

INTENTO DE DEFINICIÓN DE “MITO: LA ETERNA POLÉMICA

Kattia Chinchilla Sánchez

RESUMEN

Ante la plétórica abundancia de definiciones en torno al término mito, este artículo pretende rescatar, por un lado, los enfoques que sobre esta temática se han presentado, y, por otro lado, puntualizar que el relato mítico es fiel expresión del fenómeno de la sacralidad y, por ende, no se le puede abordar desde una perspectiva simplista y conductista.

ABSTRACT

When we study the definitions of “myth”, we have to review and valorize many kinds of them. In one hand, this article pretends to rescue the different ways to interpret a mythic story, in the other hand, underlines that this term is an expresión of the sacred phenomena and indeed we can't stay only in a simple perspective.

*La grandeza de los hombres se mide por la de los misterios
que cultivan o ante los cuales se detienen*

Mauricio Maeterlinck

Es importante que tengamos el presentimiento de algo incognoscible.

El hombre debe percibir que vive en un mundo enigmático.

Que en él suceden y pueden suceder cosas que permanecen inexplicables

Carl Gustav Jung

La presencia y resonancia del mito en las diversas culturas de todos los tiempos, sin duda alguna, ha animado la labor hermenéutica de muchísimos investigadores, no sólo en épocas pretéritas, sino también en la actualidad. Desde hace más de cincuenta años, los eruditos se han dado a la tarea de situar el mito en una nueva dimensión de análisis: liberar el relato mítico del estigma sobre él aplicado. El mito ya no es una historia falsa e ilusoria, sino una tradición sagrada, una revelación primordial, un modelo ejemplar, un *hierós lógos*. Desde esta perspectiva, el mundo de los mitos constituye un hontanar inagotable para la investigación y la reflexión.

Con el fin de penetrar en el mundo de los mitos, es necesario capturar la esencia de estos: la estructura en que se instituye lo sagrado. Tal fue el propósito de Mircea Eliade y su metodología para la historia de las religiones, de la cual hemos adquirido sus premisas esenciales, pero las habremos de revertir en un nuevo discurso, adaptado al entorno cultural costarricense, en publicaciones venideras.

1. Antecedentes de la problemática

1.1. Sobre la historia de las religiones

Con el nombre de Historia de las Religiones, Mircea Eliade, uno de los investigadores más notables del siglo XX, define su disciplina y su metodología: incursiona en el mundo de la interpretación de mitos y símbolos. Originalmente, el estudio adoptó el nombre de *Religionwissenschaft*, término alemán utilizado, en un primer momento, por Fr. Max Müller en 1867. Esta palabra teutona no tiene un equivalente exacto en otras lenguas y, por esta razón, han sido muchas las advocaciones dadas a esta materia: “ciencia de las religiones”, “historia comparada de las religiones”, “fenomenología de las religiones”...

En el siglo XIX nació la ciencia de las religiones. Fue el siglo pasado el que vio nacer un gran deseo: tratar el tema de las religiones de manera seria, disciplinada y sistemática, mediante la interpretación cuidadosa del material relacionado con esta *res*. Evidentemente, Eliade estuvo influido, en gran parte, por la obra de sus predecesores: Max Müller, E.B. Tylor, Sir James G. Frazer, E.S. Harland y otros. Aquí, el deseo de conocer los orígenes de la religión, actitud propia de los sabios decimonónicos, marcó la pauta de las reflexiones en torno al fenómeno religioso.

Sin embargo, en vista de los diferentes criterios metodológicos del siglo anterior, Eliade rechaza el genésico y ambicioso propósito –descubrir un ‘origen’ para la religión– evidenciando la imposibilidad para llegar a tal fin y aduciendo su deseo de ver la historia de las religiones desde la perspectiva de una cultura global. De esta manera, Eliade se impone con una postura que asesta más bien a la del hombre del Renacimiento, al sugerir la configuración del “hombre universal”, de un “nuevo humanismo” y de un “nuevo Renacimiento”. Esto por cuanto los mitos contienen una base genérica, fácil de identificar a la luz de la red de asociaciones simbólicas universales. Por ejemplo, la cadena de símbolos acuáticos agua-lluvia-semen-sangre-lágrimas-sudor-excretas se manifiesta ya sea en relatos cosmogónicos, en relatos diluvianos, en relatos sobre la creación del hombre y en los relatos escatológicos.

