

NOTAS SOBRE EL MITO

Jaime Hagel

¿Qué quiere decir el mito? ¿Cuál es su función en la vida cultural del hombre? El problema ha sido abordado desde todos los ángulos. Filósofos, etnólogos, antropólogos, psicólogos, sociólogos han participado en el estudio del mito. Parece que ahora disponemos de todos los hechos, tenemos una mitología comparada que abarca todas las partes del mundo que nos conduce desde las formas más elementales hasta las concepciones más elaboradas y desarrolladas. Parecería que la cadena ya está cerrada. Pero la teoría del mito es todavía objeto de grandes controversias. Cada escuela da una respuesta diferente, y algunas de estas entran en flagrante contradicción con otras.

El psicoanalista nos enseña que el mito es el sueño en vigilia de la raza y que sólo podremos explicarlo si nos volvemos de espaldas a la naturaleza, a la historia y a la cultura y nos sumergimos en la profundidad de la selva oscura del inconsciente donde encontraremos los símbolos de la exégesis psicoanalítica.

Para el antropólogo, el mito, tal como existe en una comunidad de salvajes, o sea, en su vívida forma primitiva, no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive. No es de la naturaleza de la ficción, del modo como podemos leer hoy una novela, sino que es una realidad viva que se cree que aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y los destinos humanos. Estudiado en vida, el mito no es un símbolo, sino expresión directa de lo que constituye un asunto. No es una explicación que venga a satisfacer un interés científico, sino una resurrección, en el relato de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito, dice Malinowski, es un ingrediente vital de la civilización humana, no en un cuento ocioso, sino

una laboriosa y activa fuerza. No es una explicación intelectual ni una imaginería del arte, sino una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral. Son relatos que si están vivos no es a causa de un interés ocioso, ni como narraciones imaginarias o verdaderas, sino que son, para los nativos, la constitución de la realidad primordial más grande y más importante por la que la vida, el destino y las actividades presentes de la humanidad están determinadas, y cuyo conocimiento le proporciona al hombre el motivo del ritual y de las acciones morales, junto con indicarle como celebrarlo.

Para Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, el mito consiste siempre en el relato de una creación: se cuenta cómo se efectuó algo, cómo algo comenzó a ser. Por eso vincula al mito con la ontología. El mito no habla de otra cosa que de realidades, de lo que sucedió realmente, de lo que se ha manifestado plenamente. Para Eliade, el mito es una irrupción de lo sagrado, de energía creadora en el mundo, un excedente de sustancia ontológica.

La primera noche

Después de haber sido expulsados del paraíso, nuestros primeros padres erraron sobre la faz de la tierra presas de una tristeza que se hizo indecible cuando el sol comenzó a ocultarse. Era el primer crepúsculo. Ellos no conocían la oscuridad. Vieron con espanto como la noche cubría el horizonte, y el horror a la muerte los estremeció. En la agonía de su desesperación se abrazaron mientras la noche cubría todo con silencio y oscuridad. Estaban seguros de que Dios les quitaba la luz para siempre. La noche era tan desconocida en el paraíso como los sentimientos de miedo, ansiedad e incertidumbre. Junto con la caída de la noche un indecible horror hizo presa de los dos culpables. Temblando de miedo invocan el nombre de Dios que piadosa-

mente les anuncia que la luz volvería en un nuevo día.

Sería fácil multiplicar los ejemplos, tanto en mitología como en literatura, que asocian la hora del crepúsculo con ciertas sensaciones irracionales. Esta depresión crepuscular es común en todas las civilizaciones e incluso, según Günther Lorenz, en los animales. Esa hora en que la luz se extingue, ensombrese también las esperanzas, la duda gana terreno, lo que la razón y la ciencia habían desterrado se hace posible. El pensamiento se hace primitivo, animista. La observación científica, la luz, cede terreno a la imaginación, a las tinieblas, al miedo.

