelos del hombre y a los mellizos de la vaca, véase E. M. Loeb, ob. cit.

en la celta, donde se trata de trillizos: los hermanos Findeamna (el irlandés antiguo *eamna* —plural de *emain*, «gemelo»— guarda parentesco con el antiguo hindú *yama*), a quienes su hermana Clothru persuadió de contraer matrimonio con ella, gracias a lo cual precisamente nació el héroe «Lugaid con-tres-cicatrices-rojas»:<sup>40</sup> *Lugaid tri riab n-derg*. Esta última variante del mito puede remontarse a la variante indoeuropea general, ya que el motivo de la multitud (treinta, o sea, tres veces diez en el caso de tres en el mito irlandés) de hermanos y hermanas gemelos que han contraído matrimonio incestuoso, ha sido descubierto también en un texto mitológico hitita antiguo vinculado a la tradición *kaiiesia* (o sea, hitita propiamente indoeuropea);<sup>41</sup> por eso parece esencial la coincidencia con el motivo osetio (y caucasiense general, pero bajo una posible influencia iraní) de los cien (o sea, 10 por 10, mientras que es 3 por 10 en el mito hitita antiguo) *nart* engendrados por una misma madre. Estos nuevos datos confirman el carácter indoeuropeo del mito que se halla en la base del mito irlandés antiguo, carácter que Dumézil había supuesto antes.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> «Cath Bóinde», ed. J. O'Neil, *Eriu*, 11, 1905, pp. 174-175; W. Stokes, «The Rennes Dindsenchas», *Ist Supplement, Revue celtique*, XVI, 1895. Puesto que, en comparación con el mito indoiraní, los tres hermanos aparecen como un todo único, se debe tener en cuenta que la unión de tres personajes en uno es característica de la literatura épica celta: J. Vendryes, «L'unité en trois personnes chez les celtes», *Choix d'études linguistiques et celtiques*, París, 1952, p. 237 (sobre el héroe Lugaide Mas Tri Con, «hijo de tres perros»).

<sup>41</sup> H. Otten, *Eine althethitische Erzählung um die Stadt Zalpa*, *Studien zu den Bogazköy-Texten*, 17, Wiesbaden, 1973. Sobre la palabra hitita antigua *neka*, «hermana», que aparece en este texto, cf. V. V. Ivanov, «Iz etimologičeskij nabliudenii nad baltiiskoi leksikoi. I. Latyš. Masa 'sestra' i indoeuropeiskie nazvaniiia 'sestry'», *Zeitschrift für Slawistik*, t. XIX, 1974, 2, *Beiträge zur Baltistik*, pp. 192-195; G. Neumann, «Hethitisch *nega* 'die Schwester'», *Antiquitates Indogermanicae. Gedenkschrift für H. Güntert*, Innsbruck, 1974, pp. 279-284; H. Eichner, «Indogermanische Chronik 20b. II. Anatolisch», *Die Sprache*, 20, 2, 1974, p. 185. J. Friedrich y A. Kammenhuber, *Hethitisches Wörterbuch*, segunda ed., Heidelberg, 1975, p. 76. La denominación de la «hermana menor», de la «hija» en el sistema de parentesco omaha-crow del tipo del indoeuropeo antiguo, puede ser vinculada a la terminología de los matrimonios de primos cruzados.

<sup>42</sup> G. Dumézil, *Mythe et épopée. Types épiques indo-européens; un héros, un sorcier, un roi*, París, 1971, p. 346 y s. (en las ulteriores referencias en el texto emplearemos la abreviatura Dum.). La etimología popular de la palabra irlandesa antigua *emain*, *eamna*, como derivada de la ciudad Emain, que ha sido señalada por Dumézil (Dum., p. 346, n. 3), presenta considerable interés a la luz de la idea sobre las poblaciones y ciudades culturales de gemelos, estudiadas por Harris: R. Harris, ob. cit.

