

ANTIQUITAS

Boletín de la Asociación Amigos del Instituto de Arqueología
Facultad de Historia y Letras de la Universidad del Salvador

Callao 542 - Buenos Aires

República Argentina

Noviembre de 1968
Nº 7

Director:
EDUARDO CASANOVA

Comité de Redacción:
A. Marini - M. L. Vidal - J. M. Suetta
B. Martínez Soler - L. A. de Lanzzone

Mito y conciencia mítica. Un ensayo

MARCELO BORMIDA

Tiempo de los mitos, tiempo de la tradición y tiempo de la historia

Una de las características del surgimiento de la conciencia histórica en la civilización occidental ha sido la adquisición de una amplia perspectiva temporal. El tiempo de la historia ofrece al hombre un escorzo de acontecimientos articulados en una sucesión lineal, más vivos y actuantes los más cercanos, más desdibujados e indiferentes los más remotos, todos sin embargo enhebrados en un único hilo temporal, en el que siguen ensartándose, uno tras otro, los actos de todos los días. De este modo la perspectiva histórica se resuelve en la continua acumulación de acontecimientos, de la que surge la conciencia del cambio y del devenir. Más allá del comienzo de la historia, antes que la prehistoria comenzara a levantar lentamente el velo que cubría los milenios de los tiempos oscuros, comenzaba la época nebulosa de los orígenes, ocupada, a falta del testimonio de los hombres, por el de los dioses. Es el tiempo de los mitos, paganos o bíblicos, en el que dioses y hombres actúan en un mundo aún plástico y cambiante y establecen las condiciones necesarias para el comienzo de la historia.

La perspectiva cronológica de occidente implica entonces una secuencia lineal y acumulativa de acontecimientos humanos —o principalmente humanos— precedida por otra de acontecimientos divinos —o principalmente divinos—, ambas caracterizadas por cambios constantes que implican la idea de un devenir. Diferente es la perspectiva cronológica de los pueblos etnográficos. Por de pronto, no se dan de ellos testimonios escritos de las *res gestae*, lo que implica que los acontecimientos del pasado llegan al presente tan sólo a través de la tradición oral. Aparte la fidelidad con que este mecanismo de memoria colectiva puede recordar los hechos, ello implica fácticamente la imposibilidad de recordar, en un nexo cohe-

rente, los acontecimientos que se sitúen más allá del lapso abarcado por la vida de tres o cuatro generaciones. La profundidad “histórica” de estos pueblos no supera, entonces, los cien años, la misma que pueden alcanzar nuestros recuerdos familiares cuando no se hallen documentados por razones de prestigio o por circunstancias ocasionales. Podemos decir entonces que toda la *historia rerum gestarum* etnográfica se halla comprimida en lo que abarcan las *res gestae* de las tres generaciones anteriores a la presente.

Pero este lapso, que podemos denominar “tiempo de la tradición”, tiene características que lo hacen, no solo cuantitativa, sino también cualitativamente diferente del que abarca la historia de occidente. Por de pronto, éste es acumulativo, aquel no, pues, al mismo tiempo en que el recuerdo va ampliándose en el presente, va retrotrayéndose en el pasado con el olvido de los acontecimientos más antiguos. Podríamos decir que el tiempo de la tradición sigue al presente como el carro a los bueyes, sin aumentar nunca la distancia que separa éste de su comienzo y sin adquirir, no sólo una verdadera perspectiva cronológica, tal como la de la historia, sino siquiera la idea de la misma.

Lo primero que se vincula con esta situación fáctica y mental es que la “historia” etnográfica es sumamente breve; una historia a la que le cuesta relatar con precisión, y en una secuencia coherente, acontecimientos, aún fundamentales, ocurridos unos setenta años antes. Su pasado más remoto está, por así decir, articulado con los recuerdos de la vida individual, tales como son, para nosotros, los viajes o los amores de nuestros bisabuelos. Más allá de estos recuerdos, confundándose e imbricándose con ellos, está el tiempo de los mitos, un tiempo que, mientras en la historia se entrevé mucho más allá del alcance de nuestra memoria y totalmente desvinculado

de ella, en la tradición etnográfica no se halla mucho antes de los recuerdos de los abuelos.

El tiempo histórico de occidente y el tiempo de los mitos que lo precede se caracterizan ambos por la secuencia lineal de los acontecimientos, el primero por su propia naturaleza, el segundo por una asimilación y una integración tardía a los cánones historiográficos. El tiempo de la tradición y el tiempo de los mitos de los pueblos etnográficos tienen características diferentes. En el primero se da aún cierta secuencia temporal en los hechos más próximos, pero en el segundo los acontecimientos no se disponen según un orden lógico y cronológico preciso. Los diferentes episodios de un *corpus mítico* —y, a veces, de un ciclo— no ofrecen más ordenación cronológica de la que implica la imprescindible secuencia narrativa; tampoco existe una ordenación determinada necesariamente por un “después” que implique un “antes” lógicamente anterior, según los postulados del modo de pensar occidental. De este modo, el tiempo de los mitos se nos presenta como un lapso unitario, no subdivisible en momentos sucesivos, como una suerte de recipiente en el que los relatos se disponen todos juntos y entremezclados, a la espera de que el narrador los extraiga en el orden que le conviene y que él mismo o la tradición determinan. Parecería como si todos los hechos del tiempo de los mitos acontecieran al mismo tiempo, situados en un pasado “global”, que se hace pasado sólo en relación con el tiempo de la tradición y el presente.