En la mañana siguiente, el asombro se convirtió en pregunta. Preguntas que se formularon todos los descendientes de Adán. ¿Qué significan las luces del día y de la noche? ¿Qué significan para nosotros en el tiempo y en los espacios temporales? ¿Quién las colocó allí? ¿Cómo fue el mundo antes de ser iluminado por ellas, antes de que estuviese dividido el tiempo? El hombre interroga. El hombre está frente al universo y el universo está frente al hombre, y el hombre interroga al universo, le exige al universo y a sus fenómenos que se den a conocer, y estos se le dan a conocer. El hombre pretende comprender el mundo, comprenderlo como un todo, incluyendo fenómenos como el sol y la luna.

Carl Gustav Jung

Jung compara los sueños con la mitología y el folklore de pueblos diversos y constata que ciertos temas se repiten en forma casi idéntica. A estos temas los llama "arquetipos", designando así formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente. Es necesario no confundir los arquetipos con los temas o motivos que se originan en ellos. Las representaciones pueden variar considerablemente en los detalles sin perder su esquema fundamental. El arquetipo no reside en los motivos diversos que inspira sino en la tendencia a representar tales motivos. Las imágenes mitológicas son representaciones conscientes de estos remanentes arcaicos o imágenes primordiales que son el modelo básico, la tendencia. Una tendencia tan marcada como el impulso de las aves a construir nidos. No se trata de instintos, pues estos son necesidades fisiológicas percibidas por los sentidos. Pero si estas tendencias se manifiestan

también en fantasías o revelan su presencia solo por medio de imágenes simbólicas, podemos hablar de arquetipos. Estos no tienen origen conocido y se producen en cualquier tiempo o en cualquier parte del mundo. Procederían, según Jung, de la antigua base colectiva de la psique.

El arquetipo es por esencia desconocido e in-formulable. Produce símbolos o imágenes, se hace patente en ciertas formas de conducta, se vierte en parábolas y metáforas, pero su naturaleza última escapará a nuestro intelecto. Son, a la vez, imágenes y emociones. Imagen cargada de numinosidad (energía psíquica). Solamente se puede hablar de arquetipo cuando estos dos aspectos se presentan simultáneamente. Una imagen con poder numinoso está relacionada con el individuo vivo.

Los arquetipos o imágenes primarias constituyen la fase previa de las ideas y la materia prima de los mitos, de las religiones, de la ciencia y de la filosofía. "Lo que no ha sido creado por el artista no es pensado por el filósofo" Son el "humus" materno de las grandes creaciones del espíritu humano.

También el personaje que protagoniza un hecho que luego será histórico, obra guiado o impulsado por la imagen arquetípica. Todos los actos importantes de la vida corriente han sido revelados, en su origen, por dioses o por héroes. Los hombres no hacen sino repetir infinitamente esos gestos ejemplares y paradigmáticos. Si la conducta de la humanidad a través de los tiempos puede ser reducida a la repetición de arquetipos, la historia queda anulada. Todo lo que pueda pasar ya pasó. El hombre se proyecta en un tiempo mítico en aquellos momentos en que verdaderamente es el mismo, en los momentos rituales o de los actos importantes (alimentación, generación, ceremonia, caza, pesca, guerra, etc.). El resto de su vida, fuera de esos momentos, se pasa al tiempo profano y desprovisto de significación, al devenir. Así, la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación: todo lo que no tiene un modelo ejemplar está desprovisto de sentido, es decir, carece de realidad. Los hombres tendrían la tendencia a hacerse arquetípicos y paradigmáticos.

El tiempo en el cual suceden cosas, ese tiempo profano, desprovisto de sentido, es el tiempo histórico, el tiempo en el cual los acontecimientos valen por sí mismos y no por ser reflejo de un hecho arquetípico.

Es normal el "terror a la historia". La historia crea lo imprevisto, que, en su mayor parte, es dolor y sufrimiento. La historia señala el carácter pe-

recedero de toda obra humana.

En un momento determinado de la evolución de la humanidad, los pueblos han superado la actitud estatizante que implica la subordinación a los mitos y arquetipos, y han desarrollado la conciencia histórica que han dinamizado su devenir. Pero los arquetipos siguen obrando desde el inconsciente.