Para dilucidar el carácter del héroe iraní antiguo Yim(a), desde muchos puntos de vista parecido al hindú antiguo Yama (Dumézil, pp. 138-361) y al islandés antiguo Ymir,<sup>43</sup> parece particularmente esencial el hecho de que el héroe iraní Yim pierde la mano *derecha*, que se le seca, lo que halla paralelos también en la tradición irlandesa antigua (aunque en ella el héroe correspondiente lleva otro nombre).<sup>44</sup> El carácter marcado de la mano *izquierda* como sacra en contraposición a la derecha es una característica específica de los héroes mitológicos *gemelos* entre los keres y los zuni de la América del Norte,<sup>45</sup> lo que permite confrontarlos no sólo con los chinos Fu-si y Niui-va (hermano y hermana según la versión más antigua, marido y mujer según la posterior) y los personajes semejantes de la mitología australiana, sino también con el shaman *mugve* entre los meru, cuya mano izquierda era sagrada.<sup>46</sup> Todos estos héroes, así como el shaman *mugve*, se caracterizan por la inversión de las relaciones entre las dos series de oposiciones binarias. El surgimiento mismo de esas oposiciones en el mito se explica por el destino del islandés antiguo Ymir (dividido en *dos* partes), así como del iraní Yim(a);<sup>47</sup> a este último está ligada también la continuación de las vidas de las parejas de hombres y mujeres y de otros seres vivos en el refugio (*vara*) creado por Yima (Dumézil, p. 248). Parece que todos estos datos permiten explicar también otro detalle del mito sobre este héroe iraní (Dumézil, p. 295): él instituyó una fiesta de calendario: el Día del Año

<sup>43</sup> V. V. Ivanov, «Opyt istolkovaniia drevneindiiskij ritual'nyj i mifologicheskiy terminov, obrazovannyj ot asva- 'kon'», en el libro *Problemy istorii iazykov i kul'tury narodov Indii. Sbornik statei pamiati V. S. Vorob'eva-Desiatovskogo*, Moscú, 1974, p. 120, nota 160; V. V. Ivanov y V. N. Toporov, *Issledovaniia v oblasti slavianskij drevnosti*, Moscú, 1974, p. 303.

<sup>44</sup> G. Dumézil, *Mythe et épopée. Histoires romaines*, París, 1973, p. 275 (donde no se señala la importancia tipológica de ese detalle).

<sup>45</sup> J. Miller, «Priority of the left», *Man*, new series, vol. 7, 1972, núm. 4.

<sup>46</sup> V. V. Ivanov, «Dvoichnaia simvolicheskaia klassifikatsiia v afrikanskij i aziatskij traditsii», *Narody Azii i Afriki*, 1969, núm. 5, p. 111 (ibídem cf. también sobre el travestismo); del mismo autor, «Ob odnom tipe arjaichnyj znakov iskusstva i piktografii», en el libro *Rannie formy iskusstva*, Moscú, 1972, p. 118; V. V. Ivanov i V. N. Toporov, ob. cit., p. 276.

<sup>47</sup> V. N. Toporov, «O strukture nekotoryj arjaichnyj tekstov, sootnosimyj s kontseptsiei 'mirovogo dereva'», *Trudy po znakovym sistemam*, V, Tartu, 1971, pp. 11-22. Cf. F. Börtzler, «Ymir, Ein Beitrag zu den eddischen Weltschöpfungsvorstellungen», *Archiv für Religionswissenschaft*, 33, 1936, p. 233.

(*nawroz*),<sup>48</sup> a la cual está ligada la ausencia de todos los miembros negativos de las oposiciones (muerte, vejez, dolor, y así sucesivamente). En cuanto a esa fiesta carnavalesca, Yima interviene en el papel de rey carnavalesco temporal; su correspondiente nombre Yima-Xsaeta (de ahí el posterior persa *yamsid*) inicialmente, por lo visto, significaba «Rey-Gemelo»; el nombre semánticamente equivalente, \**Yama-rajan* (Dumézil, p. 246) se conserva en las lenguas kafiras en la forma del nombre del dios Imra.<sup>49</sup> El carnaval iraní con el rey-sustituto carnavalesco temporal está vinculado tipológicamente, y, posiblemente, también genéticamente, a fiestas mesopotamias antiguas análogas y a antiguas fiestas de calendario no hace mucho descubiertas en las regiones mixtas de lengua iraní y tojara — Karashar y Kuché.<sup>50</sup> El hecho de que Yim(a), que en la tradición indo-iraní está vinculado ante todo a la oposición vida—muerte, interviene en la fiesta carnavalesca, concuerda con el más antiguo significado conjeturable del indoeuropeo \**iem-*, que, por lo visto, se refería a diferentes especies de unión, fusión o inversión de los contrarios binarios. Este significado se refleja de la mejor manera en el letón *jumis* «objeto compuesto de dos partes idénticas», «fruto geminado». Además de los paralelos tipológicos ya apuntados,<sup>51</sup> debemos señalar la analogía exacta en el georgiano *tqub-*, «mellizos, gemelos», mientras *tqu-c* significa «par de frutos unidos en

<sup>48</sup> A. Christensen, «Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens», *Archives Orientales*, XIV, II, 1934, pp. 69 y 86.