Así las cosas, el descubrimiento de lo inconsciente colectivo, hecho por Carl Gustav Jung, fue de capital importancia para la comprensión de esta postura: el Dr. Jung notó en sus pacientes, por medio del análisis de los sueños, la presencia de estructuras universales, muy semejantes a las que se encuentran en los mitos, en las religiones tanto arcaicas como modernas. Como bien dijera Otto Rank (1961: 15): “los mitos son los sueños de los pueblos”. Eliade se interesa por esta nueva luz que la psicología profunda proyecta sobre el fenómeno religioso. El historiador de las religiones se encuentra ahora ante la presencia de un fascinante universo de mitos y símbolos¹, los cuales deben ser analizados con amplios criterios, revisando *a priori* las posturas y las teorías propuestas por otros investigadores. Con este aporte de la psicología profunda, se abren múltiples posibilidades de interpretación. Pero pueden presentarse algunos peligros: arbitrariedad, subjetivismo e incluso la reducción del fenómeno religioso a aspectos meramente psicológicos.

Por supuesto, hubo cantidad de criterios opuestos, como el de no tener una metodología estricta, utilizar métodos sin espíritu crítico y sistemático. Empero, la metodología en cuestión, conciente de la complejidad del simbolismo religioso y de la complejidad de interpretar los diferentes niveles de significación de los fenómenos religiosos, facilita el manejo y

la comprensión de las estructuras fundamentales. En suma, con el análisis de cada grupo de hierofanías, el método presenta la morfología de lo sagrado, es decir, las modalidades de lo numinoso. Por la incorporación del método fenomenológico, la historia de las religiones cuenta con un estudio sistemático. Conviene dar una definición de fenomenología, tal y como la enfrentan Jung y Eliade:

... descripción de lo que aparece o la ciencia que tiene por tarea o proyecto esta descripción (Abbagnano 1983: 531)

Es de interés también el concepto de fenómeno que señala Husserl:

... indica no solamente lo que aparece o se manifiesta al hombre en condiciones particulares, sino lo que aparece o se manifiesta en sí mismo, o sea, en sí, en su esencia (Abbagnano 1983: 531).

Así pues, la historia de las religiones es una ciencia que estudia los distintos aspectos en que se manifiesta el fenómeno religioso. Materia de su análisis también es captar todo aquello que tienen en común los fenómenos religiosos, pese a su diversidad. Con estas pautas, la propuesta de Eliade —alcanzar las estructuras universales— se torna coherente: para el análisis estructural, se atribuyen bases fenomenológicas a las estructuras universales.

La historia de las religiones se sirve del método fenomenológico. Por lo mismo, Eliade se hace llamar historiador y fenomenólogo de las religiones, por la necesidad que tiene de encontrar significaciones. Los mitos, símbolos y ritos son la manifestación de lo sagrado, y lo sagrado es portador de un mensaje que cobra sentido para la cultura o religión que ha observado tal manifestación.

1.2. Sobre el estudio de la mitología

La acepción usual de mito conlleva ideas erróneas, claros juicios de valor peyorativo que en nada se acercan al concepto utilizado en el presente libro. Los laicos entienden por mito una “ficción”, un “cuento”, una “invención”, una “mentira”... Contrariamente, como manifestación de lo sagrado, el mito denota una historia acaecida *in illo tempore*, en tiempos míticos. Es una historia primordial, verdadera, sagrada, ejemplar, repetible, revelada, significativa, por ende, de inapreciable valor. Ante esto, es difícil encontrar una definición de mito que satisfaga las más altas exigencias de los eruditos y, a la vez, que sea accesible a los no especialistas, sobre todo tomando en cuenta la tradición anteriormente mencionada.

El mito es una realidad cultural de extrema complejidad: puede ser abordado e interpretado de múltiples maneras, por lo que pululan las teorías en torno al problema mito. Primeramente, existió un deseo profundo de “racionalizarlo”, postura iniciada por Evémero. De manera inversa, los antirracionalistas se inclinaron por la interpretación metafórica, con la que se pretende hallar el significado “escondido” en cada uno de los relatos. Las teorías de la psicología moderna, encabezadas principalmente por Sigmund Freud y Carl G. Jung, establecieron relaciones estrechas entre los sueños y los mitos. Los antropólogos emprendieron un estudio comparativo de mitos: Sir James Frazer como pionero, Bronislav Malinowski y Claude Lévi-Strauss, entre otros.