Logos y mitos

El mito es de alguna manera una creencia. Creencia, dice Ortega, son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos aunque no pensemos en ellas. De puro estar seguros de que existen y de que son según creemos, no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta. Cuando caminamos por la calle no intentamos pasar a través de los edificios: evitamos automáticamente chocar con ellos sin necesidad de que en la mente surja la idea expresa: "los muros son impenetrables". Las creencias no son ideas. Las creencias obran desde uno de los estratos más profundos de nuestra psique y de nuestra vida. Las creencias construyen la tierra firme sobre la cual se apoya nuestra conducta y el supuesto casi nunca reconocido de la actividad cultural.

El mito es de alguna manera una creencia. Su punto de partida es la condición humana, la búsqueda de sus causas y sentido. Proporcionan material para la mejor comprensión de los interrogantes del hombre. El mito necesita ser interpretado. Sería interesante saber si la falta de ciencia de que se acusa a las mitologías no queda compensada con creces por su intensidad sapiencial, pues aparte del nivel científico y hodegético, está el sapiencial. Al final, nos quedará la pregunta de quién da mejor razón de las cosas, el artista o el científico, el poeta o el lógico: ciertamente ambas cosas, logos y mythos, son indispensables y complementarias. Lo injusto es descalificar a uno en pro del afán totalitario del otro. A tal punto que la palabra "mito" suele suscitar, en el lector moderno, la imagen de algo ficticio, producto fabuloso de la imaginación, algo en definitiva falso. Además así se le ha enseñado: mito = narración o creencia falsa.

Ya en la antigüedad griega, Píndaro y Jenófanes criticaron la mitología homérica porque los dioses hacen todo lo que los hombres considerarían vergonzoso: adulterio, violación, engaño, etc.; y porque si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y pudieran con sus manos pintar y realizar obras como los hombres, los caballos pin-

tarían figuras de dioses parecidas a los caballos, los bueyes parecidos a los bueyes. Es decir, si Dios tiene verdadero ser, debe tener una unidad perfecta. Hablar de muchos dioses que luchan unos contra otros, es absurdo desde un punto de vista especulativo, y blasfemo desde un punto de vista religioso ético. Para Tucídes, el adjetivo "mithodes" significa ya algo "fabuloso y sin prueba alguna", en oposición a las verdades o realidades probadas.

La lucha contra el mito comenzó precisamente con Tucídes al atacar éste la concepción mítica de la historia. Eliminar lo "fabuloso" fue una de sus principales preocupaciones. No obstante, en la aurora del pensamiento griego, las fronteras entre los dos tipos de pensamientos eran vagas. "Todas las cosas están llenas de dioses", dijo Tales, y el imán es viviente porque tiene el poder de mover al hierro. Es decir, los elementos míticos no pudieron ser eliminados, pero fueron neutralizados y compensados por una nueva tendencia del pensamiento.

Heráclito no vaciló en decir que Homero debería ser borrado de la lista y apaleado por las falsedades que dice sobre lo divino. Los filósofos trataron de rasgar los velos con que la imaginación de los poetas y los creadores de mitos habían encubierto la naturaleza de la divinidad, y de descubrir "su verdadero rostro"

De modo que si en todas las lenguas occidentales la palabra "mito" denota una ficción es debido a que los griegos mismos lo proclamaron ya hace 25 siglos. Debido a esto los padres de la Iglesia primitiva hicieron hincapié en el carácter histórico y verdadero de la Revelación cristiana en contraste con esos "mitos paganos" de los cuales ya los mismos escritores griegos y romanos se mofaban.

El desprecio racionalista por el mito llega a su punto más alto de la Ilustración (siglo XVIII). Se lo considera algo nebuloso, oscuro, pre-racional que no cuadraba con el ideal de la Razón clara y distinta. En la época de las luces, el ideal era el triunfo absoluto de la Razón en todos los campos.