Sin embargo, esta relación cronológica que sitúa el tiempo de los mitos antes del tiempo de la tradición tampoco es exacta, pues la tradición más remota comienza a ingresar en la misma atemporalidad que caracteriza al tiempo de los mitos. Así, entre los Trobriandeses los *libogwe* —tradiciones históricas—, y los *liliú* —mitos sagrados— no se diferencian en abstracto y por lo tanto no se ubican claramente en una sucesión cronológica, sino se distinguen tan solo en concreto por el nombre con que el relato es designado y por la conciencia de que los personajes de los *libogwe* fueron “gente como nosotros”. No parece entonces existir un límite definido y una verdadera sucesión entre el tiempo de la tradición y el tiempo de los mitos sino que uno y otro confluyen y se imbrican mutuamente en un lapso que puede definirse como un pasado remoto y que transiciona al pasado próximo y al presente sin solución de continuidad.

La falta de una perspectiva temporal clara entre los acontecimientos míticos, los acontecimientos tradicionales y los presentes hace que el tiempo de los mitos se halle no sólo cronológicamente, sino también existencialmente muy cercano del hombre etnográfico. Carece éste de un escorzo verdaderamente temporal que le permita al hombre histó-

rico percibir la sucesión de los acontecimientos de una manera casi gráfica, clasificarlos tanto por su lejanía como por sus cualidades intrínsecas y percibir cuantitativamente la inmensa distancia temporal que separa su presente, y el pasado con él vinculado, del remoto y casi indiferente tiempo de los mitos. El hombre etnográfico, por el contrario, pasa casi sin transición de los recuerdos vivos de la tradición familiar a un lapso relativamente cercano, en que hechos humanos y divinos, tradición y mito, se confunden en una carencia de perspectiva temporal. De este modo el mito llega a los umbrales de la vida de todos los días.

La imbricación del tiempo de los mitos con el presente vivido se vincula con el hecho de que las mismas formas de existencia de los personajes míticos (y estos mismos personajes) que operan en el mito no dejan de estar presentes y de actuar intensamente en la vida cultural. Así, aquellos dioses, aquellos animales potentes, aquellos héroes de un mundo precósmico, que hicieron posible y que dan sentido a cada uno de los entes o acontecimientos de la actualidad, no desaparecieron o murieron todos al finalizar el tiempo originario, sino que muchos de ellos se hallan presentes y actúan aún en la actualidad. Porque los personajes del mito etnográfico no son como los héroes clásicos o los patriarcas bíblicos que tienen sentido tan solo en su propia época remota, sino transfieren su acción y su presencia, casi sin solución de continuidad, desde el tiempo de los mitos, a través del tiempo de la tradición, hasta el presente. En la vida de todos los días los personajes míticos comparten el mundo con los hombres, se mantienen en relación con estos, los ayudan, los hostilizan o, simplemente, están allí para dar sentido al movimiento de un astro, a las costumbres de un animal o a las características de una planta.

Juntamente con los seres míticos que siguen actuando en la vida cultural pasan al presente las mismas relaciones que los unían entre sí y con el hombre. Del mismo modo que en el tiempo de los mitos, los seres del mundo “natural” pueden ser concebidos como provistos de voluntad y de intención y vincularse entre sí y con el hombre en base a normas de carácter social y jurídico. El cazador se enfrenta a un animal que frecuentemente no es en esencia diferente a los animales-hombres de la época originaria; a un animal que piensa, que quiere u odia, que puede, inclusive, establecer un pacto con el hombre y castigarlo si no lo cumple. El dios uránico, que fundó las normas ético-sociales está allí, observando con sus ojos, que son las estrellas, el fiel cumplimiento de las mismas, pronto a amonestar al infractor con su voz que es el trueno y a castigarlo con el rayo y la tempestad. El sol y la luna, que se desplazan en el cielo, continúan día tras día el drama originario que

terminó con la fuga hacia lo alto de la Mujer-Luna perseguida por su esposo, el Hombre-Sol.

El estar-en-el-mundo del hombre etnográfico es, entonces, perfectamente simétrico con el de sus antepasados míticos y de todos los seres que compartían con ellos la vida de esos tiempos. El orden cósmico del tiempo de los orígenes se rige por los mismos principios que rigen el de la actualidad. Pero, además de esta continuidad inintencional y pasiva, aceptada por el hombre como un hecho, existe otro tipo de continuidad en la que el hombre etnográfico utiliza el tiempo mítico y se vincula activamente con él. El carácter etiológico de todo mito hace que éste sea la referencia que explica y da sentido al mundo vivido. Un accidente geográfico, el movimiento de un astro, una institución social, una práctica de carácter religioso tienen su razón de ser en un acontecimiento ejemplar ocurrido en el tiempo de los mitos. Pero los hechos del mundo natural y cultural tienen existencia para el hombre etnográfico en cuanto significan algo para su acción; los que carecen de esta significación no son tomados en cuenta y, culturalmente, no existen. Este tipo de existencia el hombre etnográfico la encuentra ya dada en el mito, que opera entonces no sólo como explicación del hecho, sino que indica y fundamenta las normas para actuar con respecto a él. De ahí que el acontecimiento mítico no se ubique en un pasado teórico e indiferente sino se prolongue hasta el presente y se integre funcionalmente en la vida. Es él que da sentido y eficacia al ser y al actuar, no ya como una explicación teórica y desinteresada, sino fundamentando una praxis en la que el ser es un ser-para-la-acción y el actuar es un actuar-con-un-ser. El horizonte mítico, entonces, se hace omnipresente en una ontología que tiene sentido tan sólo en la vida vivida.