Al hacer un repaso de los postulados de las teorías existentes, se nota cómo no son capaces de cubrir la totalidad de los mitos y cómo proyectan su capacidad interpretativa en un solo enfoque, es decir, el mito sigue siendo abordado en forma unilateral: a veces, al reducir el fenómeno mito a uno solo de sus aspectos y, otras veces, sin tomar en cuenta los aportes de las disciplinas afines, para que el investigador se circunscriba en la perspectiva misma del *homo religiosus*, quien, en última instancia, ha percibido la manifestación de la sacralidad y la ha expresado en forma de mito. Sabemos que el mito no es una explicación para satisfacer ninguna curiosidad intelectual, sino que es un relato que hace revivir una realidad profunda: expresar las vivencias, garantizar la eficacia de las ceremonias rituales y ofrecer reglas para su uso.

Ante el panorama peyorativo y parcializado, resulta todo un reto acabar con esta mentalidad y darle al mito el lugar que le ha correspondido desde siempre: el de elemento esencial de la cultura humana. Sin embargo, hoy más que nunca, el mundo de los mitos nos interesa en demasía. Actualmente, el estudio de las más antiguas culturas y de las mal llamadas culturas “primitivas” subyuga la mente de muchos, especialistas o no, en un proceso de recapturar la esencia del ser humano. Hoy más que nunca, nos abocamos al aprendizaje de lenguas distintas a la materna; con la tecnología, estamos en contacto con cualquier parte del extenso orbe, ora por medio de las telecomunicaciones, ora por medio de la red internacional de información, ora por medio de los cómodos vehículos motores de la actualidad. Hoy hablamos de la historia de la humanidad, de la historia universal, de la historia del hombre sobre la faz de la tierra. Así, el interés del hombre por el hombre puede encontrar en el mito parte de la respuesta para los eternos enigmas.

La mitología en su conjunto es un gigantesco corpus, que ofrece interesantes posibilidades de investigación y de interpretación en su magno laberinto de relatos. Esta metodología para la historia de las religiones nos acerca a las estructuras en las que se constituye lo sagrado. De Mircea Eliade hemos capturado las principales premisas para revertirlas en este nuevo discurso, adaptado al entorno cultural costarricense, de sesgo tanto indígena como eurocentrista u occidentalista.

1.3. Panorama somero sobre la historia del estudio de la mitología

En Occidente, se desarrolló el estudio concreto de la mitología desde el siglo XVIII y mucho de su material vino de las reflexiones de los clásicos, de quienes los mitólogos posteriores obtuvieron, a su vez, sus métodos de interpretación.

El crecimiento de un interés filosófico en la antigua Grecia fomentó la interpretación alegórica del mito; verbigracia: al tratar de hallar significados profundos y ocultos en los relatos míticos, y hasta desprender de ellos una “moraleja” (*myhtos delei*). El mito Faetonte nos llevaría a la “conclusión” de que el hombre está incapacitado para alcanzar el alto brillo de la sabiduría, pues así como cayó Faetonte del carro de su padre Helios, desde el cielo hacia el abismo, por acercarse demasiado al sol, nosotros correríamos siempre la misma suerte, al intentar osadía parecida. Usualmente, tales significaciones aludían a los fenómenos de natura o a los patrones morales de los hombres. En relación con esto último, hubo una marcada tendencia hacia la racionalización o el pragmatismo, cuando los intérpretes, apoyados en falsas etimologías, tomaron la palabra, habiendo enfatizado el valor de las ideas o el sentido cívico de su propia época, descontextualizando de esta manera el mito. La influencia del pensamiento de Evémero fue decisiva, al subrayar radicalmente que los dioses no eran más que individuos venerados o sacralizados, ya sea por sus virtudes sobresalientes, o por ser benefactores de la humanidad. Ahora bien, desde

una óptica evemerista, el mito del Minotauro de Creta se interpretaría así: Pasífae, esposa del rey Minos, tuvo una relación infiel con un “general” o persona de rango similar, a quien apodaban “toro”: por eso, el fruto de este amorío escandaloso tiene cabeza de toro y cuerpo de hombre (Minotauro). La lacra de su traición estaría destacada de una forma taurina.