<sup>49</sup> P. Snoy, *Die Kafieren, Formen der Wirtschaft und geistiger Kultur*, Frankfurt am Main, 1962, pp. 126-135; A. Ia. Griunberg, «Nuristan. Etnograficheskie i lingvisticheskie zametki», *Strany i narody Vostoka*, X, Sredniaia i Tsentral'naia Aziia, Moscú, 1971, pp. 283-286; V. V. Ivanov y V. N. Toporov, ob. cit., p. 12. El nombre de la esposa de Imra —*Kymrai*— presenta considerable interés porque la consonante postlingual inicial aparece también en el afín nombre latino de «gemelo», *geminus* (después de la antigua postlingual profunda indoeuropea ?).

<sup>50</sup> S. Gaulier, «Aspects iconographiques des croyances eschatologiques dans le bassin du Tarim d'après deux documents Pelliot», *Arts asiatiques*, t. XXVIII, 1973, pp. 169-178.

<sup>51</sup> V. V. Ivanov, «Otrazhenie indoevropskoi terminologii bliznechnogo kul'ta v baltiiskij iazykaj», p. 201; la costumbre allí mismo registrada de poner en el techo los símbolos de gemelos de las cabezas de caballo (*kon'ki*) es interesante también para la explicación de la palabra letona *jùmt*, «cubrir» (cubro). Cf. también los mitos dualistas letones, ya examinados desde un punto de vista parecido en: R. Harris, ob. cit., p. 299 y s. La importancia ceremonial de los frutos dobles es manifiesta en la tradición lituana, y también en la vecina tradición bielorrusa.

uno»,<sup>52</sup> y también el vínculo de los frutos dobles del mijo (jù:jine: «mijo-gemelo») con el culto de los gemelos entre los dogones,<sup>53</sup> quienes pensaban que el nacimiento de los gemelos ocurre bajo la influencia de las plantas de la serie par de clasificación;<sup>54</sup> una creencia parecida a esta es conocida también entre los ibo,<sup>55</sup> y también en Madagascar, en Sumatra, en los pueblos de la Siberia del sur, en Dinamarca, Suecia, en Bretaña,<sup>56</sup> etc. Ceremonias de gemelos tipológicamente parecidas a los rituales del «mijo-gemelo» y de la «cerveza de los gemelos», preparada de los granos geminados del mijo y vertida en los altares de los gemelos en honor de su divinidad dueña de las parcelas de tierra, entre los dogones, han sido descritas entre los basota y los ñoro, donde para los gemelos siembran un campo de mijo; entre los ñoro, a la madre de gemelos le dan comida de mijo;<sup>57</sup> en el Africa del Norte existe un cuento sobre el origen del mijo a partir de una pareja gemela de granos.<sup>58</sup> El fruto del árbol gemelo (*kata wubwangu*) entre los ndembu se divide, en la ceremonia de gemelos, en dos mitades simétricas, que los ndembu comparan con los gemelos (Tur., p. 58). A la luz de estos paralelos, el significado del letón *jumis* se ve incluido de manera legítima en el círculo de ideas a que están vinculados, por una parte, la designación de los gemelos que participan en el incesto y de los andróginos que funcionalmente corresponden a ellos, y, por la otra, el nombre del rey-sustituto carnavalesco.

7. El problema de la continuación y reflejo de la tradición carnavalesca en el arte y la literatura de los tiempos moderno y contemporáneo puede ser considerado desde diversos puntos de vista. En primer lugar, en el espíritu de la crítica arquetípica, a la que en parte se anticiparon los antes citados

<sup>52</sup> I. A. Dzhevajshvili, *Introducción a la historia del pueblo georgiano. II. El régimen inicial y el parentesco de las lenguas georgiana y caucásicas* (en idioma georgiano), Tbilisi, 1937, pp. 397-400.

<sup>53</sup> G. Dieterlen, *Les âmes des dogons*, París, 1941, pp. 165 y 157.

<sup>54</sup> G. Dieterlen, «Les correspondences cosmobiologiques chez les Soudanais», *Journal de psychologie normale et pathologique*, año 43, 1950, núm. 3.

<sup>55</sup> G. T. Basden, *Niger Ibos*, Londres, segunda ed., 1966, p. 51, nota 22.