La concreción más inmediata de esta ontología existencial es el rito, en el que conocimiento del mundo y acción en el mundo se confunden en algo que bien puede considerarse una ciencia pragmática. Aquí la referencia mítica proporciona al mismo tiempo el conocimiento de la realidad y las normas del actuar frente a ella. De ahí que mito y rito constituyen casi siempre una unidad inseparable, pues el primero es un conocimiento a través de una acción y el segundo es una acción que tiene sentido tan solo con referencia a ese conocimiento "actuado". Los ritos del *Intichiuma* de los Aranda, destinados a fomentar la reproducción del animal totem, consisten en la repetición dramática de las andanzas de los antepasados totémicos y son estos acontecimientos los que proporcionan la "teoría" de la reproducción juntamente con la praxis para actuar con respecto a ella.

En resumen, analizando la relación entre

el tiempo de los mitos y el presente de los pueblos etnográficos, nos hallamos frente a un nexo cronológico *sui generis*, que poco tiene que ver con el que la historiografía occidental estableció entre historia y mito. Más aún, vemos que toda relación basada en un "antes" y un "después" a la manera histórica choca con dificultades insalvables y se nos revela como una proyección arbitraria de un modo de ver el devenir, propio de nuestra historiografía, fundada en la oposición cualitativa y en la distancia cronológica entre mito e historia. Los que, a primera vista, pueden parecer dos mundos, dos maneras de existir diferentes y, en cierto sentido, antagónicos, se manifiestan como participando de las mismas maneras de ser y de actuar y se remiten constantemente uno al otro; tanto que el tiempo de los mitos tiene sentido tan solo en función de la ontología pragmática del presente y ésta adquiere sentido en ese tiempo originario. De este modo, así como la vida se refiere continuamente al mito, el mito irrumpe constantemente en ella.

Hasta el momento hemos tratado el problema de la relación entre el tiempo de los mitos y el presente partiendo de una premisa diacrónica, considerando el primero como anterior al segundo. Es algo que debíamos pagar, en aras de la claridad, a nuestra concepción de la historia y del tiempo, de la que forzosamente teníamos que arrancar. Pero ya Levy-Bruhl había observado que esta diacronía puede contradecir abiertamente a los hechos. En efecto, el criterio cronológico del "antes", que prima en nuestra ubicación del tiempo mítico, no parece tener sentido en la acepción que esta expresión tiene en algunos pueblos etnográficos. Por ejemplo, el tiempo de los mitos se denomina, en diferentes lenguas australianas, con los términos de *alchera*, *dzugur*, *bugari*, *lalau* u otros, excepciones que indican todos la época primitiva en que los antepasados y héroes míticos establecieron la civilización de la tribu. Pero los mismos términos expresan también el *sueño* y la *acción de soñar*, como hecho y mecanismo de una revelación sobrenatural. El elemento común a ambas acepciones es la trascendencia con respecto a la experiencia y al aprendizaje usual, puesto que tanto el sueño como el mito llegan al hombre a través de una "revelación". Análogamente, entre los Marind-anim, el término *dema* indica tanto a los antepasados míticos, creadores y tsmóforos —cuando se lo emplea como sustantivo— como lo insólito, inexplicable, extraño, cuando se lo utiliza como adjetivo. Es claro que en éstos, como en muchos otros casos, nos hallamos frente a una ubicación del tiempo de los mitos que trasciende la mera situación cronológica y que, sin negarla, la integra con otro principio clasificatorio fundado en una "cualidad" diferente de ese tiempo. Es lo que Levy-Bruhl deno-

minaba una diferencia de "estado". Pasar a este estado significa, entonces, pasar también de un tiempo a otro, lo que significa que el tiempo de los mitos no es un verdadero pasado en cuanto el hombre puede introducirse a él en cualquier momento. Tiempo de los mitos y presente se integran entonces en una unidad que la distancia cronológica no permite disociar.

Esta unidad nos permite pensar que no existe una diferencia esencial entre los principios generales que rigen los seres y los acontecimientos míticos y los que dan sentido a muchas de las acciones y seres de la vida cultural. Podemos entonces partir de la premisa que ciertas estructuras de conciencia, que subyacen al relato mítico, las vamos a encontrar también subyacentes a ciertos aspectos de la vida de los pueblos etnográficos (y viceversa) y que por consiguiente las podemos identificar partiendo del relato mítico y proyectándolas a la vida, como partiendo de la vida y aplicándolas al mito. Mito y vida se hallarían, entonces, bajo el signo de una misma forma de conciencia que denominamos, con otros autores, la *conciencia mítica*.