Hacia los inicios de la época medieval, los Padres de la Iglesia continuaron con los conceptos generales de la antigüedad tardía, un evemerismo modificado, de acuerdo con el cual, un simple hombre habría sido elevado a la categoría de “superhombre”, estado inaceptable, amén de las Sagradas Escrituras, con un rango demoníaco deleznable, a causa de sus actos malignos. El medioevo no añadió gran cosa en cuanto al estudio de la mitología, a pesar de que sí hubo algunos trabajos elaborados sobre historia y erudición etimológica, los cuales no violentaron la crítica moderna. Tampoco hubo mayores aportes en el Renacimiento.

A principios del siglo XVIII, en Italia, Giambattista Vico fue el primero en aclarar el rol de la imaginación creativa del hombre en la formación de los diferentes mitos, por etapas sucesivas, pero su labor no fue aplaudida por sus coetáneos. La noción de que los mitos paganos eran distorsiones de la revelación bíblica en el paraíso fue expresada durante el Renacimiento y fue continuada durante el siglo XVIII. Al mismo tiempo, la filosofía del Siglo de las Luces, gracias al aporte de los viajes de los misioneros jesuitas, a lo largo de la Norteamérica indígena, contribuyó al deseo de “objetivizar” el fenómeno del mito. Bunhard Le Bovier de Fontenelle, estudioso francés, comparó los mitos griegos y americanos y postuló la teoría de que existía una predisposición humana innata hacia la mitología. Hacia 1800, la creciente fascinación de los románticos por el discurso humano, el estudio del sánscrito, el desarrollo de los estudios comparativos —especialmente en la historia y en la filosofía— impulsaron las reflexiones acerca del mito. El interés por este fue estimulado grandemente en Alemania por la filosofía de la mitología de Friedrich Schelling. Sin embargo, tal interés declinóse, para resurgir hacia 1900 tanto entre los etnólogos como entre los filólogos de entonces. Muchos estudios de la psicología profunda siguieron el aliento impulsado por Sigmund Freud. Un nuevo interés floreció, por los nuevos acercamientos en sociología, antropología y por varios estudios filosóficos.

1.3.1. Enfoques

Si en alguna medida podemos hablar de enigmas, el arcano más intrigante del estudio de la mitología es su interpretación. Encontrar la respuesta acertada, el “qué quiere decir...”, es, por un lado, lo que anima la investigación “exegetica” y, por otra parte, la manzana de la discordia, el punto de conflicto entre las diferentes corrientes de pensamiento. Nosotros hemos elegido un camino de interpretación —la fenomenología de las religiones, impulsada por Mircea Eliade—, el cual no consideramos excluyente del resto de las vías de acceso al mito, ni absolutamente apodíctica. Es el método de lectura que nosotros hemos asumido para enfrentar la paradoja del mito. Por lo tanto, bien vale la pena extendernos, brevemente, para conocer el bagaje de algunos de los demás enfoques.

1.3.1.1. Racionalista

Muchos tipos de explicación racionalista del mito han tenido adherencias desde la antigüedad. Tienen en común el hecho de que presumen un sistema definitivo de pensamiento como la causa de los textos mitológicos. Las interpretaciones alegóricas son ejemplo de esto.

Desde antes, algunos estudiosos, como David Hume, habían atribuido la creación o la existencia de los mitos al miedo. Todo esto es muy plausible en la dimensión racionalista, si se supone conocido el sistema de las funciones psicológicas.

1.3.1.2. Romántico

Georg Johann Hamann, filósofo alemán, y William Blake, místico y escritor inglés, rechazan el construir la noción de la “religión natural”, un tipo de religión común para toda la humanidad. Schelling estaba convencido de que el Absoluto es expresado en el mito, pero esta expresión acontece en medio de ciertas contradicciones y es tarea de la filosofía recuperar la trascendente unidad del Absoluto. El interés metafísico de Schelling ha sido un estímulo para las discusiones subsecuentes. Los estudios románticos fueron menos visionarios y han sido románticos sólo al enfatizar la emoción como un factor de creación de mitos, a veces limitando lo sentimental. También romántico es proponer la explicación del mito como una expresión de la experiencia de la naturaleza del hombre.

1.3.1.3. Comparativo

Desde el movimiento romántico, todo estudio de mitos ha sido comparativo. Esto no quiere decir que el enfoque comparativo sea romántico: el comparativo surgió posteriormente. El aporte de la mitología comparada es la generalización de ciertos “temas” de la mitología y llegar a la conclusión de que su naturaleza emerge del hombre mismo, como ser cultural. En el siglo XIX, los estudiosos especializados habían logrado más de una de estas generalizaciones; por ejemplo, el caso más notorio, la saga diluviana.