<sup>56</sup> R. Harris, ob. cit., pp. 129, 168, 284, 286, 386 y 401.

<sup>57</sup> J. H. Beattie, «Twin ceremonies in Banyoro», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 92, 1962, núm. 1, p. 5.

<sup>58</sup> V. Pâques, *L'arbre cosmique dans le pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain*, París, 1964, pp. 516-517.

trabajos de S. M. Eisenstein, se puede intentar hallar equivalentes literarios para motivos del carnaval tales como el asesinato del rey sagrado o de su sustituto.<sup>59</sup>

En segundo lugar, presenta interés descubrir los reflejos directos de la tradición carnavalesca, tan evidente, por ejemplo, en Gogol —también en esto, como en otros rasgos fundamentales de su obra, particularmente afín a las fuentes folclóricas.<sup>60</sup> De los ejemplos más indicativos en la literatura contemporánea, podríamos hacer referencia a la reciente noveleta de Böll, *El honor perdido de Katharina Blum*,<sup>61</sup> en la que la acción del episodio fundamental transcurre sobre el fondo de un carnaval tradicional. El delincuente al que la policía atrapa y a quien después la heroína ayuda a escapar, se pone un traje de sheik, lo que está motivado por el carnaval; pero también se disfraza el investigador policíaco que lo sigue. El delincuente disfrazado se encuentra en la velada con Katharina —la heroína de la noveleta—; en esa misma velada está presente también el detective disfrazado.

Como explica uno de los policías, «in dieser Karnevalsaison Sheichkostüme die beste Tarnung sind, denn heuer sind aus naheliegenden Gründen Scheichs beliebter als Cowboys»\* (Böll, p. 98); el envío de uno de los policías al café lo explica ese mismo personaje con el carácter previ-

<sup>59</sup> Cf. N. Frye, *Anatomy of criticism*, Nueva York, 1969, p. 148 (cf. ibídem, p. 149, sobre el tema del andrógino). Algunos de los resultados de las investigaciones de Frye y Bajtín (en particular, las concernientes a la tradición de la sátira menipea en la literatura europea de la Edad Moderna, ibídem, pp. 309-312, y el papel de los ciclos temporales) coinciden plenamente, cf. D. Hayman, «Au-delà de Bakhtine», *Poétique*, 1973, 13, p. 82 y más adelante (v. ibídem sobre el problema del carnaval). Sobre el problema de las fuentes antiguas del carnaval, esencial para el aspecto diacrónico de la concepción de M. M. Bajtín, se vierte luz en la reciente investigación de M. L. West, *Early Greek philosophy and the Orient*, Oxford, 1971, p. 71, cf. L. Gernet, «Dolon le loup», *Anthropologie de la Grèce antique*, París, 1968, p. 170.

<sup>60</sup> M. M. Bajtín, «Iskusstvo slova i narodnaia smejovaia kul'tura (Rable i Gogol)», en el libro *Kontekst. 1972*, Moscú, 1973, p. 249 y s. (M. Bajtín, *Voprosy literatury i estetiki*, p. 484 y s.).

<sup>61</sup> H. Böll, *Die verlorene Ehre der Katharina Blum oder: Wie Gewalt entstehen und wohin sie führen kann*, Colonia, 1974 (en las referencias en el texto empleamos la abreviatura: Böll).

\* En alemán: «en esta temporada de carnaval los trajes de sheik son el mejor camuflaje, porque hoy día, por razones fáciles de comprender, los sheiks son más populares que los cowboys».

sor de la policía: «War uns von vorherein klar, dass der Karneval es den Banditen erleichtern würde unterzutauschen und es uns erschweren würde, auf der heißen Spur zu bleiben» (ibídem).<sup>\*</sup> Así pues, la superación carnavalesca de la oposición aquí se produce temporalmente en lo que respecta a la oposición delincuente-detective, típica del género de la literatura policíaca y superada en la noveleta en el contexto de la idéntica indumentaria carnavalesca y la idéntica situación carnavalesca; al delincuente, vestido con el traje carnavalesco, lo invita a la velada la heroína de la noveleta, y al detective lo invita al mismo café su amiga. Más tarde la heroína también explica con las circunstancias del carnaval su decisión de ir a buscar en el café un compañero para esa noche: «Im Café Polkt ist während der Karnevalsaison immer was los. Man trifft sich dort vor und nach den Bällen, vor und nach den Sitzungen, und man kann dort sicher sein, immer viel junge Leute zu treffen»<sup>\*\*</sup> (Böll, p. 92).