La conciencia mítica

La conciencia mítica debe definirse como un conjunto de formas de pensamiento y de acción que hace posible y da sentido a determinadas actuaciones y seres, tanto en el mito como en la vida de una cultura etnográfica. En otros términos, como un todo integrado de estructuras de conciencia que constituyen la racionalidad interna de un modo de ser y de actuar que no tiene ninguna coherencia a partir de una concepción del mundo tal como nos la proporciona el saber occidental y el conocimiento pragmático que de éste se deriva.

La definición que acabamos de ofrecer intenta, sin conseguirlo del todo, evitar el equívoco —tanto más grave si es inicial— de ver a la conciencia mítica como una *ciencia* mítica del mundo, vale decir como un conocimiento de la realidad que se diferenciaría del de la ciencia occidental tan solo por partir de premisas diferentes y conducir, por lo tanto, a acciones también diferentes frente a una misma situación. Por este motivo hemos evitado la expresión "pensamiento mítico", a la manera de Cassirer, pues la palabra "pensamiento" se tiñe fácilmente de un matiz de intelectualismo y nos hace deslizar hacia el error de considerar a la conciencia mítica como una "falsa ciencia", una especie de "conciencia racional" basada en otros supuestos. Una definición correcta debe tomar en consideración no solamente los aspectos racionales —que no faltan— de la conciencia mítica, sino también la irracionalidad que es propia de sus premisas y, principalmente, el carácter

de *conocimiento-para-la-acción* que constituye su cifra esencial.

Por de pronto conviene aclarar que, contrariamente a lo que ocurre en la conciencia racional, la autoconciencia de las estructuras de la conciencia mítica no es necesaria ni se da en la realidad de la vida. Es claro que la relación entre el cazador esquimal y la foca tiene sentido tan solo si la remitimos a la estructura general de "el dato como el otro", en base al cual el hombre se vincula con los seres de la naturaleza mediante el mismo nexo de carácter social y jurídico que guía sus actuaciones con respecto a los otros hombres. Pero de ningún modo puede sostenerse que el esquimal se formula una "teoría" de su relación con el animal y que, siquiera, tenga conciencia de la existencia de un principio general que rijan este tipo de relaciones. El Inuit se limita a *actuar* de determinada manera porque así ha aprendido a hacerlo y conoce un conjunto de hechos particulares que dan sentido a su acción. En su actuar se da únicamente la creencia de que estos hechos son ciertos, que su acción es eficaz y que la experiencia confirma esta eficacia.

Estas consideraciones no deben hacernos caer en otro error: el de atribuir a la conciencia mítica el carácter de una mera praxis irracional, nos deslizaríamos hacia el alogismo o al "prelogismo", en el sentido en que este concepto le fue atribuido a Levy-Bruhl, quien siempre rechazó esta dudosa paternidad. Dijimos que el esquimal actúa no solamente sobre la base de una creencia sino también de *una experiencia que la confirma*. Es claro que la tesis intelectualista de la conciencia mítica como una falsa ciencia choca con la dificultad que procede de su persistencia en el tiempo frente a los desmentidos de la experiencia. De ahí que irracionalistas e intelectualistas caigan en la tesis opuesta, que hace la conciencia mítica impermeable a la experiencia, lo que implicaría atribuirle un mecanismo lógico deficiente o, de todos modos, radicalmente diferente del de la conciencia racional. Pero todo hace suponer que los mecanismos mentales básicos del hombre no varían sustancialmente en el tiempo y en el espacio y, por otra parte, no se concebiría una humanidad viviendo durante decenas de milenios, no solo indiferente, sino *en contra* de la experiencia. La verdad no está en ninguna de las dos tesis y fue percibida cabalmente por Jung y por Gusdorf. Se fundamenta en una revisión, y la consiguiente relativización, del concepto mismo de experiencia, del que nuestra ciencia occidental está, con justicia, tan orgullosa como para considerar a la manera en que la entiende como la única posible.

Por experiencia entendemos la *verificación* de algún hecho; pero esta verificación se afirma en procedimientos basados en ciertas ideas rectoras que no son innatas en

el hombre sino que se van afirmando a lo largo del devenir de la ciencia occidental. Todo el sistema demostrativo de la ciencia tiene valor y sentido tan solo dentro de una forma de pensar, previamente definida de una manera explícita o implícita, que es la que enunciaron e hicieron consciente, los fundadores de la ciencia moderna. En la conciencia mítica también existe la verificación de la eficacia de una acción y los casos en que la experiencia se manifiesta negativa según los principios occidentales, pueden explicarse sobre la base de otras ideas rectoras que integran una concepción del mundo diferente de la que fundamenta la ciencia, tal como nosotros la entendemos.