En el siglo XIX, el romanticismo lucha contra la Ilustración y aparece una nueva concepción y valorización del mito. Los pensadores de la Ilustración consideraron al mito como una cosa bárbara, como una moda tosca y extraña de ideas confusas y supersticiones primarias. Esta idea sufrió un cambio radical con los filósofos románticos. Con ellos, el mito se convierte en objeto de la más elevada atención intelectual, en objeto de veneración. Se le considera la fuente de la cultura humana. El arte, la historia y la poesía derivan del mito. Con Schelling aparece una filosofía de la mitología. El mito

se convierte en aliado del pensamiento filosófico, lo cual parece paradójico, pero el anhelo de llegar hasta las fuentes de la poesía explica el interés romántico por el mito. El idealismo mágico de Novalis con su lenguaje ya no de conceptos sino de jeroglíficos, de símbolos secretos y sagrados, se opone al idealismo crítico de Kant. Pero la filosofía de Schelling fue eclipsada por el sistema hegeliano con el cual el papel de la mitología se redujo a un episodio. No obstante queda abierto el camino para que más tarde se rehabilitara el mito.

Levy-Strauss considera que el pensamiento mágico forma un sistema bien articulado, independiente de ese otro sistema que es el de la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del sistema mágico una suerte de expresión metafórica de la ciencia. En vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento.

Literatura

Es obvio que el mito también es un relato y, por lo tanto, tiene su aspecto literario que no debe ser descuidado ni exagerado. En su calidad de relato es estructural, no importa el modo narrativo ni las palabras con que ha de expresarse, carece de una determinada redacción literaria, son narraciones esquemáticas, preocupadas únicamente por su estructura, de modo que su traducción puede hacerla cualquiera, pues carece de dificultades literarias, basta haber captado la estructura para que el traductor o narrador de turno pueda contar el mito con el léxico y la morfosintaxis que le plazca.

El mito tiene gérmenes de lo que serán la tragedia y la épica futura, es decir, fueron usados posteriormente en forma consciente por los creadores. Hay mitos que son tan sólo afirmaciones sucintas y secas, carentes de incidentes dramáticos, pero otros son eminentemente dramáticos. Algunos mitos se prestan, en algunas de sus formas, a una elaboración literaria ulterior. Las creencias, mágicas o religiosas, están íntimamente asociadas a los más profundos deseos del hombre, con sus temores y esperanzas, con sus pasiones y sus sentimientos. Los mitos del amor y de muerte, los relatos de la pérdida de la inmortalidad, del tránsito de la Edad Dorada y de la expulsión del Paraíso, los mitos del incesto y de brujería, juegan con los mismos elementos que estarán después en las formas artísticas de la dramática, la lírica y la narrativa.

Un fenómeno liminal

Los mitos se refieren a los orígenes, pero derivan de transiciones. Los mitos relatan cómo una situación pasó a ser otra, cómo se pobló un mundo despoblado, cómo los inmortales se hicieron mortales, cómo aparecieron las primeras estaciones en un clima que carecía de ellas, cómo la unidad primigenia de la humanidad se escindió en una pluralidad de tribus o naciones, cómo seres andróginos se convirtieron en hombres y mujeres, etc. Los mitos son fenómenos liminales: suelen relatarse en un tiempo o en un lugar que está "entre una cosa y otra"

Hay una progresión de tres etapas rituales sucesivas: separación, transición (o limen) e incorporación. Durante el período liminal el individuo o grupo sometido a ritos de paso (rites of passage, Arnold van Gennep) no se encuentra aquí, ni allí, sino en el limbo. Las distinciones prerituales de parentesco, riqueza, rango social o edad quedan temporalmente inválidas. Encontrarse fuera de una posición social determinada, dejar de tener una perspectiva específica es, en cierto sentido, tomar conciencia de todas las posiciones y su ordenación y tener una perspectiva total, al menos potencialmente.

Lo que convierte el conocimiento potencial en gnosis real es la instrucción. La instrucción adopta varias formas: se comunica, en parte, mediante la exhibición de objetos sagrados que se muestran y explican a los iniciados, y con la ayuda de mitos sagrados. En muchos casos los conocimientos se transmiten por medio del recitado de narraciones míticas. Estos objetos sagrados, esta gnosis y estos mitos tienen, para quienes creen en ellos, una eficacia ontológica, es decir, transforman o "recrean" a quienes los ven o escuchan, y alteran de tal modo el ser del iniciado que este adquiere la capacidad de realizar las actividades propias de la nueva posición que ha de asumir. A los mitos se les atribuye una especie de poder salvador. Sin el aspecto ontológico, el iniciado estaría "perdido", no sería capaz de realizar siquiera los actos físicos correspondientes a su nuevo estatus ni el componente ritual del mismo.