El carnaval provoca también la partida de la ciudad de los esposos Blorn, a quienes la heroína les promete «sich über Karneval amüsieren»<sup>\*\*\*</sup> (Böll, p. 20); las circunstancias del carnaval sirven de motivaciones también en otros capítulos de la noveleta (Böll, pp. 21, 28, 144, 149 y otras). Particularmente interesante es el aprovechamiento carnavalesco del tema del carnaval en la parodia satírica de la prensa amarilla: «Die harmlosen Karnevalsfreuden eines redlichen Arbeiters jedenfalls dürfen getrübt sein»<sup>\*\*\*\*</sup> (Böll, p. 57).

Pero, detrás de la utilización externa del carnaval tradicional como fondo de la trama [*sujet*] y modo de motivación, en la noveleta de Böll se puede descubrir también (en correspondencia con una concepción más profunda del carnaval en el espíritu de la crítica arquetípica) una agudización carnavalesca de toda la construcción de la trama. El paso de los esposos Blorn de su acomodado modo de vida estable a otro completamente distinto representa una inversión típicamente carnavalesca del status social:

\* En alemán: «De antemano nos resultaba claro que el carnaval les facilitaría a los bandidos despistar y a nosotros nos dificultaría permanecer sobre la pista correcta».

\*\* En alemán: «En el Café Polkt siempre pasa algo durante la temporada de carnaval. La gente se encuentra allí antes y después de los bailes, antes y después de las sesiones, y allí uno puede estar seguro de encontrar siempre mucha gente joven».

\*\*\* En alemán: «divertirse con el carnaval»

\*\*\*\* En alemán: «Las inofensivas alegrías carnavalescas de un honrado trabajador de todos modos pueden verse enturbiadas».

er, der als Liberaler mit Bonvivant-Zügen galt, ein beliebter, lebenslustiger Kollege, dessen Parties beliebt waren, beginnt, asketische Züge zu zeigen, seine Kleidung auf die er immer grossen Wert legte, zu vernachlässigen, und da er sie wirklich, nicht auf eine modische Weise, vernachlässigt, behaupten manche Kollegen sogar, er betriebe nicht einmal mehr ein Minimum an Körperpflege und beginne zu riechen\* (p. 170).

Semejantes rebajamientos, que crean el plano grotesco del relato, son particularmente visibles en los groserías que los esposos intercambian con sus antiguos amigos mundanos: «Sie, Schwein, Sie elendes Ferkel»\*\* (Böll, p. 162). En la noveleta, el carnaval estable tradicional sólo sirve de fondo y motivo para la revelación de la auténtica carnavalidad [*karnaval'nost'*]. El asesinato cometido por la heroína se lee de una manera especial en esta clave: el autor presenta al periodista asesinado como una carnavalesca víctima de risa [*smejovaia zhertva*].

En tercer lugar, la tradición carnavalesca, conscientemente resucitada y continuada por algunas recientes corrientes del arte teatral y plástico, puede ejercer una acción «carnavalizante» mediata sobre la literatura. La reciente sutil investigación de D. Z. Kogan, que, basándose en las ideas de la teoría del carnaval de M. M. Bajtín, mostró la naturaleza carnavalesca de «El perro vagabundo» y «Alto de los comediantes»,<sup>62</sup> puede contribuir también a una nueva lectura de algunos pasajes del «Poema sin héroe» de la Ajmátova. Anteriormente los investigadores habían señalado que la heroína del poema puede ser identificada por «sus retratos en diferentes papeles»<sup>63</sup> (se piensa ante todo en la acotación en el segundo capítulo, las

\* En alemán: «él, que pasaba por liberal con rasgos de vive-bien, un colega querido, alegre de vivir, cuyos *parties* eran populares, empieza a mostrar rasgos ascéticos, a descuidar su indumentaria, a la que él siempre le dedicó palabras altisonantes, y puesto que él la descuida realmente, no de una manera a la moda, varios colegas afirman incluso que él no dedica ya ni siquiera un mínimo a la higiene corporal y empieza a oler.»

\*\* En alemán: «Usted, cerdo, usted, miserable cochino.»

<sup>62</sup> D. Z. Kogan, *Serguei Sudeikin*, Moscú, 1974, pp 78-91 y 116-123, cf. sobre M. M. Bajtín ibídem, p. 187, nota 31. De las distintas particularidades que pueden presentar interés para los estudiosos literarios, podemos señalar que la «*bautta*» veneciana en el poema de Mandelshtam puede ser comparada con ese mismo motivo en «Alto de los comediantes», v. ibídem, p. 117.