1.3.1.4. Folklorístico

El clásico enfoque folklorístico es el que Wilhelm Mannhardt instituyó al récolectar datos en la “mitología menor”, la cual consideró más o menos homogénea, en las tradiciones campesinas antiguas y populares, y básica en la formación del mito. Sir James Frazer y los hermanos Grimm (Jacob y Wilhelm) son bien conocidos por sus colecciones de folklore, al igual que Stith Thompson, folklorista norteamericano, por su clasificación en el ámbito literario. Recolectar y clasificar temas mitológicos ha quedado como la principal contribución de este enfoque.

1.3.1.5. Funcional

Marcel Mauss, un sociólogo francés, hablaba de “hechos sociales totales” en relación con los símbolos religiosos, los mitos y su irreductibilidad, en término de otras funciones. Bronislaw Malinowski cambió el énfasis y atribuyó la necesidad de que el mito llene diversas funciones en las sociedades primitivas: justificar y preservar el orden social, ético, pragmático, ascético, así como las costumbres religiosas e institucionales. El funcionalismo, especialmente, como una interpretación, sostiene que el mito sería un espejo de las relaciones sociales existentes. Esta visión tuvo un gran atractivo entre los antropólogos de la Gran Bretaña y de los Estados Unidos.

1.3.1.6. Estructural

Los enfoques estructurales comienzan con la observación de que los mitos, en todas partes del mundo, se parecen unos a otros y los estructuralistas proceden a definir esa semejanza. Algunos de ellos, como Claude Lévi-Strauss, antropólogo radicado en Francia, captaron que la similitud obedecía a cierta coherencia analógica, en concomitancia con los patrones lingüísticos. Otros hicieron hincapié en la visión totalizadora del orbe, manifiesta en todos los aspectos de la vida comunitaria.

1.3.1.7. Semiológico

Al definirse como una ciencia de las formas, ya que estudia las significaciones independientemente de su contenido, la semiología considera el mito así: un sistema ideográfico puro, en el cual las formas están motivadas por el concepto que representan. Por ende, el mito deforma, pues no oculta ni pregona nada; no es una mentira ni una confesión: es una inflexión.

1.3.1.8. Psicológico

La suprema importancia de las investigaciones de Freud por el estudio del mito supone que la formación de conceptos no depende de la historia cultural. Hasta Sigmund Freud, todo estudio del mito había asumido que los análisis históricos y el entendimiento de las etapas de desarrollo de la conciencia humana eran absolutamente necesarios. El análisis de Freud de la psique creó un mecanismo independiente y transhistórico, basado no en la historia cultural sino en la concepción biológica del hombre. El hecho de que hizo uso de visiones antropológicas que habían sido rechazadas no cambió esto (por ejemplo, el sacrificio totémico como la costumbre ritual más antigua, a la cual relacionó con el primer parricidio). Los símbolos de los sentimientos de culpa o las expresiones simbólicas del deseo no están limitadas en ningún tiempo específico de la historia ni del acontecer tanto en los mitos como en los sueños. La crítica hacia los métodos de Freud ha sido levantada contra la explicación de que los mitos son de una sola unidad temática (el complejo de Edipo, un concepto psicosexual que concierne a la culpa) y contra los términos de represión de ideas concientes. En Suiza, el psicoanalista Carl Gustav Jung, al igual que Freud, fue estimulado por una teoría que, en su época, no tuvo mayor soporte, como le ocurriera a Lucien Lévy-Bruhl, filósofo francés, quien asocia al mito con la mentalidad pre-lógica. De acuerdo con este último investigador, fue un tipo de pensamiento que supuestamente tendría un sustento básico: la mentalidad arcaica, en la que acontecían “experiencia de participación mística”, separación sujeto-objeto, por parte de los primitivos. La teoría de Jung de “lo inconsciente colectivo”, la cual conlleva cierta semejanza con la teoría de Lévy-Bruhl, le permite considerar la fundación de imágenes míticas como positivas y creativas, en contraste con la evaluación negativa de Freud del rol de la mitología. Desde el punto de vista junguiano, los arquetipos son imágenes específicas que surgen desde lo inconsciente colectivo y forman la base de la psique humana. Sin embargo, en principio, estas imágenes (condensaciones energéticas) hacen a los mitos transhistóricos. Los críticos de Jung han sido vacilantes al aceptar lo que ellos tildan de razonamientos neo-románticos, en cuanto a lo inconsciente colectivo como un hontanar eterno de significaciones.