Los mitos no son inventarios o reglas de conducta, sino explican cómo las cosas han llegado a ser lo que son, aluden, además, directa o indirectamente, a las crisis biológicas de la vida como nacimiento, muerte, enfermedad, matrimonio, etc. Y también a los cambios ecológicos y climáticos que siempre traen aparejada una reestructuración de las

relaciones sociales, con la posibilidad de conflicto y desorden.

La amoralidad de los mitos está estrechamente conectada con su influencia existencial. El mito no describe lo que se debe hacer: expresa lo que tiene que ser. Para poder obtener poder, el que participa en un ritual o el que cree en el mito (y representa sus episodios en la imaginación identificándose con sus personajes) debe realizar o fingir que realiza actos o simulacros de canibalismo, asesinato, adulterio o incesto, ya que los procesos generativos de naturaleza interna y externa se manifiestan en forma más directa en ese comportamiento. El simbolismo liminal, tanto en sus expresiones rituales como en las míticas, está plagado de transgresiones directas o figuradas de las reglas morales que rigen la vida secular: por ejemplo, los sacrificios humanos, la antropofagia y las uniones incestuosas entre dioses o sus representantes humanos.

La teoría de que los mitos son paradigmáticos (Eliade) o de que proporcionan antecedentes y sanciones para las reglas sociales y morales (Malinowski) requiere ciertas matizaciones.

Los mitos y los ritos liminales no deben considerarse como modelos para la conducta secular. Tampoco deben entenderse como narraciones admonitorias, como modelos negativos que no se deben imitar. Se les considera más bien como grandes y profundos misterios que ponen temporalmente al iniciado en estrecho contacto con las fuerzas generadoras primarias o primordiales del cosmos, cuyos actos, más que transgredir, trascienden las normas de la sociedad humana secular. En los mitos hay una libertad ilimitada, una libertad de acción simbólica que se niega al que ocupa un puesto en una estructura social y ha de respetar las normas. Lo que el iniciado busca en los ritos y los mitos no es un *exemplum moral*, sino más bien la facultad de trascender los límites de su estado anterior, aunque sepa que debe aceptar las restricciones normativas del nuevo. La situación liminal es potencialmente pura, donde todo puede suceder, donde el desenfreno es normal, incluso normativo, y donde los elementos de la cultura y la sociedad se liberan de sus configuraciones habituales y se vuelven a combinar en imágenes extrañas y aterradoras. Sin embargo, esta ausencia de límites se ve restringida por la conciencia de que se trata de una situación excepcional y por una definición de ella que establece que los ritos y mitos deben ser relatados en un orden prescrito y en una forma simbólica más que literal. El propio símbolo que expresa, al mismo tiempo refrena; a través de la mimesis

se produce la dramatización —más que la manifestación— de un impulso que tiene una motivación biológica, pero que es reprobable social y moralmente.

Una realidad

Los mitos son una realidad, pero este atributo, esta realidad de los mitos es para algunos una realidad cultural, para otros, una realidad psicológica y para otros, una realidad espiritual.

El mito, tal como existe en una comunidad primitiva, no es simplemente una historia contada, sino una realidad vivida. En esto están de acuerdo muchas autoridades en la materia, en subrayar la realidad de los mitos por contraposición a sus aspectos fantásticos o irreales. “No es una fábula vana sino una fuerza activa”, dice Malinowski. Jung afirma que la mentalidad primitiva no inventa mitos, los experimenta. Los mitos tienen un significado vital, no son alegorías de procesos físicos, no representan simplemente la vida mental de una tribu primitiva, sino que son esa vida, vida que se desintegra y declina cuando pierde su legado mitológico. Malinowski entiende los mitos como modelos de las instituciones sociales existentes. Es decir realidad cultural. Por el contrario, para Jung, los mitos no son modelos de las instituciones culturales sino realidad psicológicas, expresión de arquetipos o imágenes primordiales del inconsciente colectivo. Son reales en el sentido de que representan formas o modelos heredados (según el concepto platónico de las ideas) presentes en todos los seres humanos.