Uno de los principios de la ciencia experimental afirma que, dado un fenómeno A, si siempre se produce un fenómeno B, A es la causa de B, siempre que A y B se hallen en las mismas circunstancias. Así, el fracaso de una curación mágica en un elevado porcentaje de casos es, para la ciencia experimental, razón suficiente como para negar también su eficacia como causa de los éxitos que le sigan. Pero todo este sistema demostrativo se basa en la creencia de que *no han variado las condiciones* en que se desarrolla la enfermedad y en que se aplica el remedio, creencia fundada en el hecho de que no ha sido posible descubrir estas variables. Y esta imposibilidad se basa a su vez, en la idea de que no hay nada que potencialmente no puede ser descubierto puesto que los hechos naturales ocurren mecánicamente y fatalmente, siempre que se den las circunstancias apropiadas, sin la interferencia de algo que pueda alterar caprichosamente su ocurrencia. Si un médico aplicara una misma técnica terapéutica a cien casos semejantes y ésta fracasara en más de la mitad, sonreiría con indulgencia a quien le sugiriera la posibilidad de que los fracasos se hayan debido a la voluntad de Dios. Admitiría tan sólo que la técnica es dudosamente exitosa, o del todo ineficaz y, en

el primer caso, buscaría las variables que *constantemente* han interferido en el proceso. Pero, en un mundo regido por voluntades e intenciones, a menudo caprichosas e imprevisibles, la explicación rechazada no tiene plena vigencia pues, en el caso del fracaso, se prestaría atención, no ya a las *variables constantes* sino a *variables variables* que lo determinaron. El shaman que fracasa en su curación parte de la base que ésta es en sí siempre eficaz, a menos que interfieran en ella intencionalidades hostiles, tales como la voluntad de otro shamán más poderoso o la de un demonio, espíritu o dios cuyo poder sea mayor. Se ve claramente que, partiendo de estos supuestos, el fracaso mismo de la curación se resuelve en una confirmación de la "teoría" de la curación y de la práctica misma.

Por otra parte el método estadístico basado en el porcentaje de éxitos tiene valor úni-

camente en un sistema de pensamiento que tenga *intención* y *posibilidad* de aplicarlo. A nivel de conciencia mítica la explicación en base a las intencionalidades interferentes es suficientemente satisfactoria como para resistir a una casuística negativa, pues en base a las intencionalidades interferentes y, en sí, coherente. Negar estas intencionalidades significaría renunciar a ese mundo en su totalidad y con ello, a la seguridad que el mismo proporciona. En cuanto a la posibilidad concreta de aplicar aunque sea un rudimento empírico de estadística, no cabe duda que ello no es sencillo; el hombre etnográfico dispone de una casuística reducida, pues vive en grupos pequeños y carece de la posibilidad de acumular casos más allá de la experiencia de una o dos generaciones y de unos pocos individuos. Para él, aplicada la terapia, hay simplemente un número respetable de enfermos que sanan y cierto número que muere, lo que de ninguna manera contradice su "teoría intencional" de la enfermedad y no necesita, por lo tanto, ulteriores averiguaciones.

Existe, por lo tanto, una concepción mítica del mundo que hace actuar en él una interacción de intencionalidades, interacción que *hace posible* el éxito o el fracaso de un determinado procedimiento curativo y que a su vez los *explica* de un modo tal que, a la luz de la ciencia experimental, carece de *sentido*. Pero esta concepción mítica del mundo es justamente la que da un *sentido* a ésta y otras acciones, actitudes o procedimientos. Cuando el viajero occidental observa al cazador esquimal tomar una serie de precauciones y respeta numerosos tabúes con respecto al cuerpo de una foca por él cazada, ve a todo ello como carente de sentido. Y sigue careciendo de sentido aun cuando el esquimal le explique que, de no hacerlo así, la foca muerta relatará el hecho a la Diosa de los Animales Marinos, que vive en el fondo del mar, quien impedirá a todas las demás focas hacerse cazar por él. En efecto, para el occidental la foca muerta no puede actuar ni comunicarse y, por otra parte, en ningún caso tiene la intención de hacerse matar por nadie. Pero este conjunto de afirmaciones se basa en varios supuestos que no son compartidos por el esquimal: que la foca es un ser fundamentalmente distinto del hombre, que no sobrevive a su muerte, que guarda con respecto al hombre una relación automática de hostilidad y que, desde ya, en el fondo del mar no existen más que los peces. De ahí que el conjunto de prácticas propiciatorias le parezca un sin sentido y un error, y su éxito, una ilusión. Pero todo el ritual aparece bajo una luz de coherencia si partimos de los supuestos que guían la acción del cazador hiperbóreo: que la foca piensa y habla como el hombre, que sobrevive a su muerte y se reencarna, que guarda con respecto al hombre una relación de buena

voluntad y colaboración y que, en el fondo del mar, existe una vieja monstruosa de quien los animales marinos acatan las órdenes. Dicho en términos generales, que el mundo es una estructura social que incluye, en condiciones de paridad, hombres animales y dioses. Toda vez que partamos de esta idea básica un sin número de actitudes y seres arbitrarias y fantásticos se nos aparecerán bajo una luz de coherencia y adquirirán una particular *realidad* y un particular *sentido*.