2. Morfología del mito

2.1. Definición de mito: un intento de reivindicación

Aceptar el mito como un fallido propósito de “explicación” es la respuesta normal, común y corriente, de todos los días. Sin dejar de contemplar el rango etiológico subyacente, afirmamos, sin temor a equivocarnos, que el mito no es una explicación de ningún fenómeno concreto, pues no responden a una iniciativa empírico-racionalista. Veamos. *In illo tempore*, es decir, en tiempos míticos, un *homo religiosus* pasa por una experiencia fuera de lo cotidiano; la transmite en un lenguaje simbólico, en un esquema que captura los rasgos esenciales de lo sucedido, los cuales se instalan en una red de asociaciones simbólicas universales, de la que el *homo religiosus* no tiene conciencia. Y su narración brota a partir de su vivencia y la de sus coetáneos. Este acontecer será narrado de generación en generación. No media el explicar, pues el *homo religiosus*, espejo mismo de nuestro propio interior, no ha inquirido sobre ningún fenómeno particular, simplemente lo ha vivido y lo ha expresado, de la misma manera en que un artista plasma su cosmovisión en su obra. Por otra parte, la codificación de su vivencia es portadora de los elementos simbólicos necesarios para que el relato tenga lógica mítica, no racional, comenzando por el hecho mismo de que la narración no es *ab littera*, pero sí es colectiva.

Con todo esto, estamos tratando de decir que el mito es apodíctico, una verdad sin discusión. Y esto lo puntualizamos ante el concurso de acusaciones que se dan cita cuando se define un mito: su supuesta carencia de lógica. Justamente esa “carencia”, lo convierte en adalid de lo inconsciente colectivo. Sobre este respecto, Thomas Mann comentaba que un mito es el fundamento de la vida, el esquema inmemorial de la humanidad.

Todas las religiones cuentan con mitologías. De preferencia, las actuales culturas asiáticas, oceánicas y africanas, mal llamadas “primitivas”, son sociedades en las cuales abundan los “documentos vivos”, tal y como lo fueron en el pretérito. Sin embargo, en la presente publicación no contaremos con ese tipo de “documentos vivos” por razones logísticas. Empero, para futuros escritos, trataremos de ejemplificar, en la medida de lo posible, con las culturas indígenas costarricenses o, en su defecto, con la tradición de las naciones europeas. Lo anterior por cuanto gran parte de nuestra idiosincrasia nacional, al no atrevernos a decir que toda, se basa en el eurocentrismo u occidentalismo, cosa que para nosotros no tiene rasgo peyorativo alguno, pues es el producto de una cosmovisión surgida de los colonos europeos, la cual ha sido plasmada en nuestro sistema educativo.

Evidenciábamos, en otro momento, la dificultad de dar una definición precisa o certera de la palabra mito, que remonte la tradición negativa sobre ella difundida, que satisfaga las exigencias de los eruditos y que, al mismo tiempo, sea accesible a los que no son especialistas. Apoyados en una metodología coherente, integrada, eficaz y con identidad propia, insistimos, con Eliade, en la necesidad de reivindicar el concepto de mito.

El mito relata una historia sagrada, evidencia la sacralidad. Relata un acontecimiento acaecido en tiempos primordiales, en tiempos míticos, *in illo tempore*. Cuenta cómo una realidad, total o no, ha venido a la existencia. El mito es siempre el relato de una “creación”: narra cómo algo ha sido producido y ha comenzado a ser. Por ejemplo, un mito cosmogónico —que narra el origen del mundo— es verdadero, pues la existencia del cosmos así lo comprueba. Los

mitos revelan la actividad creadora y desvelan la sacralidad. El mito enseña las historias primordiales, propias del hombre de todos los tiempos: todo lo que tiene relación con su existencia en el cosmos que le concierne.

2.2. Función de los mitos

La función primordial de los mitos es enunciar y fijar modelos ejemplares, tanto para los ritos como para todas las acciones humanas significativas. En el pensamiento mítico, lo acaecido *ab origine* puede ser repetido por la fuerza de los ritos: para rememorar una historia mítica se reactualizará periódicamente alguna parte de ella. La pareja humana se identifica con la pareja cósmica, es decir, con la hierogamia (unión o matrimonio entre el cielo y la tierra); se fija el modelo ejemplar del acto de la generación. Toda unión sexual evocará, míticamente hablando, el primer enlace cósmico: cielo o sol (principios de lo masculino) y tierra o luna (principios de lo femenino). Por eso, son utilizados como modelos para acciones humanas significativas: la unión del hombre y la mujer. Eliade asevera:

el mito cosmogónico, además de tener una importante función como modelo y justificación de todas las acciones humanas, es el arquetipo de todo un conjunto de mitos y sistemas rituales (Eliade 1981: 413).