Al principio, estas formas carecen de un contenido mental específico, y este contenido lo proporciona cada cultura. Los mitos dan una ubicación y un nombre a estas formas generales y les dan realidad manifestándolas a la conciencia.

En cambio, para Eliade, lo sagrado es lo real por excelencia. Por “realidad” entiende Eliade “realidad sagrada”. Su análisis gira en torno a la distinción entre lo sagrado y lo profano. Lo sagrado se presenta como algo que no es humano ni cósmico, una realidad de un orden completamente distinto a las realidades “naturales” (o “profanas”), sino una realidad saturada de ser, equivalente a una fuerza. El mito es “una historia sagrada”, y, en consecuencia, saturada de ser y fuerza. Relatar una historia equivale a relatar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos, son dioses o héroes civilizadores, y por esta razón sus gestas

constituyen misterios; el hombre no los podría conocer si no le fueran revelados. No podemos penetrar con este lenguaje teológico los procesos que sustentan a los mitos. A juicio de Eliade, lo sagrado o el reino de lo sagrado no es inaccesible salvo en la medida en que este quiera revelárenos en las analogías del simbolismo mítico o ritual.

Resumiendo, para Malinowski, la "realidad" como atributo del mito es cultura. Para Jung, psicológica. Para Eliade, espiritual (como lo es efectivamente para los intérpretes primitivos).

Sin embargo, si el mito es simplemente un modelo o precedente para la continuidad de ritos y costumbres, tiene asimismo caracteres sobrenaturales y numinosos; si es un conjunto de arquetipos, guarda además relación estrecha con las instituciones y relaciones culturales y sociales, de energía creadora en el mundo, un excedente de sustancia ontológica, presenta también una diversidad de interconexiones culturales y psicológicas profanas.

El contexto social y cultural

Es necesario buscar parte del significado de un mito en las características de su contexto cultural, contexto que tiene muchas dimensiones. Tampoco debemos descuidar la dinámica de esa cultura: hay que considerar los ritos y los mitos como fases de los procesos sociales que se ejecutan o narran en momentos significativos del ciclo estacional, con ocasión de la crisis de la vida del individuo o del grupo, cuando se producen catástrofes naturales —hambre, sequía, inundaciones y epidemias—, o en las crisis provocadas por la transgresión de las leyes o la acción "pecaminosa"

La perspectiva estructuralista

¿Qué hay de común entre los varios miles de sociedades? ¿En qué sentido pueden ser abarcados por el concepto de "humanidad"? La antropología aspira a elaborar proposiciones generales aplicables a culturas muy distintas, es decir, aspira a ser una Ciencia de la Sociedad en general.

La regla de oro de la perspectiva estructuralista es "sólo se conoce por diferencia". Hay que observar las diferencias para descubrir las propiedades. Lévi-Strauss es quien subraya el carácter estructural de los fenómenos sociales.

Lo propio de los mitos es evocar un pasado abolido y aplicarlo, como una trama, sobre la dimensión del presente, a fin de decifrar en ella un sentido en el cual coincidan ambas cosas: la histó-

rica y la estructural.

La antropología aspira siempre a conocer al hombre total y por esta razón se vincula con todas las ciencias. "La antropología tiene sus pies en las ciencias naturales; apoya sus espaldas en las ciencias humanas y mira hacia las ciencias sociales", escribió Lévi-Strauss.

El estructuralista aspira a la objetividad

Objetividad es acallar los propios sentimientos, hacer abstracción de nuestras creencias, preferencias y prejuicios. Pero el tipo de objetividad a que aspira la antropología estructural va más lejos: no se trata únicamente de trascender los valores propios de la sociedad o grupo al que pertenece el observador, sino más bien trascender sus "métodos de pensamiento", de alcanzar una formulación válida no solo para un observador honesto y objetivo, sino para todos los observadores posibles. Un antropólogo elabora nuevas categorías mentales, contribuye a introducir nociones de espacio y tiempo, de oposición y contradicción, tan extrañas al pensamiento tradicional como las que hallamos hoy en algunas ramas de las ciencias naturales. Claro está que la búsqueda intransigente de una objetividad total solamente puede desarrollarse en un nivel en que los fenómenos conserven una significación humana y de este modo comprensibles para una conciencia individual.