La conciencia mítica es, entonces, todo el conjunto de estructuras de pensamiento y de acción que dan coherencia a todo un conjunto de hechos y actitudes, tanto de la vida como de la narración mítica; una particular coherencia que no tienen si son juzgadas a partir de las premisas que justifican y dan sentido y realidad a nuestra forma occidental de pensar y de existir. Dicho de otra manera, constituye la racionalidad *subyacente e intrínseca* a la aparente irracionalidad del mito y de ciertos aspectos de la vida cultural simétricos con él. Subrayamos una vez más que esta idea de *racionalidad* no implica, como dijimos, una *teoría* mítica del ser y del actuar. Por de pronto una teoría implica una explicación que se opone a otra, es decir la suposición de una explicación verdadera frente a otra que no lo es. Pero el hombre mítico vive exclusivamente en una realidad mítica y, por lo tanto, no reconoce a la conciencia mítica —a los fundamentos abstractos de su manera de actuar y de pensar— como enfrentada a otros posibles fundamentos. Vive simplemente una verdad inmediata e indiscutible pues carece de la idea de otra verdad posible, es decir basada en otros fundamentos. Tan sólo cuando surge el pensamiento racional —en la historia de occidente o bien por contacto cultural con ésta— surge la alternativa entre dos diferentes maneras de pensar y de actuar y, de este modo la posibilidad de optar entre dos verdades y con ello la duda. En una etapa más avanzada de autoconciencia, tanto a nivel individual como histórico, surge el enfrentamiento de la concepción mítica del mundo con la racional y la inevitable opción. Se da finalmente, la conciencia de los principios que rigen la una y la otra y el nacimiento de uno de los capítulos más fundamentales de la antropología.

Pero el hombre mítico ignora todo esto. Para él la explicación mítica no es un teorizar desinteresado sino una forma de relacionarse con el mundo, con un mundo que ha sido construido por él con el fin de garantizar su existencia, de solucionar problemas de vida que hacen a su seguridad y a su bienestar. Su verdad y su explicación tienen sentido tan solo en la acción; de ahí que el contacto con la civilización ofrezca, para los pueblos etnográficos, problemas que ofrecen matices de tragedia. Enfren-

tada su verdad-para-la-acción a otra verdad que la vence y le priva de la seguridad que le brindaba la suya, imposibilitado para asumir racionalmente esta nueva verdad que le resulta incomprensible, queda atrapado en una contradicción insoluble de un mundo-para-la-acción que entiende y que demuestra su falsedad en su fracaso y otro —el de los blancos, siempre exitosos— que manifiesta una eficacia ininteligible y, por lo tanto, inmanejable. De ahí una mimesis incoherente de ese estar-en-el-mundo triunfante, los sincretismos arbitrarios, la asunción esporádica de rasgos aislados desintegrados del trasfondo de racionalidad y de los supuestos que son su razón de ser, el inevitable fracaso y la miseria cultural sin esperanzas.

El conocimiento pragmático propio de la conciencia mítica se resuelve entonces en una determinada manera de estar en el mundo, en una estructura de acción más que de pensamiento, en una actitud más que en un conocimiento. En efecto, si bien existe un conocimiento, éste se halla en función del actuar y no tiene sentido alguno separado de la acción. Una "ciencia mítica" no es sino una hipostasis en una estructura vitalmente integrada en función de garantizar la seguridad del hombre y protegerlo del miedo y de la inseguridad. La integración radical de conocimiento y acción no permite la duda teórica —fundamento de la ciencia y basada en la crítica de los principios— y con ella la apertura hacia el cambio. En la conciencia mítica un conocimiento o un principio no son tales para una *acción posible*, sino para una *acción concreta*. El relato mítico que inspira el rito es la eficacia del rito y no una teoría previa y opcional de esta eficacia sobre la que pueda dardarse. Por otra parte, no existe un momento teórico general del que puedan deducirse determinadas praxis particulares, sino que la "teoría" se expresa en la acción. Así el brujo, que aplica una determinada técnica de magia simpática, no aplica conscientemente los principios del tiempo y del espacio calificados, que dan sentido a su actuar, tal como podría hacerlo un ingeniero al aplicar a una construcción la teoría de la resistencia de las materiales. Simplemente *expresa prácticamente* una teoría, que se hace verdaderamente teoría tan solo cuando se la separa y se la hipostatiza de la acción.

Al hablar de conocimientos míticos y de acción debemos entender estos términos con un sentido lo suficientemente amplio como para no otorgarle un matiz de praxis racional y caer así en otra trampa intelectualista. El conocimiento de la conciencia mítica participa siempre del *saber* y del *sentir*, tiene una faceta cognoscitiva y otra emocional. Del mismo modo el actuar mítico que, juntamente con una faz técnica nos muestra siempre una faz emotiva. La concepción social de las relaciones del hombre con la

naturaleza, por ejemplo, no se resuelven en su conocimiento indiferente de los seres que la constituyen —animales, montañas, plantas— integrado en una acción también indiferente, sino en una relación cargada de emotividad. El dios del cielo de los Twides no es sólo una explicación de los fenómenos uránicos (aspecto cognoscitivo) en función del comportamiento de los humanos (aspecto pragmático). Es también un ser que *quiere algo* del hombre y a quien se teme. El cadáver viviente no es la mera concreción de la continuidad de la existencia después de la muerte, sino es también la concreción del espanto que el muerto despierta en el viviente. “El terror es la esencia del fantasma” decía con una bella expresión Rudolf Otto.