<sup>63</sup> T. V. Tsivian, «Zametki k deshifrovke 'Poemy bez gueroia'», *Trudy po znakovym sistemam*, V, Tartu, 1971, p. 261.

remisiones al retrato de la Confusión, etc.). En relación con esto, también presenta un considerable interés la representación de O. Glebovaia-Sudeikina en el fresco de Sudeikin, en «Alto de los comediantes». El manifiesto y claro elemento carnavalesco de la mascarada de Año Nuevo, que se deja ver en el poema y que no raras veces es nombrado directamente en él (hasta la pregunta muy esencial en toda la composición de la trama, «Que me veut mon Prince Carnaval?», precisamente en ese intermedio «Cherez ploshchadku», donde se menciona también «El perro vagabundo»; cf. también «De la medianoche romana de carnaval No hay ni la sombra», etc.), está vinculado no sólo al espíritu general de las representaciones teatrales y de las artes plásticas de la época, sino también directamente a la parada de «El perro vagabundo» y «Alto de los comediantes» (la representación de la heroína del poema en las paredes de «Alto» podría ser considerada como un análogo pictórico del «Poema»). Por eso el «Poema sin héroe» puede y tiene que ser no sólo interpretado mediante la confrontación con los denotados concretos de sus imágenes, como se hace en una serie de trabajos de los últimos años, sino también confrontado con las composiciones de arte «cabaretístico» de los años 10, que forman el fondo del mismo; una criatura y encarnación de este arte era en gran medida precisamente O. Glebova-Sudeikin como aparece en el poema. El propio estilo de ella puede ser entendido gracias a que la autora señala muchas veces el parecido con los «disfrazados» y «máscaras» en este arte. Pero no se puede dejar de ver también el sentido arquetípico que a estos símbolos carnavalescos les confería la propia Ajmátova, que en otros poemas había subrayado que la impresión de mascarada surge a causa de la otra posición temporal del autor;<sup>64</sup> en las riberas del «Leteo—Neva» tiene lugar la inversión carnavalesca de las relaciones entre diferentes planos temporales:

A nam by togdashnyi vecher  
Pokazalsia by maskaradom,  
Pokazalsia by karnavalom,

<sup>64</sup> Cf. sobre esto K. Verheul, *The Theme of Time in the Poetry of Anna Axmatova*, La Haya-París, 1971, p. 121. A la luz del carácter carnavalizado de *El Maestro* y *Margarita* de Bulgákov, señalado por los investigadores de esa novela, en la que, en particular, se han hallado rasgos característicos de la sátira menipea, presenta interés también la correlación de la novela, que A. Ajmátova leyó en el período de Tashkent, con el poema, que se escribió precisamente entonces (cf. el eco manifiesto de la novela en el poema «En este cuarto hay una bruja», del período de Tashkent).

Feeriei grand-gala.\*

La superposición, unas sobre otras, de diferentes capas de carnalidad directamente vinculadas a la atmósfera de los años 10 y que surgen por obra de la mirada del autor «extrañada» por la distancia temporal, hace que el análisis del papel de las máscaras y de la «palabrería de mascarada» en el poema sea particularmente prometedor; tras el símbolo que se descifra puede revelarse de nuevo la máscara que sólo se logrará leer confrontando las diversas dimensiones temporales del poema. El elemento del carnaval sigue siendo en ella un principio vivo, tanto gracias al correlacionamiento con el carácter artísticamente carnavalizado [*artisticheskaia karnavalizovannost'*] de los años 10, como gracias a la presencia de una capa más profunda de carnalidad, que se revela tras esa representación externa que recuerda plásticamente los frescos de Sudeikin en «El perro vagabundo» y «Alto de los comediantes».

Se puede formular la hipótesis de que semejante combinación de carácter carnavalizado «significante» (en la estructura imaginal de superficie) que se orienta al prototipo de la vida (sea el carnaval tradicional en Böll o la atmósfera carnavalizada de «El perro vagabundo» en la Ajmátova) y carnalidad arquetípica «significada» de la estructura imaginal de profundidad, es característica de todos aquellos escritores en relación con los cuales resulta fructífera la aplicación de la idea del carnaval.

Traducción del ruso: *Desiderio Navarro*

\* En ruso: «Pero a nosotros aquella noche / Nos parecería una mascarada, / Nos parecería un carnaval, / Un espectáculo maravilloso de *grand-gala*.»