En suma, el mito, al contener un “principio de creación”, porque narra cómo algo ha sido creado y ha comenzado a existir, atiende al principio rector de la cosmogonía.

Es justo señalar el valor que se le ha otorgado a la palabra “arquetipo”. Generalmente, se utiliza con la significación de “atemporal”, “modelo ejemplar”, “estructura esencial”. Estos sentidos se diferencian notoriamente del concepto junguiano, el cual alude a las concentraciones psico-energéticas residentes en nuestro inconsciente colectivo.

El mito, así como un símbolo, tiene su propia lógica, una coherencia que, en múltiples planos, lo hace ser verdadero y “creíble”. Resumiendo: el mito fija y autentica los niveles de lo real, que se presentan como múltiples y heterogéneos.

2.3. Lo que revelan los mitos

Un mito es ejemplar: es un precedente para cualquier modalidad de lo real. El mito tiende a narrar el origen de todos los acontecimientos primordiales y, por ende, verdaderos. Tales acontecimientos sucedieron en tiempos míticos; por lo tanto, constituyen una historia sagrada. Cuando hablamos de “historia verdadera” estamos frente a lo sagrado. Varias culturas, como la bribri, hacen la distinción entre historia verdadera e historia “falsa”. Mientras la historia falsa, perteneciente a la esfera de lo profano, puede contarse en cualquier momento y en cualquier sitio, los mitos sólo pueden relatarse en un lapso sagrado, en un tiempo especial:

la repetición lleva consigo la ABOLICIÓN DEL TIEMPO PROFANO y la proyección del hombre en un tiempo mágico-religioso que nada tiene que ver con la duración propiamente dicha y constituye ese “eterno presente” del tiempo mítico (...) el mito reintegra al hombre a una época atemporal, que en realidad es un *illud tempus*, es decir, un tiempo auroral “paradisiaco”, allende la historia” (Eliade 1981: 431) (Las mayúsculas son nuestras).

Así, el mito es una historia ejemplar que puede repetirse. El 12 de octubre de 1492, Cristóbal Colón descubrió el Nuevo Mundo. Sin duda, al haberse convertido el 12 de octubre en una fecha de gran trascendencia para los pueblos de América, se conmemora, año tras año, el encuentro de las culturas, pero no se reactualiza el hecho histórico. Contrariamente, para el pensamiento mítico, lo acaecido *ab origine* puede repetirse por la fuerza de los ritos. En los Evangelios, se narran los hechos de la Natividad de Jesucristo, ocurridos en Belén, en un pesebre. Ese acto se celebra en una fiesta religiosa llamada Navidad y año tras año reactualizamos el nacimiento de un niño redentor, gracias a unos rituales especiales para ese tiempo: el portal, la misa del gallo, etc. No se trata de una “historia” en el sentido moderno de la palabra: los hechos ocurren en un tiempo determinado y no pueden ser repetidos, por lo que son irreversibles. Las historias míticas son capaces de abolir el tiempo profano, el tiempo ordinario y “transportarnos” nuevamente al momento preciso de la aparición o suceso sacro.

La existencia y la preponderancia del mito denuncian la importancia que el hombre concede a lo que realmente ha acontecido: denuncia un apetito, una necesidad por lo real. Esta estructura de lo real no puede ser aprehendida por la experiencia empírico-racionalista: lo que es un proceso “natural” y ordinario para la mentalidad profana, para la mentalidad religiosa es una hierofanía o cratofanía. En suma, el mito expresa concretamente lo que la metafísica y teología definen dialécticamente. Nótese cómo el concepto de *coincidentia oppositorum* aglutina los principios polares y antagónicos: apunta hacia la totalidad, hacia lo absoluto, evidenciando así la estructura misma de la deidad, la cual reúne todos los opuestos, supera la totalidad.