El aspecto emotivo de la conciencia mítica es una prueba más de la imposibilidad de reducirla en términos intelectualistas. El hombre que vive en ella no es un abstracto “filósofo salvaje”, a la manera de Taylor o de Lang, sino un hombre concreto que injerta la explicación mítica y la acción que de ella se deriva en su existencia. La conciencia mítica no es sólo una concepción del mundo y un actuar en el mundo sino un estar-en-el-mundo, un hecho de vida más que de pensamiento y de acción abstractos. En términos generales, una estructura de existencia, que integra con la vida emotiva el mero conocer y actuar abstractos.

Aclarados los aspectos más generales que caracterizan a la conciencia mítica, podemos retomar ahora, con mayor claridad, el problema de su concreción: la narración mítica y la vida. La realidad de una estructura de existencia que constituye la racionalidad interna, común a estos dos mundos, uno fantástico y el otro real, plantea el problema de si el hombre mítico establece una verdadera diferencia entre mito y vida, entre tiempo de los mitos y tiempo de la tradición. El interrogante carece de sentido si partimos de la base de que el mito es un relato de acontecimientos fantásticos pero adquiere significación por el hecho incontrovertible de que el hombre mítico cree en la verdad de esos acontecimientos, en la existencia real del tiempo originario y en la injerencia constante de éste en su presente. Partiendo de esta premisa, nos toca aclarar hasta qué punto el hombre mítico tiene conciencia clara de la distancia existencial que separa el tiempo de los mitos del lapso abarcado por la tradición, de si se trata de dos diferentes maneras de estar-en-el-mundo o de dos aspectos de una sola manera de existir. Puesto que el hombre mítico cree que los acontecimientos ocurridos en la época mítica son tan reales como los que le ocurrieron a su padre o a él mismo, debemos descartar una diferenciación basada en cierta duda acerca de su real ocurrencia, tal como podría ocurrir entre nosotros son respecto a la creencia en Adán y Eva o en

el Diluvio Universal. El hombre mítico no puede dudar del relato mítico pues éste es lo único que puede llenar el vacío “histórico” del pasado más remoto no alcanzado por la memoria tradicional. De no creer en los mitos no tendría ningún otro tipo de relato con que sustituirlos que no fueran otros mitos. Además, la posibilidad de una duda basada en la existencia de mitos contradictorios no tiene fácticamente valor, pues estas contradicciones se hallan presentes en todo *corpus* mítico y no se las percibe, o bien se las explica simplemente con el misterio que envuelve épocas tan remotas donde los hechos y los seres eran tan diferentes de los de ahora.

Esta distancia cronológica del tiempo de los mitos nos remite nuevamente a la idea de una diferencia con el tiempo de la tradición basada en la lejanía temporal. La época de los mitos se hallaría en un pasado remotísimo, en “el comienzo”. Pero ya vimos que este pasado no es tan remoto, pues no se halla mucho más allá del tiempo de los bisabuelos e interfiere continuamente en la vida del presente. En cuanto al concepto del “comienzo” es claro que no debemos pensar en los millones de años que la geología y la astronomía atribuyen a la tierra y al universo, sino en su comienzo bastante próximo al presente, mucho más cercano inclusive que los cuatro mil y tantos años “desde la creación del mundo” que regían la cronología histórica hace solo dos siglos. Por otra parte, la misma idea de comienzo carece, en los mitos de origen, del carácter absoluto que le brinda la filosofía occidental. Se trata de un comienzo relativo, que supone siempre un estado preexistente, un mundo diferente, pero jamás la nada. “Origen” o “creación” significa la aparición de ciertas características geográficas, de ciertos seres y de ciertas instituciones que antes no existían y que se agregan a otras que se dan fácticamente como preexistentes. Al leer ciertos mitos cosmogónicos tenemos la impresión de hallarnos en un mundo no muy diferente del espacio en el que vive el pueblo al que pertenecen y todo, hombres, animales y cosas trasuntan tal aire de humanidad que nos hace pensar más en una continuación que en un verdadero comienzo. Por otra parte, la idea de un verdadero comienzo no cabe en el tiempo de los mitos, donde no se da una cronología de los acontecimientos, sino que funciona como un lapso unitario, como un “tiempo sin tiempo”, en el que se ubican, en una misma coordenada temporal, acontecimientos “históricos” remotos y acontecimientos míticos.