Totalidad

En la vida social se ve un sistema cuyas partes se hallan orgánicamente ligadas entre sí. Por supuesto que para profundizar el conocimiento de cierto tipo de fenómenos, es indispensable descomponer un conjunto. Pero cuando lo que se busca es construir modelos, siempre se tiene a la vista la posibilidad de descubrir una "forma común" a las diversas manifestaciones de la vida social. Los hechos deben ser estudiados en sí mismos y también en relación con el conjunto.

Hombre moderno y hombre primitivo

Existe la costumbre de hablar de sociedades no civilizadas, sin escritura, primitivas, preliterarias, pre-mecánicas, salvajes, etc., es decir, se usan caracteres negativos para las sociedades que interesan al antropólogo, disimulando así una realidad positiva. Estas sociedades están fundadas, en mayor grado que otras, en relaciones personales, en vínculos

concretos entre individuos. Quizás sean las sociedades del hombre moderno las que deberían ser definidas por un rasgo negativo. Lamentablemente, nuestras relaciones con los otros, salvo de manera ocasional o fragmentaria, no se hallan ya fundadas sobre esta experiencia global, en esta aprehensión concreta de un sujeto por otro. En las sociedades "primitivas", aún en las más externas o dispersas, las relaciones entre los individuos más alejados entre sí se construyen siguiendo el tipo de las relaciones más directas, cuyo modelo es, por lo común, el parentesco.

No nos ligamos al pasado en una forma viva a través del relato oral de ancianos, de sabios o sacerdotes, sino que en forma indirecta, por documentos escritos, por libros. El contacto por medio de una tradición oral ha sido dejado de lado, y reemplazado por los documentos escritos, es decir, por reconstrucciones indirectas. Actualmente, el hombre moderno usa intermediarios de todo tipo para comunicarse con sus contemporáneos, lo que tiene la ventaja de ampliar los contactos, pero en desmedro de la autenticidad. Sin duda que la invención de la escritura aportó grandes beneficios a la humanidad, pero también le quitó algo esencial. La escritura, el libro, la fotografía, la prensa, la radio, etc., la expansión de las formas indirectas de comunicación no ha sido a costa de nada. Tampoco se quiere decir que las sociedades modernas sean entera y absolutamente inauténticas. Hay niveles de autenticidad, sobre todo en sociedades pequeñas, aldeas, empresas, un vecindario, en una gran ciudad, etc. De manera que podemos distinguir dos modalidades de existencia social: el de las sociedades auténticas y formas de aparición más reciente donde ciertos grupos de autenticidad imperfecta y parcial se hallan organizados dentro de un sistema más vasto que, a su vez, es inauténtico. Estos modos de relaciones auténticas que subsisten o aparecen en las sociedades modernas son las que interesan al antropólogo.

Orden en el caos

Se trata de obtener modelos y métodos para solucionar los problemas. Cualquier cosa —a condición de que no sea algo completamente amorfo— posee una estructura. Los modelos, para merecer el nombre de estructura, deben satisfacer algunas condiciones: la estructura debe tener carácter de sistema. Cualquier modificación en uno de sus elementos entraña una modificación de todo lo demás. En caso que un elemento se modifique se de-