2.4. *Coincidentia oppositorum*

El mito revela la estructura misma de la divinidad, la cual está por encima de sus atributos y reúne en sí todos los contrarios. A esta calidad se le llama *COINCIDENTIA OPPOSITORUM* y se halla en la estructura profunda de toda deidad. Yahvé es tanto dulce y bueno como colérico y terrible. Shiva, en la India, es el dios de la danza y de la destrucción. La *coincidentia oppositorum* es una de las formas clásicas en que se expresa la paradoja de la realidad divina. Constituye la definición mínima para un ser divino.

La *coincidentia oppositorum*, la coincidencia de los opuestos, de los contrarios, esta superación de la polaridad, puede ser el modelo para ciertas categorías de hombres religiosos o para ciertas modalidades de la experiencia religiosa. Es decir, el *homo religiosus* puede realizar la *coincidentia oppositorum* o trascendencia de todos los atributos.

Ahora bien, la reunión de los principios cosmológicos permite albergar la coexistencia de los contrarios en el seno de la divinidad: los dos sexos, el principio masculino y el principio femenino y, en términos metafísicos, el *esse-non esse*.

Así, por ejemplo, la mayoría de las deidades de la vegetación y de la Gran Madre son bisexuales (cfr. Gea entre los griegos). La bisexualidad divina es un fenómeno extremadamente frecuente en las religiones; sin embargo, hablamos de deidades masculinas o femeninas, a partir del balance de los atributos genéricos en ellas contenidas. Curiosamente, el ser humano contiene células sexuales masculinas y femeninas, y lo que determina el sexo de un individuo es la mayor cantidad de unas u otras, es decir, un balance en los atributos celulares genéricos.

... no nos dejemos engañar por la figura externa de ese lenguaje, tomando la terminología mítica en sentido concreto, profano (“moderno”) de las palabras: “La mujer” es un texto mítico o ritual no es nunca la “mujer”: nos remite al principio cosmológico incorporado en ella (Eliade 1983: 20).

3. Consideración final

El mito acontece en la historia de todas las tradiciones humanas y es el constitutivo básico de la cultura. El hombre ha acumulado una inconmesurable colección de mitos y otras formas paramitológicas —leyendas, cuentos de hadas, supersticiones— y, gracias a la notoria variedad de temas míticos, caracteres y estilos de narración, es difícil realizar afirmaciones generales sobre la “naturaleza” de los mitos, que, en sus detalles, nos indican cómo es la autoimagen de la civilización a la cual pertenecen.

Sin embargo, podemos afirmar categóricamente que el mito manifiesta el modelo de conducta humana por seguir y, por qué no, condiciona el accionar humano en sociedad. El mito del mito es una constante fuente de conocimiento, el cual examina los problemas cruciales de la existencia: la guerra y la paz, la vida y la muerte, la verdad y la falsedad, lo bueno y lo malo.

Con base en todo lo precedente, definimos el mito como:

1. una HISTORIA ocurrida *in illo tempore*, por lo tanto, es una HISTORIA PRIMORDIAL;
2. una historia VERDADERA, porque se refiere a realidades;
3. una historia SAGRADA y REVELADA, porque relata el acontecer de los seres míticos *in illo tempore*;
4. una historia EJEMPLAR, porque fija modelos primordiales; y
5. una historia REPETIBLE, porque se reactualiza por la fuerza de los ritos.

Vivir los mitos implica una experiencia verdaderamente religiosa, ya que se distingue de la experiencia ordinaria, cotidiana y profana. En suma:

Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no sólo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen (Eliade 1983: 20).

Nota

1. Se vislumbra aquí el papel relevante del historiador o investigador de las religiones en lo que se refiere a la interpretación del símbolo. Recordemos que el lenguaje de los mitos es un lenguaje simbólico.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. 1983. *Diccionario de filosofía*. México: F.C.E.
- Allen, Douglas. 1985. *Mircea Eliade y el fenómeno religioso*. Madrid: Cristiandad.
- Barthes, Roland. 1986. *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- Campbell, Joseph. 1992a. *Las máscaras de Dios: Mitología occidental*. Madrid: Alianza.
- 1992b. *Las máscaras de Dios: Mitología oriental*. Madrid: Alianza
- 1992c. *Las máscaras de Dios: Mitología primitiva*. Madrid: Alianza.
- Eliade, Mircea. 1978. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Cristiandad.
1985. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor/Punto Omega.
- Eliade, Mircea, Joseph Kitagawa et al. 1986. *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: Paidós.
- Kirk, G.S. 1973. *El mito: su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona: Barral.
- Rank, Otto. 1961. *El mito del nacimiento del héroe*. Buenos Aires: Paidós.