Quizás el camino para establecer la naturaleza de la diferencia que el hombre mítico establece entre el tiempo de los mitos y el de la tradición consista en tomar en consideración la diferencia que establecen los Trobriandeses entre *libogwo* (tradiciones históricas) y *lili'u* (mitos sagrados),

ya que ésta se establece sobre la base de que en las tradiciones actúan "gente como nosotros". Pero ello no significa que en estas haya dejado de actuar la "gente distinta de nosotros", es decir los dioses y otros personajes míticos, pues éstos siguen existiendo aún en la actualidad. La diferenciación trobriandesa debe interpretarse en el sentido de que en los *lili'u* actuaron *exclusivamente* —o casi— los seres "distintos de nosotros" mientras que en la tradición y en el presente sus acciones se entremezclan continuamente con las de los hombres. Ello nos lleva a pensar que la diferencia establecida por los Trobriandeses entre el tiempo de los mitos y el presente es *de grado* y no esencial. En el fondo, el tiempo de los mitos pertenece a la "gente distinta de nosotros" solo porque, en esa época, no existíamos "nosotros". La diferencia entre "ellos" y "nosotros" reside en el hecho de que "ellos" existieron antes —y siguen existiendo— en un pasado en que "nosotros" no existíamos. Los personajes míticos se resuelven en entes que trascienden el tiempo humano, la "historia", y que se hallan en una "metahistoria", presentes en un tiempo y presentes hoy, en una permanencia que es la aceptación mítica de eternidad.

Pero, además de pertenecer a una metahistoria, los seres del tiempo de los mitos se distinguen de los hombres por otra característica, íntimamente vinculada con la diferencia entre el mundo mítico y el actual. Es claro que los seres míticos *podían* más que los hombres y que su mundo era mucho más fluido que el de la actualidad. Lo extraordinario, lo excepcional, lo que nosotros denominaríamos "milagro", era entonces cosa de todos los días: los acontecimientos que implicaban creaciones o metamorfosis constituían los hechos de la crónica diaria, en la que actuaban normalmente seres provistos de poderes extraordinarios. La diferencia entre un ser mítico y un hombre reside entonces en su *potencia*, poder de realizar acciones que son más notables, más "milagrosas", que las que pueden hacer los hombres, tanto en intensidad como en número. Debe subrayarse, sin embargo, que esta diferencia de potencia no es absoluta sino de grado. El hombre también tiene potencia, una potencia que le permite a veces enfrentarse a los mismos seres míticos y vencerlos y también crear de la nada por un simple acto de voluntad, tal como puede hacerlo un shamán caddo. Por otra parte los seres míticos siguen presentes, aquí y ahora, con toda su potencia. El "milagro" no ha desaparecido en el tiempo de la tradición, tan sólo se ha hecho algo menos frecuente. No han desaparecido los seres míticos que poblaron el cielo, las montañas, las aguas y las selvas; aún hoy hay seres que se transforman en otros, tales como los Baloyi de los Tonga o el Runa-Uturuco de los Quechua.

Las diferencias del tiempo de los mitos con el de la tradición se basan por lo tanto, a nivel de conciencia mítica, en el *carácter metahistórico y en la mayor potencia de aquel*. Metahistoria y potencia que permiten al hombre transferirse, mediante el rito, al "estado" mítico, para adquirir potencia y manejarla en su provecho. De este modo la conciencia mítica se manifiesta una vez como una estructura para la acción, pues la diferencia entre un tiempo y otro no se establece en base a una especulación teórica sino en el fundamento de una praxis; el tiempo de los mitos existe, se hace presente y tiene potencia en cuanto *sirve para la acción*.

La conciencia mítica se concreta, entonces, en un mundo y un tiempo metahistórico más potente, que es el del mito, y en un mundo y un tiempo "histórico", menos potente, que es el de la vida. De ahí que las mismas estructuras de la potencia, con simples diferencias de grado, pasan de un mundo a otro y de uno a otro tiempo. Por ello, la vida del hombre mítico está llena de potencia, a las que teme y a las que utiliza; por lo que, si consideramos a la religión como el *nexo* entre el hombre y la potencia, la vida mítica es una existencia esencialmente religiosa. Por supuesto, no debemos considerar la religiosidad del hombre mítico —ni el papel que la potencia desempeña en las culturas etnográficas—, tomando como modelo la cultura occidental. Por de pronto, las estructuras de la potencia, es decir, las diferentes manifestaciones de la sacralidad, pueden referirse a la totalidad de los actos de su vida, auna las categorías y rasgos culturales que, en una concepción racional de la cultura, nada tienen que ver directamente con lo sagrado: puede haber una "religiosidad" en la economía, en la vivienda, en la fabricación de la cerámica y en cualquier actividad de la vida que un occidental calificaría como profana.

BIBLIOGRAFIA

- Cassirer, E.: *Philosophie der symbolischen former*, vol. II: *Das mytische denken*. Bruno Cassirer Verlag. 1923-1959.
- Gusdorf, G.: *Mito y Metafísica*. Buenos Aires, 1960.
- Jung, C. G.: *L'uomo arcaico*. En: *De Martino, E.* Magia e civiltà. Milano, Garzanti, c. 1962.
- Kelsen, H.: *Società e Natura*. Ed. Einaudi. Torino, 1953.
- Levy-Bruhl, L.: *La mythologie primitive*. Alcan, 1935.
- Malinowski, B.: *Moeurs et coutumes des Mélanésians*. Payot. París, 1933.
- Otto, R.: *Das Heilige*. Breslau, 1917.
- Spencer, B. y Gillen, F. J.: *The Arunta*, 2 vols. London, 1927.
- Van der Leeuw, G.: *La Fenomenología de la Religión*. F. C. E. México-Buenos Aires, 1964.