be poder predecir de qué manera reaccionará el modelo. El modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados. No se tolera el desorden aunque quepa preguntarse si la clase de orden que ha sido forjada es un carácter objetivo de los fenómenos o un artificio creado por el investigador; pero el postulado de la ciencia es que la naturaleza misma está ordenada. "Cada cosa sagrada debe estar en su lugar" dijo un pensador indígena a Frazer. "Esto es lo que la hace precisamente sagrada", agrega Lévi-Strauss, puesto que al suprimirla, aunque sea en el pensamiento, el orden entero del universo quedaría destruido; así pues, contribuye a mantenerlo al ocupar el lugar que le corresponde. Los ritos y creencias mágicas son expresiones de un acto de fe en una ciencia que estaba todavía por nacer. La explicación científica corresponde siempre al descubrimiento de un "ordenamiento". Los mitos, que no son la obra de una "función fabuladora" que le vuelve la espalda a la realidad, han preservado hasta nuestra época (en forma residual) modos de observación y de reflexión exactamente apropiados a cierto tipo de descubrimientos, los descubrimientos que la naturaleza autoriza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto a sensible. La magia no es una forma balbuciente de la ciencia o un momento o etapa de la evolución técnica-científica. La magia es completa, acabada y coherente. Este tipo de pensamiento, el pensamiento mágico, no es un todo que todavía no se ha realizado, sino que forma un sistema bien articulado independiente del de la ciencia, es otro modo de conocimiento paralelo al de la ciencia.

Una imagen del mundo

Ya hemos dicho que el estudio de los mitos nos conduce a comprobaciones contradictorias. Se tiene la impresión de que no están subordinados a ninguna regla lógica o de continuidad. No obstante, estos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo. Surge la interrogante de que, si el contenido del mito es enteramente contingente, ¿cómo comprender que de un extremo al otro de la Tierra, los mitos se parezcan tanto?

Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados hace mucho tiempo, pero estos acontecimientos que se supone ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura per-

manente que se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro; es a la vez histórico y ahistórico.

El sentido del mito no depende de los elementos aislados que entran en su composición, sino de la manera en que estos elementos se encuentran combinados. Todos los mitos tienen variantes (versiones). Un mito se compone del conjunto de sus variantes y el análisis estructural debe considerarlas a todas por igual, tanto las últimas como las más antiguas (en apariencias más auténticas) merecen el mismo crédito; no existe versión "verdadera" de la cual las otras serían solamente copias o ecos deformados, todas pertenecen al mito, no hay versiones "privilegiadas", todas deben ser examinadas hasta conseguir todas las variantes conocidas de un mito en una serie que forma una especie de grupo de permutaciones y donde las variantes colocadas en ambas extremidades de la serie ofrecen, una con respecto a la otra, una estructura simétrica. Se introduce, entonces, un principio de orden allí donde solo era el caos. La cuestión de la significación no se plantea al nivel de cada mito considerado aisladamente, sino al nivel de sistemas cuyos elementos son los mitos, es decir, estos son unidades constitutivas de un sistema. No olvidemos que el postulado fundamental de la ciencia es que la naturaleza misma está ordenada, y la ciencia, desde un punto de vista teórico, se reduce a un poner en orden. Cada mito remitirá a otros mitos. Cada significación a otras. Estas significaciones que se signifi-

can una a otra se remiten juntas a alguna cosa, los mitos significan el espíritu que lo elabora en medio del mundo del que forma parte él mismo. Así, simultáneamente, los mitos pueden ser engendrados por el espíritu que los causa; y por los mitos, una imagen del mundo inscrita en la arquitectura del espíritu. La exigencia de orden se encuentra en la base del pensamiento que llamamos "primitivo", pero sólo por cuanto se encuentra en la base de todo pensamiento.

El pensamiento mítico no acepta la naturaleza más que a condición de poderla repetir y guarda sólo aquellas propiedades formales gracias a las cuales la naturaleza puede significarse a sí misma, es decir, aquellas propiedades formales que tienen vocación metafórica. El pensamiento mítico coge su materia de la naturaleza en forma selectiva, no todos los materiales están a la misma altura, la materia es el instrumento, no el objeto de la significación, por esta razón hay que reducirla a un número no muy grande de elementos propios para expresar contrastes y para formar pares de oposiciones. Esto tampoco quiere decir que los elementos rechazados se aniquilen, la totalidad virtualmente ilimitada de los elementos está siempre disponible. Los elementos rechazados permanecen detrás de los seleccionados que responden por ellos o, llegado el caso, pueden promover a algunos a la selección.

Al analizar el mito, se revela, detrás de su velo simbólico y extravagante la austera estructura de una lógica.